

El filósofo argentino E. Dussel ubica a la Ética-Política como fundamentación de la ana-léctica de la Liberación no sólo en la situacionalidad histórico-filosófica única de Latinoamérica, sino también en un horizonte Global-Mundial escuchando la voz-clamor del Otro, evitando de esta manera recaer en primer lugar en un euro-centrismo, y en segundo término, en un América-centrismo, África-centrismo o Asia-centrismo, que son las reacciones más próximas, las primeras que se tienen frente a ese eurocentrismo que Dussel define como devastador con el desarrollo que posee y prosigue. En definitiva, el intento es de criticar, deconstruir y construir un realidad inclusiva que no recaiga en estas particularidades del etnocentrismo que el autor considera negativas, ya que llevan a afirmar solipcistamente a unos pocos y a negar a muchos otros seres humanos en sus distinciones culturales.

El libro brinda un panorama de la obra principal de Enrique Dussel y ofrece un análisis crítico de los aportes y contribuciones de este pensador. Estas contribuciones han sido reflexivamente consideradas por Carlos Bauer, teniendo en cuenta aquellos pensadores que se han constituido en los pilares centrales para los desarrollos de la ética y la filosofía de la liberación de Dussel, tales son Emanuel Lèvinas y Carlos Marx. Pero también aporta las propias reflexiones del autor, sus preocupaciones, su conocimiento de otras fuentes y de otros aportes en pos de la liberación de los pueblos. Por ello, se muestra como una contribución importante para un pensar que asume nuestra propia marginalidad y el lugar especial que ocupamos cuando se trata de aportar un nuevo pensar, desde una nueva localidad.

LA ANALÉCTICA DE ENRIQUE DUSSEL

Carlos F. Bauer

Carlos F. Bauer

LA ANALÉCTICA DE ENRIQUE DUSSEL

*UN MÉTODO PARA LA
CONSTRUCCIÓN DE UNA
UTOPIÍA FACTIBLE O
INSTITUCIÓN FUTURA
PARA EL TERCER MILENIO*

TOMO I

Carlos F. Bauer

Profesor y Licenciado
en Filosofía.

Trabajador comunitario.
Participante "organizador" y
"expositor" del "I Foro Argentino y
Latinoamericano de Educación"
2004 U.N.C.

Investigador *ad honorem*
en elCIFYH. Proyectos de
investigación: "Los Derechos
Humanos pensados desde
Latinoamérica"(2005-2006); "Los
Derechos Humanos:
Reconstrucción, Crítica y Utopía"
(2006-2007); "Sujetos colectivos
emergentes", (2008-2009).

Organizador y coordinador de las
I Jornadas de pensamiento
aborigen: Génesis espiritual de
Abya Yala. UNC 2007.

Profesor a cargo del taller de
voluntariado sobre pensamiento
aborigenen Kusch dentro del
Penal de SanMartín.(PUC).

Adscripto en la cátedra de
Filosofía Argentina y
Latinoamericana y en
Antropología Filosófica I de la
UNC(2008-2009).

Miembro Investigador del
Programa de Estudios
Contemporáneos Coreanos y del
Noroste Asiático UNC.

**LA ANALÉCTICA DE
ENRIQUE DUSSEL**

**UN MÉTODO PARA
LA CONSTRUCCIÓN DE
UNA UTOPIA FACTIBLE O
INSTITUCIÓN FUTURA
PARA EL TERCER MILENIO**

TOMO I

Carlos F. Bauer



**LA ANALÉCTICA DE
ENRIQUE DUSSEL**

**UN MÉTODO PARA
LA CONSTRUCCIÓN DE
UNA UTOPIÁ FACTIBLE O
INSTITUCIÓN FUTURA
PARA EL TERCER MILENIO**

TOMO I

Carlos F. Bauer

COMITÉ EDITORIAL

Directora de la Editorial de la FFyH: Dra. Cecilia Defagó
Directora de la Serie "Tesis de posgrado": Dra. Beatriz Bixio

SERIE COLECCIONES:

Producción literaria / Estudios literarios, lingüísticos y del discurso: Dr. Oscar Caeciro
Estudios filosóficos: Dr. Diego Letzen
Estudios históricos: Dr. Adrián C.A. Carbonetti
Estudios sobre educación: Mgtr. Lucía Garay
Estudios sociales y políticos: Dra. Alicia Gutiérrez
Producción artística / Estudios sobre arte: Dra. Mónica Gudemos

Este libro ha sido recomendado para la publicación por referencistas externos, tal como lo establece la Res. 750/03 de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba

ISBN 978-950-33-0659-8

Primera edición: noviembre de 2008

Catalogación en fuente:

Bauer, Carlos: *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. - 1a ed. - Córdoba: Univ. Nacional de Córdoba, 2008.
230 p.; 21x14 cm.
ISBN 978-950-33-0659-8
1. Ensayo. I. Título
CDD 864

Fecha de catalogación: 15/08/2008

© Facultad de Filosofía y Humanidades

Coordinación editorial: Fabián A. Iglesias
Diseño de interior y de tapa: Tristán Fita
Impresión: Centro de Publicaciones FFyH. Pab. Francia Anexo, Ciudad Universitaria, CP 5000. Córdoba. Te.: ++54 351 4334059. E-mail: imprenta@ffyh.unc.edu.ar

Prohibida su reproducción, almacenamiento y distribución por cualquier medio, total o parcial, sin permiso previo y por escrito de los autores y/o editor. Está también totalmente prohibido su tratamiento informático y distribución por internet o por cualquier otra red. Se pueden reproducir párrafos citando al autor y editorial y enviando un ejemplar del material publicado a esta editorial.

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

Qué excelencia será esa que puede "convivir con más de mil millones de habitantes del mundo en desarrollo que viven en la pobreza", por no decir en la miseria. Por no hablar tampoco de la casi indiferencia con que convive, con bolsones de pobreza y de miseria en su propio cuerpo, el mundo desarrollado. Qué excelencia será esa que duerme en paz con la presencia de un sinnúmero de hombres y mujeres cuyo hogar es la calle, y todavía dice que es culpa de ellos y ellas estar en la calle. Qué excelencia será esa que poco y nada lucha contra las discriminaciones de sexo, de clase, de raza, como si negar lo diferente, humillarlo, ofenderlo, menospreciarlo, explotarlo, fuera un derecho de los individuos o de las clases, de las razas o de un sexo en posición de poder sobre el otro. Qué excelencia será esa que registra tranquilamente en las estadísticas los millones de niños que llegan al mundo y no se quedan, y cuando se quedan se van temprano, en la infancia todavía, y si son más resistentes y consiguen quedarse, pronto se despiden del mundo.

Paulo Freire, *La Pedagogía de la Esperanza*

De ahí que insista también en que esta "vocación", en lugar de ser algo *a priori* de la historia, es por el contrario algo que viene constituyéndose en la historia. Por otra parte la lucha por ella, los medios de llevarla a cabo, históricos también, además de variar de un espacio-tiempo a otro, exigen, indiscutiblemente, la asunción de una utopía. Pero la utopía no sería posible si le faltara el gusto por la libertad, que es parte de la vocación de humanización. Y tampoco si le faltara la esperanza, sin la cual no luchamos.

El sueño de la humanización, cuya concreción es siempre proceso, siempre devenir, pasa por las rupturas de las amarras reales, concretas, de orden económico, político, social, ideológico, etc., que nos están condenando a la deshumanización. El *sueño* es así una exigencia o una condición que viene haciéndose permanente en la historia que hacemos y que nos hace y rehace.

No siendo un *a priori* de la historia, la *naturaleza humana* que viene constituyéndose en ella tiene en la referida *vocación* una de sus connotaciones.

El opresor se deshumaniza al deshumanizar al oprimido, no importa que coma bien, que vista bien, que duerma bien. No sería deshumanizar sin deshumanizarse, tal es la radicalidad social de la *vocación*. No soy si tú no eres y, sobre todo, no soy si te prohíbo ser.

Paulo Freire, *La Pedagogía de la Esperanza*

Es necesario volver a retomar sin miedos ni prejuicios, el tema de la revolución. Una revolución que necesariamente tiene que partir de esta realidad.

Aceptando que vivimos en el sistema capitalista, debemos pensar, actuar y animarnos a vivir desde otros paradigmas, no sólo diciendo, sino haciendo, buscando coherencia entre la palabra y el gesto, poniendo una paciencia impaciente en esta construcción. Y tenemos que ir todos sin discriminaciones, los intelectuales y los artistas, los cojos, los mudos y los ciegos, los que pueden y los que no pueden. Es darnos ánimo, encendernos los fueguitos, recuperar los ideales, tener siempre encendida las luces del circo de la vida. Aunque los payasos estén tristes, las sogas de los trapecistas derruidas y la carpa remendada, el circo de una nueva vida debe continuar...

Está en nosotros... Está en nosotros... Está en nosotros...

Recitado por Eduardo Galeano, en *Rally Barrionuevo, Circo Criollo*

Agradecimientos

Agradezco a mi padre, además de todo, codirector.

A mi madre que ha sabido luchar más allá de sus fronteras.

A Valentina por su escucha, sus palabras y sus besos.

Agradezco a E. Dussel por habernos entregado en mano el cd con sus obras.

Agradezco a mi directora por todo el proceso y la dedicación

PRÓLOGO

Quiero agradecer al Licenciado Carlos Bauer la oportunidad de prologar la presente publicación. Podríamos decir que mucho de lo logrado con relación al estudio de la problemática desarrollada por Enrique Dussel en sus principales obras, tanto en mis propias investigaciones como en las del equipo de investigación que dirijo y del cual forma parte Carlos Bauer, se ha desarrollado gracias a su colaboración, a su incansable búsqueda bibliográfica que generosamente ha compartido con todos, y a su perspectiva crítica sobre nuestras posiciones, que aún pecan de europeizantes y centralistas ante su mirada comprometida con la situación de marginalidad de nuestros países.

La permanente motivación del autor de este trabajo sobre la necesidad de atender a un pensar situado en el seno de nuestras universidades, nos conduce a sacar a la luz nuestras propias inquietudes. Pensamos que concebir a la universidad como un espacio de intelectualidad pura, desvinculado de las condiciones sociales e ideológicas que constituyen la situación histórica en la que vivimos, es dar lugar a que ideologías e intereses no manifiestos dominen el supuesto espacio incontaminado.

Quisiéramos referirnos en este tópico a dos aspectos que, entendemos, deben ser reflexivamente asumidos por la universidad argentina, de tal modo que sean propuestos como horizontes desde donde se piense y planifique la formación y la investigación que nuestras casas de estudio pueden brindar. Estos dos aspectos son: 1) El conjunto de tradiciones culturales de nuestro pueblo que comprende una diversidad de racionalidades, de lenguajes, de *ethos*, no en todo acorde a la tradición que sustenta la racionalidad científica y tecnológica. Dicho *ethos* vive una relación con el entorno natural en donde prima lo poético religioso sobre el provecho y la utilidad, y experimenta lo comunitario en el ámbito de la solidaridad y la justicia. 2) Las condiciones de marginalidad económica y social que constituyen nuestra actual

situación, que tampoco pueden estar ausentes en nuestras prácticas universitarias.

Con relación al primer aspecto, nos parece de importancia advertir que la presencia de una racionalidad simbólico-narrativa, así como la experiencia de un sentido de la vida comprendido como fusión de horizontes de lo aborígen, lo europeo, lo africano y lo cristiano, no pueden ser afirmadas en Argentina de un modo generalizado, como en otros pueblos de nuestra América. Sin embargo, recordar estos orígenes nos posibilita no sólo asumir deconstructivamente nuestro pasado, sino ver de un modo más propio nuestro presente, dado que las antinomias persisten de una manera peculiar y más profunda. La imposición de la sociedad de mercado, de la planificación económica y la política global, agudiza la fractura y multiplica la violencia de la exclusión en la imposición de un modelo político y económico que no se sustenta en una tradición común, ni en el consenso y en la deliberación participativa, sino en la imposición externa e interna, ésta última realizada por sus beneficiarios. No hacernos cargo expresamente de este horizonte que constituye nuestras raíces, posibilita que se agudice la brecha entre los diferentes grupos sociales que constituyen nuestra población universitaria.

Como nos recuerda Carlos Bauer en el presente trabajo: “la cultura popular, lejos de ser cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor”¹. Y continúa diciendo: “Cultura popular tiene el significado más preciso como cultura o *ethos* particular único e irreplicable con su propio núcleo ético mítico, que nosotros hemos conceptualizado como diverso y mestizo, abarcando distintas tradiciones culturales que también, incluso, tienen el sentido de anterioridad a la cultura opresora, eurocéntrica. En este caso, la cultura popular siempre guarda alguna anterioridad pasiva con

¹ Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la Pedagógica de la liberación*. 6/III, Edit. Edicol. 1 edic. México 1977. p. 222.

respecto a las acciones de dominación”.

Por todo ello, también se vuelve relevante preguntar, entonces, si la marginalidad cultural es causada por la exclusión económica y social, o si la exclusión no fue y es aun, una consecuencia de la imposición de una racionalidad y una cultura no acorde con la existente en nuestros orígenes históricos, la cual no pudo ser adoptada por muchos grupos de nuestra población.

Enrique Dussel, que entiende los procesos de domesticación de nuestras culturas originarias como colonialismo y neocolonialismo económico y cultural, reflexiona sobre la “*praxis de dominación pedagógica*” en comparación con la “*praxis de liberación pedagógica*”. Para el pensador, la “*praxis de dominación pedagógica*” propone como palabra única el sentido vigente del mundo, el cual cobra densidad óptica, y sacraliza el proyecto de dominación económico, político y cultural. Propone un educador que cumple con la cultura y el *ethos* dominador vigente y concibe al buen alumno como reproductor de conductas y saberes. Dussel piensa que todo pueblo necesita de la exterioridad de verdaderos maestros que puedan ejercer “la pedagógica ana-léctica de la liberación”.

En síntesis, pensamos que los procesos educativos deben asumir de modo expreso, reflexiva y críticamente, nuestro *ethos* originario, las condiciones de marginalidad y exclusión de la mayoría de nuestra población, y la de nuestro país dentro de la planificación del desarrollo global. Y debe, desde esta reflexión, asumir el progreso científico y tecnológico que se transfiere y realiza en las universidades teniendo como fin la satisfacción de nuestras necesidades integrales, y no la inserción de la dominación cultural y la explotación económica.

Otro de los aspectos a tener en cuenta cuando reflexionamos sobre nuestra educación superior es comprender que un modelo universitario que se proponga la profundización de la especialización, conlleva a la parcelación de los saberes.

Esta parcelación puede agudizar, aún más, la disminución del pensamiento crítico, dada la pérdida de visión de una totalidad antropológica, ética y política; y puede agudizar también la fragmentación de la universidad rompiendo con el sentido comunitario que debe animar el campo de los saberes. Aún más grave, da lugar a la marginación de grupos sociales en la formación superior, y a la expulsión de otros que no están en condiciones de afrontar la competencia y la exigencia de la *currícula* de especialización.

Peor aún, se forman minorías selectas de técnicos, científicos y profesionales que, en la mayoría de los casos, estarán al servicio de intereses adversos a nuestras propias necesidades. Técnicos y profesionales quedan al servicio de la ideología dominante como funcionarios, practican la autocensura y se hacen apolíticos y agnósticos. Aunque afirman que el conocimiento es universal, la ciencia es burguesa y limitada en sus efectos, estando obligados, además, a no cuestionar estas limitaciones.

En síntesis, pensamos que si la universidad argentina, y la educación en sus distintas etapas institucionales, no asume explícitamente la "cultura popular", no puede reflexionar tampoco sobre las posibles mediaciones entre ella y el saber filosófico, científico y tecnológico que imparte e investiga. Al no realizar estas mediaciones, termina siendo una universidad expulsiva, alienante y elitista, no sólo por las condiciones económicas de nuestros estudiantes, sino por no asumir la situacionalidad cultural de la población universitaria.

Si, al mismo tiempo, no reflexiona críticamente sobre las condiciones de marginalidad y exclusión en la que nos encontramos; y no admite expresamente que esta situación depende, en mucho, de la injusta planificación que ejecutan los países desarrollados y centrales sobre los países periféricos, concluye formando una *elite* que puede servir a intereses opuestos a los de nuestra sociedad.

Dice Carlos Bauer en las conclusiones de su trabajo: "Las particularidades distintivas de cada tradición se mantendrán, pero conviviendo con un siempre latente, y a veces amenazante, mestizaje de elementos, que lleva obligadamente a una reconfiguración cultural permanente. Para el caso, la actualidad de Bolivia es un claro ejemplo y dilema en su refrendación-reorganización como Estado Pluricultural en donde están presentes todos los elementos aludidos. En el mestizaje se conservan y se pierden, se generan y regeneran elementos."

"En síntesis, la analéctica es un *más acá* como proto y pre historia en donde está ubicado el *otro* primigenio, antes, incluso, de toda dominación. Es también un medio, como medio justo, ya que el otro es su medio-fin para lanzarse *más allá* a su propio proyecto de liberación por trabajo-pan-paz que factibilicen realmente su dignidad como presente y futuro desde el descubrimiento de estos *nuevos derechos* a la concreción, desde una justicia no formal sino crítica."

Ha parecido oportuno transcribir esta larga cita porque pensamos que estas conclusiones expresan el pensamiento del autor, inspirado en el de Enrique Dussel, pero plenamente personal en su interpretación.

En la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, no existe una tradición importante de formación y desarrollo de pensamiento Latinoamericano; por el contrario, lo que se desarrolla en gran medida en el ámbito académico, a excepción del específico ámbito de una cátedra, ignora propuestas que surjan de nuestra situacionalidad histórica y geográfica y tiene en cuenta, casi exclusivamente, a los pensadores y aportes realizados en los países centrales, y desde una mirada centralista, como si no estuviéramos ubicados en la marginalidad. Por ello, es muy valioso el esfuerzo y el aporte que el Licenciado Carlos Bauer nos brinda en este trabajo sobre un pensador argentino, como es el de Enrique Dussel, pero sobre todo, de un argentino que piensa desde

nuestra marginalidad latinoamericana, y en discusión permanente con los pensadores más reconocidos de los últimos dos siglos, en pos de que esa marginalidad sea escuchada por el mundo académico.

La importancia de la presente publicación no sólo radica en ser una investigación seria, de una cuidada hermenéutica de las distintas etapas del pensamiento del filósofo y de su ética de la liberación, sino que en ella puede encontrarse claves de lectura y de crítica, una crítica que posibilita demarcar ciertos límites a lo logrado por Enrique Dussel, única posibilidad para avanzar en el derrotero que nos propone su pensamiento. Esa posibilidad señalada por Carlos Bauer, da cuenta del conocimiento profundo de la problemática que se ha investigado, y también de que el presente trabajo no se desarrolla sólo desde una perspectiva teórica, sino que fundamentalmente desde un compromiso práctico, tanto ético como político.

En síntesis, el libro brinda un panorama de la obra principal de Enrique Dussel y ofrece un análisis crítico de los aportes y contribuciones de este pensador. Estas contribuciones han sido reflexivamente consideradas por Carlos Bauer teniendo en cuenta aquellos pensadores que se han constituido en los pilares centrales para los desarrollos de la ética y la filosofía de la liberación de Dussel, tales son Emanuel Lèvinas y Carlos Marx. Pero también aporta las propias reflexiones del autor, sus preocupaciones, su conocimiento de otras fuentes y de otros aportes en pos de la liberación de los pueblos. Por ello se muestra como una contribución importante para un pensar que asume nuestra propia marginalidad y el lugar especial que ocupamos cuando se trata de aportar un nuevo pensar, desde una nueva localidad.

Afirma Dussel: "La *Filosofía de la Liberación*, es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su

¹ Dussel, E., *La Ética de la liberación ante los desafíos de Apel, Taylor...*, p. 199.

periferiedad..."² Por ello le parece que las distinciones que propone esta ética le posibilitarían a la filosofía europea despertar de un sueño eurocéntrico en el que ha estado sumida y que ha cumplido 515 años.

Dra. María Clemencia Jugo Beltrán

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como fin investigar sobre un método alternativo-alterativo crítico no eurocéntrico, como una vía opcional para la construcción de una *utopía factible* como la llama Enrique Dussel. La investigación que nos proponemos sobre el estudio del método se posiciona temporalmente desde mediados de la década del sesenta, su formulación en la década del setenta (s. XX) hasta la actualidad (s. XXI), y espacialmente se ubica en la situacionalidad argentino-latinoamericana y en un horizonte mundial para corroborar la propia pretensión del método.

Este es un método arquitectónico-histórico abierto, que posee una confluencia de diversos principios y criterios, en el cual su ciencia y sentido consisten en seguir construyendo un camino hacia la liberación que significa una institución futura, como comunidad factible más justa de inclusión en una época global y no de exclusión como acontece hoy, según palabras del filósofo.

Consideramos que es un tema poco trabajado y conocido, pero de suma importancia y actualidad para tener en cuenta en un estudio filosófico-histórico-sociológico etc., ya que se tratan, desde una versión latinoamericana, muchos *problemas candentes* de la época en la que vivimos como son los de la teología, la metafísica, la ética, la política, la alteridad, la teoría, la praxis, la globalización, la exclusión, la pobreza, el derecho, lo legítimo-ilegítimo, la justicia etc., en un marco de elaboración filosófica e histórica con el anhelo de una propuesta práctica filosófica, ética y política.

La filosofía de la liberación nace explícita y públicamente en un contexto situado políticamente en Córdoba, a nivel nacional, y enmarcada por otros sucesos latinoamericanos y mundiales. Se trata de un contexto político caldeado, en

el que sucedió la masacre de *tlatelolco* en México en el 68, el mayo francés en el "68", el cordobazo en el "69" y el viorazo en el "71" etc. De esta manera, al comienzo de la década del "70" nacerá en Alta Gracia el movimiento de la filosofía de la liberación en el II Congreso Argentino de Filosofía realizado en 1971. El movimiento se sumará a las demás corrientes críticas como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la sociología de la liberación, la literatura de la liberación, etc.

Esto se debe a que también era preciso liberar a la filosofía, asociándola con las demás ciencias para que diera cuenta de la propia realidad en la tarea que le competía, poniéndola al servicio de los países pobres, oprimidos, víctimas y periféricos, etc. Es decir, éste era y es el espíritu de aquel grupo y de este autor.

El filósofo no ha hecho un trabajo solipscista, sino que, además de retomar muchas tradiciones de los últimos dos siglos, ha discutido activamente con los otros integrantes de la Filosofía de la Liberación, como también ha abierto el diálogo con filósofos como Lévinas, Ricoeur, Apel, Habermas, Vattimo, Rorty y muchos otros.

Es importante destacar que Dussel realiza un estudio situado en América Latina, en su circunstancia histórica particular de relevancia planetaria-global, sin cerrarse de esta manera a lo latinoamericano. Además, tiene en cuenta, luego de la crítica realizada a la filosofía europea que entiende pertinente, los aportes de esta como tradición, así como los aportes de sus colegas latinoamericanos con los que asiente y disiente como A. A. Roig, J. C. Scannone, R. Fornet-Betancourt y otros.

El autor ubica a la Ética-Política como fundamentación de la ana-léctica* de la Liberación no sólo en la situacionali-

* Término que explicaré en la primera parte de este trabajo y que estará presente en todo el escrito.

dad histórico-filosófica única de Latinoamérica, sino también en un horizonte Global-Mundial escuchando la voz-clamor del Otro, evitando de esta manera recaer en primer lugar en un euro-centrismo, y en segundo término en un América-centrismo, África-centrismo o Asia-centrismo, que son las reacciones más próximas, las primeras que se tienen frente a ese eurocentrismo que Dussel lo define como devastador con el desarrollo que posee y prosigue. En definitiva, el intento es de criticar y deconstruir para no recaer en estas particularidades del etnocentrismo que el autor considera negativas ya que nos conducen a afirmar solipscistamente a unos pocos y a negar a muchos otros seres humanos en sus distinciones culturales.

Por eso, para evitar este problema, la Ética de Enrique Dussel se posiciona en el *otro como otro*, víctima, pobre y oprimido en un ana-diálogo intercultural para la construcción de una intersubjetividad antihegemónica, como posibilidad de cimentar una sociedad más justa y simétrica, y no como sucede actualmente con nuestras sociedades eurocentrizadas, en la que una de sus características intrínsecas es la de estar extremadamente divididas en su interior, que tienden a excluir y excluyen, de hecho, permanentemente.

Dicha intersubjetividad se asienta en el principio material universal de contenido, no en lo solamente discursivo, como pretenden otras éticas. El principio material no es sólo el de la mera materia física (*materiell*), sino el que se refiere a la materialidad de contenido (*material*)*. Esta segunda materialidad incluye, determina y transforma a la primera materialidad. Pero la segunda materialidad sólo puede crecer sobre la primera materialidad, porque es de donde extrae su sustento, y no a la inversa. La primera materialidad en una proporción mayor relaciona al sujeto viviente con el ámbito ecológico, mientras que la segunda materialidad relaciona más al sujeto con la sociedad. Pero en la sociedad burguesa, esta relación

* Este tema central lo desarrollaremos con posterioridad.

aparece invertida, ya que es preciso ocultar la relación asimétrica que establece la lógica ganancial de la ética negadora del burgués, en la espesura de la primera materialidad convertida, bajo este proceso, en mera materialidad física, o mero ente de extracción (Heidegger), o mercancía (Marx).

En la primera materialidad el sujeto viviente es desplazado y producido como excluido, como pobre y víctima, pero sólo a causa del contenido, no natural, sino social asimétrico de la segunda materialidad. Esta segunda materialidad de ética negativa se fetichiza en los objetos producidos por el sujeto oprimido en un régimen ganancial. Dichos objetos producidos los podríamos denominar como una tercera materialidad que se pone como fundamento. A este punto de abstracción social, como proceso concreto de producción, llegamos a raíz de la desvirtuación de la ética de contenido (*material*). De esta manera la relación simétrica de sujeto-sujeto es desvirtuada por la relación sujeto-objeto o burgués-los otros.

Es hacia allí donde es preciso dirigir el oído, la mirada y la acción, porque justamente éste es el principio (*material*) de actualización permanente del sistema, para corregir cualquier anomalía de las decisiones tomadas y simetrizar las relaciones de sujeto a sujeto, para que de esta manera ningún sujeto viviente sea tomado, tanto externa e internamente, como objeto.

El sistema ético material (*material*) no es perfecto, pero no por ello irremediable o incorregible, sino que es perfectible, por lo que el planteo lo conduce al autor a una concepción de **justicia crítica** que permita construir una consensualidad legítima 'normal-justa' actualizable de inclusión de contenido (*material*) simétrico y no de exclusión en el marco de una "normalidad-injusta" como está sucediendo en la actualidad.

He dividido este trabajo en dos partes íntimamente relacionadas. Suscintamente me referiré a ellas. En la primera

parte, establezco los inicios desmitificadores de los planteos del filósofo, hasta llegar a la formulación del *método ana-léctico*, y como este método se construye, a su vez, en Ética arquitectónica.

En la segunda parte, reto sus primeros planteos políticos sumados a la tarea inicial de des-fetichización y, a través de lo que denomino *giro marxista*, observo cómo Dussel re-visualiza a la analéctica, esta vez, como un nuevo momento de dicha dialéctica marxista, conservando sólo la radicalidad distintiva con respecto a la dialéctica hegeliana.

Dicho *giro* es fundamental y decisivo para la profundización de todos sus planteos iniciales, que desembocarán en la Ética arquitectónica a exponer en la primera parte, como también para la pretendida profundización, proyección y refundación de la política como arquitectónica política que expondré en la segunda parte. Introduciré el *giro marxista* en la segunda parte, y esto se debe a que por más que desde aquí es reescrita la primer ética decididamente como *Ética de la liberación* superando el momento de su anterior obra *Para una ética...*, dicha tarea se emprende fundamentalmente en aras del desarrollo de una política liberadora siempre pendiente. De ésta manera el *viraje* llevado a cabo por Enrique Dussel en el ámbito político-económico influirá en su reformulación ética para una posterior construcción política de base ético-económico-político. Así llegamos al *surgimiento de una nueva época, superadora*, según el autor, de la helena, medieval, moderna, contemporánea o posmoderna, y que denomina como *Transmoderna*. Dicha época sólo es factible, según el filósofo argentino, a través de la ética arquitectónica convertida en acción política. Por ello, cerramos el trabajo con lo último que el filósofo ha estado elaborando y re-elaborando que es su propuesta de arquitectónica política, plataforma compleja de asidero ético-simétrico desde donde es realizable la *construcción* de la utopía factible.

En todo este transcurso, considero que el filósofo argentino ha atravesado tres etapas. A saber, la *destructiva* (del "66" al "72" aproximadamente) que se ha ocupado de la desmitificación, des-fetichización, des-enmascaramiento, des-encubrimiento, anti-fetichización y anti-cosificación. Luego ha realizado un proceso *de-constructivo* (del "73" al "94" aproximadamente) en diálogo local y mundial con las demás filosofías, sobre todo con la eurocéntrica, que es por excelencia la filosofía puesta en cuestión, para asumir desde el horizonte analéctico y con mayor "provecho", como gusta decir el autor, los elementos que cada filosofía y cada filósofo aportan. El tercer procedimiento que ocupa al autor es el *constructivo pleno* (del "95" al "2006"...) en donde se asume todo el trabajo previo y se formula la propuesta multifundamental de la ética de la liberación y la futura política de la liberación.

En la primera parte de este trabajo de investigación desde su punto *A* hasta el *B* expuse un procedimiento *de-constructivo* en los sentidos expuestos. Los puntos *C*, *D* y *E* son de-constructivos con un primer momento constructivo (*constructivo I*). Desde una postura crítica se asumen los distintos aportes (deconstructividad) y se formula la analéctica como método (primera constructividad). A partir del punto *F* hasta el final de la primera parte, da comienzo el segundo momento constructivo (*constructivo II*), con la formulación de la analéctica como Ética arquitectónica.

En la segunda parte, he procedido de forma similar. Desde el punto *A* al *C*, se retoma el trabajo inicial de destrucción como desfetichización. A partir del punto *D* hasta el *F*, está presente la *deconstrucción* que suma el nuevo momento del *giro marxista* que signará todo el trabajo posterior, asumiendo el momento de la *constructividad I* y extendiéndose a la *constructividad II* con la Ética arquitectónica y, desde aquí, impulsándose al tercer periodo de constructividad con la Política arquitectónica (*constructividad III*), que se desarrolla a partir del

punto *H* hasta el final de esta segunda parte.

El punto *G* de la segunda parte es la nueva época donde se operativiza la Ética-Política como Ética arquitectónica, ya que es formulada con intención práctica y, es donde se factibiliza la Política-Ética como Política arquitectónica, de base y multifundamentación Ética.

Tanto la destrucción, deconstrucción y construcción están siempre presentes en el autor argentino tejiendo una dinámica propia y un piso de complejas relaciones. Siempre se descubren elementos mitificantes que es preciso desenmascarar, tanto en el pasado como en el presente, ya que el sistema que el filósofo critica aún se proyecta a futuro e invade permanentemente con sus "novedades" a los otros *mirando* su presente.

En el mismo ejercicio se descubren permanentemente elementos para deconstruir e incorporar. La intención, la preocupación actual del filósofo argentino, se focaliza en la construcción de la utopía factible o realizable que también la denominaremos: *Eutopía* -y mejor aún como *Isotopía* y *Anatopía*-, integrando todos los procedimientos mencionados.

De esta manera, se va tejiendo una intrincada red, una compleja realidad histórica, teniendo en cuenta estos tres procedimientos ya que es preciso, una vez superada la crítica negativa que niega la negación del sistema, no recaer nuevamente en la mitificación criticada. La movilidad de la crítica que plantea el autor se dirige a informar a la autocritica para que ésta sepa evitar la auto-mitificación de la nueva sociedad y, a su vez, esté dispuesta, escuchando la voz del otro, ha de-constructirse cuando se cierra nuevamente produciendo víctimas. Por ello, la nueva propuesta es perfectible, es histórica, es ético-política.

Por último, la política reaparece en esta etapa del autor como un ámbito primero y con intención práctica a la vez, ya que ha sido redefinida desde lo ético simétrico que tomó la posición de filosofía primera. Con esta propuesta compleja

de mimesis de ambos campos, a la vez que estos conservan la distinción disciplinaria correspondiente, Dussel pretende resolver la asimetría constitutiva del sistema de exclusión vigente.

De todas maneras, no evitaremos las observaciones, las críticas y los aportes que consideremos pertinentes realizar a la hora de plantear, desarrollar y concluir nuestra propuesta de investigación.

Dentro de esta corriente de filosofía de la liberación a la que hemos aludido, Enrique Domingo Dussel Ambrosini desarrollará la vertiente *Ética de la liberación*, para luego pasar a integrarla a una *Política de la Liberación* propiamente. De tal manera, el autor piensa aportar y contribuir, desde su línea de trabajo, para llenar un largo y gran vacío periférico latinoamericano, con pretensión de extensión e intercambio discursivo mundial. En cuanto a una ética y política situadas se refiere, siempre está articulada al pensamiento crítico filosófico e histórico.

Por último, y con respecto al trabajo original, agrego este último párrafo. Tomo esta iniciativa a raíz del proceso de corrección que hemos llevado a cabo. El trabajo ha sido corregido por mi directora de tesis, por un historiador, por el tribunal evaluador y los correctores literarios encargados de la publicación. Por mi lado lo he leído y corregido varias veces. Siempre aparecieron pequeños y nuevos errores de redacción. Como ha sido un trabajo asumido con una profunda responsabilidad me veo en la obligación de hacer una serie de salvedades para posibles errores que el lector pueda advertir. Este ha sido un trabajo concebido con la compleja idea de elaborar un pequeño y confiable compendio de lo elaborado por E. Dussel para facilitar el acceso al método planteado por el autor. Lo hemos realizado abarcando a la disciplina histórica y a las demás ciencias sociales. He ampliado el campo de lo planteado por el autor y por estas disciplinas desde la realiza-

ción de críticas que no he obviado venido el caso. De esta manera he sintetizado desde una visión analógica, 5000 años de historia mundial, 516 años de historia "americana", 40 años de trabajo del primer autor que piensa un sistema en toda la historia intelectual de "latinoamérica", 400 páginas de mi trabajo inicial del cual publicaré otros escritos. He realizado una síntesis transdisciplinaria (más allá de lo multi e interdisciplinario) en la que se pueden encontrar de manera articulada conceptos de la filosofía, arqueología, historia, antropología, ética, sociología, religión, política, economía, etc. De esta manera proporciono un método completo al alcance de una mano. Pensamos honestamente que no estamos exentos de pequeños errores gramaticales ante tamaña iniciativa, pero confiamos plenamente en la dirección de nuestro trabajo y que ésta nos permitirá corregir posible errores en el camino hacia la libertad.

A continuación comenzaremos este largo viaje o **Larga Marcha** por las entrañas de esta vertiente de pensamiento para la liberación, la misma que posee múltiples intenciones de acción, deseando que sea grato el recorrido y, a su vez y por sobre todo, esperando augurios de nuevos tiempos.

PRIMERA PARTE

Importan dos maneras de concebir el mundo.
Una salvarse sólo,
arrojar ciegamente a los demás de la balsa
y la otra,
un destino de salvarse con todos...

Armando Tejada Gómez,
Hay un Niño en la Calle.

A) Punto de partida: desmitificación, afirmación del nosotros y vosotros¹

Desde este párrafo podremos dar comienzo a un punto de partida preciso que nos permitirá vislumbrar la tarea inicial y los nudos problemáticos de E. Dussel. Este párrafo no pretende ser cristalino sino problemático. Desde aquí estableceremos un seguimiento del autor en cuanto a sus continuidades y giros, que serán expuestos durante el curso de esta investigación, tendientes a analizar matices y profundizaciones que el autor efectúa a lo largo de los escritos.

Dussel establece, desde su punto de partida, un análisis fenomenológico hermenéutico, pero comprendiendo una fenomenología-hermenéutica crítica situada. Es decir, no se va a ocupar del ideal total según la propuesta husserliana, que versaba y pretendía imponerse de la siguiente manera:

En esta sociedad total, dirigida por el *ideal*, la propia filosofía conserva su función conductora y su

¹ En este punto estamos trabajando el primer párrafo que se encuentra en, Dussel, E.: *Latinoamérica en la historia universal. Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauung*. Argentina. Chaco, Resistencia 1966. p. 11 y ss. El texto fue publicado con anterioridad en la "Revista de

peculiar *tarea infinita*; la función de la reflexión teórica, libre y universal, que **abarca también todos los ideales y el ideal total**: por tanto, el sistema de todas las normas. La filosofía tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función como rectora sobre toda la humanidad.²

Tampoco se va a ocupar de estructuras de emplazamiento (*Ge-stell*) que encontrándose en un ámbito eurocéntrico parta solamente de lo "griego", pase por lo "medieval", y supuestamente desembocase en lo "moderno", y éste llegue, a su vez, a desembocar en lo "contemporáneo". Tal éxtasis filosófico pretenderá, en un principio, ser desestructurado en su linealidad histórica, con la hipótesis de "Tberoamérica en la historia universal".

Su fundamental preocupación al desarmar este andamiaje eurocentrista, consiste en que él, lejos de otorgarnos la clarividencia de un ser propio, nos propicia un desencubrimiento de nuestro propio ser con relación a los elementos particulares que nos conforman y que no se hallan en ningún otro lado, por ejemplo: la etapa precolombina, primera *base* de la Modernidad, que hoy podemos precisar más allá de Dussel y sugerir una investigación acerca de esta tradición que data de unos veinticinco mil años de antigüedad³, mante-

Occidente" número 25 en 1965 pp. 85 a 95.

² Husserl, E.: *La filosofía como ciencia estricta*. Cap. "La filosofía en la crisis de la humanidad europea". Ed. Nova 1969, p. 159. (Esta es una conferencia que Husserl pronunció en la Asociación de la Cultura de Viena el 7 y 10 de mayo de 1935). Las palabras en negritas en todas las citas extensas y no extensas, como en las citas de las notas al pie de página que aparecen de aquí en adelante, son incorporación propia para resaltar conceptos u oraciones fundamentales.

³ Véase Berberían, E. E.; Raffino, R. A.: *Manual de Arqueología prehistórica*. 1ª Edición 1992, editado por Berberían-Raffino, 1ª reimpression, Arg. 1994, p. 109 y ss. (Material empleado en la cátedra de Prehistoria y Arqueología del profesorado de Historia, U.N.C.). Hay nuevos estudios que remontan el origen del poblamiento de América a unos cuarenta mil años.

niendo su vigencia como historia y, sobre todo, como diversidad cultural en las numerosas culturas vivas que se encuentran, que protoviven, perviven y que aún se proyectan en todo el continente, denominado hoy Latinoamérica. Otro importante elemento es la particularidad con la que se llevó a cabo la colonización, siendo el primer continente colonizado por el eurocentrismo eurocristiano en manos, interés y usura de españoles y portugueses. De esta forma, en la tesis sostenida por Dussel, el *ego conquiro* (yo conquisto apoyado por el yo rey que lo antecede) se constituye en el elemento esencial-constitutivo para la conformación de la modernidad y americanidad. Dicho *ego* precede al *ego cogito* que será su continuador.

De aquí en más, se desatará un movimiento de elementos dinamizados particularmente por la violencia cultural europea (cultura de la violencia) en interrelación con las culturas aborígenes. Estableceremos un sucinto repaso de la visión del autor hasta el presente. Luego de un largo proceso de conquista y colonización de trescientos años se decantan en las guerras de independencia criollas, el momento del liberalismo, las revoluciones socialistas-marxistas, desembocando hoy en el neoliberalismo del capitalismo salvaje con proyección a futuro. El eurocentrismo se ha edificado en una paradoja existencial permanente, y que es esencial en su constitución: sin el 'otro' jamás habría podido gestarse, es decir, se originó en la dominación del otro. Al otro lo "sabe" otro pero sólo como necesario para su acumulación primera. Al otro no lo reconoce *como otro*, ni lo respeta como un otro distinto, ni mucho menos se responsabiliza por "Él" como *persona*, por el contrario, se ve obligado a encubrir, a enmascarar el crimen de la usura, en hábitos y hábitos de utopías formales-ideales, no factibles, para establecer la "naturalidad" de una relación asimétrica entre las partes.

Este proceso eurocentrista desde que ingresó a Iberoamérica, -o *Abya Yala* en lengua *kuna*- hasta nuestros días

convive con culturas aborígenes y, también con las culturas africanas que desde la época de la conquista han ejercido una influencia que fue, es y será enorme y muy fuerte, dejando su impronta en todos los niveles de la cultura latinoamericana, como en el arte, la música, la danza, la filosofía, la política, la economía, la historia⁴ etc. Entonces, desde la política al arte y desde el arte a la económica, como a la cultura en su integridad, están influenciados por estas inter-relaciones e intra-relaciones inter-étnicas e intra-étnicas convergentes y divergentes.

No se trata aquí de pasar revista de cada uno de estos elementos, ya que no es el fin de esta investigación, sino sólo llamar la atención de la particularidad, de un mestizaje espiritual-biológico-cultural particular de América Latina. El autor ha sabido intuir esta particularidad al nombrar el concepto mestizaje, pero por su etapa muy centrada en la hermenéutica-fenomenológica, que aunque situada y crítica, ha sido excedido por esa intuición. Con esto no se desacredita al autor en absoluto, sino que se pretende ampliar y profundizar el horizonte de situacionalidad, a través de observaciones críticas situadas más acá y más allá de lo planteado por Dussel.

La opción ética que nos brinda este filósofo argentino nos posibilita acceder a un tipo de particularidades más allá de lo griego, eurocristiano y europeo; pero en colaboración con el concepto de mestizaje o mixturización, en sentido biológico-cultural no racial, podríamos profundizar dicha opción ética. Los elementos aborígenes como los africanos conforman, junto a los demás elementos presentes en Latinoamérica, una red de relaciones en una situación crítica distinta a la red de vinculaciones de cualquier otro continente y viceversa.

Esta mención de diversos elementos, aludiendo a una relación más compleja de la indicada por el autor, ha sido in-

⁴ Véase Picotti, Dina V.: *La presencia africana en nuestra identidad*. Ediciones del Sol, Bs. As. 1998.

troducida como complementaria para posibilitar un señalamiento más preciso acerca de las particularidades de América Latina y para que a su vez, sirvan de proyección comparativa para la observación crítica con respecto a los demás continentes.

En África y Asia, también en Oceanía, (aunque el autor no la menciona por atenerse demasiado a la inversión del esquema hegeliano), podemos vislumbrar desde el mestizaje, particularidades únicas previas, durante y también en algunas regiones post-europeas revolucionarias, cuando estos han sido expulsados, expulsando así también la dominación, como es el caso de Cuba o Corea del Norte. También sería todo un caso analizar el mestizaje en países como Rusia, China y Vietnam, que luego de expulsar la dominación experimentan una recaída en "lo mismo" a raíz de los embates y avance capitalista. Ambos denotarían similitudes y diferencias extremas.

Por otro lado, lo 'griego' y lo 'medieval', a través de la captura europea, conviven dentro de estos universos particulares con grados de influencia distintos. Pero dentro de este entramado complejo, dichos universos no pueden ser develados integralmente mientras se persista en las mismas hipótesis eurocéntricas. Esto se debe, a que desde la captura europea no se puede liberar a la particularidad 'griega' y 'medieval' de la distorsión eurocéntrica, para un mayor provecho de lo 'griego' y 'medieval' en otro horizonte que retematice y resituacionalice a dichos elementos. Mucho menos se accede a la historia de dichos universos a través de la propuesta eurocentrista del éxtasis en sus cuatro periodizaciones que es en lo que consistiría lo que hemos señalado aquí como la captura europea, el sujetar o el rapto, por ejemplo, "muy lejos de significar el anuncio de una comprensión de las culturas no occidentales, el evolucionismo se caracteriza por su incompreensión total"⁵. Jamás pintando la propia aldea se pin-

⁵ Leclercq, Gerard: *Antropología y colonialismo*. Edit. Alberto Corazón, Co-

tará el mundo. Hasta ahora el mayor extremo de esta ilusión es la globalización.

Después de esta larga introducción crítica veamos qué nos propone el autor para este desarme categorial.

Una de las tareas imprescindible que emprende Dussel de aquí en más es la permanente des-mitificación del sistema totalizador o de 'lo mismo' (*id autó*) y, para ello, parte de retematizar el concepto de historia y de horizonte histórico. A modo de ejemplo, lo citamos a continuación:

Conocemos algo cuando hemos conocido su contenido intencional. Comprender significa justamente abarcar lo conocido; pero para abarcar es necesario todavía previamente enmarcar lo que pretendemos conocer dentro de ciertos límites, es decir debemos delimitarlo. **Por ello el horizonte dentro del cual un ser queda definido es ya un elemento constitutivo de su entidad noética.**⁶

Más adelante y profundizando la idea expuesta en la cita anterior establece:

Esta delimitación del contenido intencional es doble; por una parte objetiva, ya que ese algo se sitúa dentro de ciertas condiciones que lo fijan concretamente, impidiéndole una absoluta universalidad, es decir, es un tal ente. Pero, sobre todo, el contenido de un ser está **subjetiva o intencionalmente** limitado dentro del mundo del que lo conoce.⁷

Con nuestras observaciones críticas hemos ampliado la delimitación del ente del que nos ocupamos y, junto con la

municación serie B, n° 28, España 1972, p. 177.

⁶ Dussel, E.: *op. cit.* p. 11.

⁷ *Op. cit.* p. 11.

develación del planteo del autor al que tenemos presente, relacionamos los contenidos para mantener una apertura con mejor provecho y mayores sugerencias.

Al concepto de periodización que expone el filósofo en las citas es importante relacionarlo con la estructura que vincula el tiempo con la subjetivación, estableciendo una relación de imposibilidad para que un sujeto histórico-cultural periodice la historia total, puesto que "el acontecer objetivo histórico es continuo, pero en su misma 'continuidad' es ininteligible"⁸ como tal. Por ello, propone el concepto de *Gestalt* como eras-etapas-épocas-momentos históricos que la historia universal impuesta por Europa no contiene de ninguna forma. Es decir, el proceso histórico se escapa, está más allá de cualquier sujeto particular, está más allá de los éxtasis temporales y espaciales que totalizan las visiones de mundo para imponerlas como una totalidad con unas pocas etapas sintéticas.

Por eso asevera que "*los que poseen el poder, entonces, tienen especial cuidado de que la periodificación del acontecer histórico nacional sea realizada de tal manera que justifique el ejercicio del gobierno por el grupo presente, como un cierto **clímax** o plenitud de un período que ellos realizan, conservan o pretenden cambiar*"⁹.

Después de haber propuestos los conceptos anteriores, Dussel establece un horizonte histórico fundamental desmitificante para luego poder proseguir desde y sobre lo particular y concreto de forma situada. Dicho horizonte se ve reflejado en la siguiente expresión:

La historia es concienzializada -hecha presente de manera efectiva en una conciencia- dentro de los causes de la periodificación. El primer límite del horizonte de la historia de un pueblo es, evidentemente, el

⁸ *Op. cit.* p. 11.

⁹ *Op. cit.* p. 12.

punto de partida, o el origen de todos los acontecimientos o circunstancias de donde, en la visión de la que estudia la historia, debe partirse para comprender lo que vendrá después.¹⁰

Esta historia no puede ser realizada ni escrita por ningún sujeto extraño a la cultura particular de la que se trata, que en este caso es Iberoamérica, pero lo mismo sucede con los demás casos mencionados. Esta historia puede ser concientizada por la intersubjetividad, no eurocéntrica sino intra e inter-étnica, de una cultura particular como Iberoamérica, que se encuentra más allá de todo paradigma eurocentrista que la quiera subsumir. Lo que los europeos han escrito sobre América en su versión eurocentrista, ha sido sólo escrita por y para los europeos como parte de su universo de prejuicios, lo que ha llevado a una tradición de consecuencias nefastas para el encubrimiento de la propia riqueza histórica-filosófica-cultural. Por ejemplo, Hegel escribía:

El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre de nuevo mundo proviene del hecho de que América y Australia no han sido conocidas hasta hace poco por los europeos. Pero no se crea que la distinción sea puramente externa. **Aquí la división es esencial.** Este mundo es nuevo no solo relativamente, sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos. No tratamos de su antigüedad geológica. **No quiero negar** al Nuevo Mundo la honra de haber emergido de las aguas al tiempo de la creación, como suele llamarse (...). **La conquista del país señaló la ruina de su cultura**, de la cual conservamos noticias, pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el es-

¹⁰ *Op. cit.* p. 12.

píritu se acercara a ella. (...) Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito. Por lo que a la raza humana se refiere, sólo quedan pocos descendientes de los primeros americanos. Han sido **exterminados** unos siete millones de hombres. Los habitantes de las islas, en las Indias occidentales, han fallecido. En general todo el mundo americano ha ido a la **ruina, desplazados** por los europeos (...) Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de **cultura superior** y más intensa. (...) Algunas costumbres han **adoptado**, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras la de beber aguardiente que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras. En América del Sur y en Méjico, los habitantes que tienen el **sentimiento** de la **independencia**, los criollos, han nacido de la mezcla con los españoles y con los portugueses. Sólo estos han podido encumbrarse al alto sentimiento y deseo de la independencia (...) Léanse en las descripciones de viajes, relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aún más frente al europeo. Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los **europeos enciendan** en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos visto en Europa, andar **sin espíritu** y casi **sin capacidad** de educación. La **inferioridad** de estos individuos se manifiesta en **todo**, incluso en la estatura. Sólo las tribus meridionales de la Patagonia son de **fuerte** naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del **salvajismo** y la **incultura**.¹¹

¹¹ Hegel, G. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Edit., Alianza,

Más que una cita extensa hemos sintetizado la posición de la visión inter-colono-cultural de Hegel a fin de suponerla en las críticas venideras. Veamos, pues, qué nos dice de África:

Lo característico en el desprecio que los negros sienten por el hombre no es tanto el desprecio a la muerte como la indiferencia por la vida. Ni el hombre tiene valor en sí, ni lo tiene la vida. La vida, en general, sólo tiene valor, por cuanto reside en el hombre un valor superior. El desprecio de la vida en el negro no es hartura de la vida, no es hastío casual, sino que la vida, en general, no tiene para el negro valor ninguno.¹²

Madrid 1997. pp. 169-172. Una visión distinta y cercana la proporciona Marx: "La manufactura, y en general el movimiento de la producción, experimentaron un auge enorme gracias a la expansión del comercio como consecuencia del descubrimiento de América y de la ruta marítima hacia las Indias Orientales. Los nuevos productos importados de estas tierras (...) las masas de oro y plata lanzadas a la circulación, hicieron cambiar totalmente la posición de unas clases con respecto a otras y asestaron un rudo golpe a la propiedad feudal de la tierra y los trabajadores (...) las expediciones de aventureros, la colonización y, sobre todo, la expansión de los mercados hacia el mercado mundial, que ahora se había vuelto posible y se iba realizando día tras día, hacían surgir una nueva fase del desarrollo histórico (...) la colonización de los países recién descubiertos sirvió de nuevo incentivo a la lucha comercial entre las naciones y le dio, por tanto, mayor extensión y mayor encono (...) la expansión del comercio sirvió para acelerar la acumulación del capital móvil (...) el comercio y la manufactura crearon la gran burguesía (...) De aquí la decadencia de los gremios... (cf. Marx, Karl: *La Ideología Alemana*. en Karl Marx: *la cuestión judía y otros textos*. Colección Obras Maestras del pensamiento contemporáneo. Edit. Planeta-Agostini, España 1994, p. 197). La superioridad europea no existía antes de la colonización, se fue constituyendo en un robo procesual y acumulativo, desde el instrumental técnico no ideado por europeos que es prácticamente casi todo a las riquezas económicas que le marcaron el ritmo y el rumbo de su expansión. Su superioridad no está aún construida y concluida sino en construcción y consecución. ¡Extraña superioridad que avanza cometiendo crímenes!

¹² Hegel, G. F.: *op. cit.* p. 190. Se recomienda leer todo el texto de Hegel,

La propuesta del autor argentino trata de desmitificar todo tipo de eurocentrismo y partir, de acuerdo a lo fundamentado, de la propia situacionalidad de manera crítica.

Dussel afirma que "de la vejez de Europa, sólo hablan los que no la conocen"¹³ y que estas ideologías guardan cierta homogeneidad en el marco europeo, pero que como un "electrón desorbitado"¹⁴ producen en América Latina ideologías separatistas de efectos negativos múltiples. La ignorancia de Hegel es de tal magnitud y desorbitación que aún hoy dificulta una lectura más o menos acorde a lo que significó el criollo en los distintos continentes, por ejemplo, en América Latina. Citamos un breve texto:

En el plano interno de nuestro país, se formó el primer gobierno patrio el 25 de mayo de 1810 en Buenos Aires. Los criollos llevaron a cabo la guerra de independencia, en la que los negros también vertieron su sangre, a lo cual le seguirá la declaración de independencia de 1816 y un proceso de transición para organizar el país, dictando la constitución nacional de 1853, y terminando el siglo XIX se consolida el Estado Nación argentino. Los criollos siguieron los modelos económicos, sociales, políticos y culturales europeos y estadounidense, al punto tal que **los pueblos aborígenes del sur y del Chaco argentino que habían permanecido libres, sin ser conquistados**, sucesivamente, fueron aniquilados unos, sometidos otros y sus tierras usurpadas en tres campañas militares: la de 1821 con Martín Rodríguez, 1835 con Juan Manuel de Rosas y en 1878 con Julio Argentino Roca. Es decir, los pueblos que no fueron sometidos por los españo-

ya que es una verdadera postal de la ignorancia, en el que se debe hacer un esfuerzo notable para considerar que todo este cúmulo de creencias y prejuicios hallan gozado alguna vez de cierto tipo de crédito.

¹³ Dussel, E.: *op. cit.* p. 17.

¹⁴ *Op. cit.* p. 17.

les, que habían permanecido libres, fueron sometidos y destruidos por los criollos continuadores de la independencia, en nombre del progreso y la civilización, que justificaba y redimía a sus autores de todos esos crímenes, al igual que los españoles.¹⁵

La conciencia mítica también es propia del hombre moderno, afirma Dussel, y basándose en Ernest Cassirer y su obra *El mito del Estado*, sostiene que las sociedades modernas realizan su propia mitificación sin tener conciencia de esta, ya que “mitificar en la ciencia histórica, es fijar límites otorgándole un valor absoluto, y, por ello mismo, desvalorizando lo anterior o simplemente negándolo”¹⁶. Por ejemplo, en su pretensión, fantasía y locura de intentar encarnar un espíritu universal opresor hegemónico en un inevitable particular, el mitificador del que hablamos ha sabido escribir que:

La historia universal filosófica entronca con esta última especie de historia, [se refiere a la historia del derecho romano de Hugo, y alemán de Eichhorn]¹⁷, por cuanto su punto de vista es universal, no particular, no destacado en sentido abstracto, prescindiendo de los demás puntos de vista. Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, **el guía de los pueblos y del mundo. Aquí vamos a conocer su curso.** El punto de vista de la historia universal filosófica no es abstracta, sino concreta y absolutamente presente.

¹⁵ Bauer Francisco: *Acto de conmemoración del 25 de mayo de 1810*. Leído en el acto del 25 de mayo de 2006 en el CENMA 70, además de ser material interno del seminario *Eurocentrismo y Ciencias Sociales* dictado en el 1º cuatrimestre en la Esc. de Historia U.N.C. 2006, Trabajo inédito pp. 2-3.

¹⁶ Dussel, E.: *op. cit.* p. 12.

¹⁷ El agregado contenido entre corchetes nos corresponde por considerarlo conveniente para un posible rastreo si fuere necesario.

Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado.¹⁸

Del concepto de mitificación y de su paradigmático caso, podemos pasar al concepto de desmitificación según Dussel:

Desmitificar en historia es destruir los *particularismos* que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que le limitan; y que, en último término, no es otro que la Historia Universal -que pasando por la prehistoria y la paleontología se entronca con la temporalidad cósmica-.¹⁹

Los particularismos a los que se refiere Dussel son justamente los caracteres absolutos que otorgan a lo largo de la historia diferentes casos-marcos de mitificación, totalización, con fines hegemónicos y que llevan al encubrimiento de las diferentes particularidades culturales que caen presa y son capturadas por esa trama. Hasta la identidad intrínseca del mitificador dentro de estos marcos se confunde, llegando a concebirse como pura²⁰. Así se cae en el encubrimiento sin reconocer el enorme mestizaje que lo rodea e incluso lo constituye, no desde lo griegos solamente, sino desde tiempos paleontológicos y arqueológicos. La ignorancia puede ser iluminada con nuevos conocimientos y en esto estamos todos de acuerdo, pero la ignorancia es totalmente nefasta, cuando desde ella se fundamenta un mundo de la praxis y sobre todo,

¹⁸ Hegel, G. F.: *op. cit.* p. 160.

¹⁹ Dussel, E.: *op. cit.* p. 13.

²⁰ “En la naturaleza europea no se destaca, pues, ningún tipo singular, como en los que se destacan en los demás continentes. Por eso el hombre europeo es el más universal” (En Hegel, G. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p.199).

con un plus de carga, cuando esa praxis pretende *intencionalmente* ser hegemónica, dominadora y opresora, mítica o todo poderosa, eterna y absoluta.

La auténtica comprensión de una cultura sólo puede ser llevada a cabo en el marco de su situacionalidad propia y libre, no desde una situacionalidad impuesta. Entonces para Dussel, desde la comprensión auténtica se amplía el horizonte de la Historia Universal en un sentido que es inclusivista y no exclusor, como acontece en las versiones mitificadoras que acabamos de analizar. La Historia Universal incluye, para Dussel, a lo *Otros* como fundamentales en la constitución propia de la Historia. Para el argentino, la modernidad, lejos de posibilitarles una existencia libre y una comprensión auténtica a los *Otros*, se ha edificado sobre ellos para establecerse, condenando a la diversidad cultural a la opresión, a la pobreza, al agravio, etc. Sito a continuación: “la historia de la expansión del mundo occidental ha estado marcada por una desmoralización de la personalidad humana y por la desintegración de los derechos del hombre entre los pueblos sobre los que fue establecida esta hegemonía”.²¹

Casi con carácter de denuncia, expresa Dussel, que por más que narremos hechos heroicos para ‘explicar’ la constitución histórica de un pueblo y significar lo que este es, y que estos a su vez influyan en los sentimientos de la gente siendo “plenamente” movilizadores, es todo ello en la misma proporción **mitificador**.

Por ejemplo:

Cuando el centro y el norte de Europa estaban aún incultos, encontró aquí su asiento el espíritu universal. Las comarcas del norte de los Alpes pueden, a su vez, dividirse en dos partes; la parte occidental, con Alemania, Francia, Dinamarca, Escandinavia es el co-

²¹ Leclercq, G.: *op. cit.* p. 177.

razón de Europa, el mundo descubierto por Julio César. Esta **hazaña** histórica de César, de haber inaugurado aquí la relación con la historia universal, constituye la **hazaña viril**; del mismo modo que la **hazaña juvenil** es la que llevó a cabo Alejandro Magno, incorporando el Asia anterior al Occidente. Pero Alejandro, en su **empresa** de encumbrar Oriente a la vida griega, no tuvo el **éxito** que tuvo César en la suya. La obra de Alejandro fue, sin duda, **efímera**; sin embargo, la relación, el **vínculo** por él creado entre Oriente y Occidente fue luego la base de donde nacieron para Occidente **grandes** comienzos de la historia universal. Así, pues, la **hazaña** de Alejandro es en su contenido la **más grande** y la **más bella** para la imaginación; **pero** en sus consecuencias le sucedió lo que le sucede al ideal, y es que desapareció en seguida.²²

Antes de la profesionalización de la historia como ciencia -y también durante pero dentro de otros marcos políticos mitificadores- esta siempre se ha escrito y enseñado a los niños²³ en esquemas comparativos y heroicos con apariencia de elocuencia y objetividad. La ética negativa que contiene solamente la conciencia hegeliana no le permite

²² Hegel, G. F.: *op. cit.* p. 198.

²³ Con respecto a este tema véase por ejemplo Ferro, Marc: *Como se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*. Colección Popular. Edit. Fondo de Cultura Económica, México 1993. En donde se cuenta una historia moralista e idealista, una historia tradicional basada en la narración, fechas y proezas etc. donde hay buenos y malos, vencedores y vencidos. Dicha narración se realiza desde una visión filosófica dualista y en la misma medida mitificante. M. Ferro se ocupa de desmitificar la Historia Blanca de los EEUU propuesta como una Historia objetiva, lo que resulta ser lo más subjetivo que se pueda encontrar por el alto grado del componente tergiversador del rico mundo “negro”. En fin, como en el esquema de Hegel, se trata de diferentes esquemas de *lo mismo*, en algún sentido, a raíz del componente hegemónico, es decir, se trata de esquemas eurocéntricos en el historizar y en el filosofar.

distinguir al interior de lo que relata ni siquiera en dos proyectos particulares bien diferenciados, el primero (Julio Cesar) imperialista; el segundo, con sus límites, pero no-imperialista.

Prosiguiendo, desde el conjunto de la reflexión podemos aseverar que por la influencia de esquemas de este tipo es que Dussel, ensayando una crítica a lo local, afirma que criollos-liberales parten de 1808-1850 resaltando el periodo independentista; que el capitalismo nacional y político oligárquico intelectual-positivista da la espalda al pasado hispánico; y que el sentido mítico que estos poseen no puede ser sino el de la "Independencia" negando el pasado colonial a la España y su cristianismo y negando, sobre todo, a lo prehispánico.

Otros, pretenden ampliar el horizonte y parten del siglo XVI, con la colonización, pero tienen problemas para integrar el periodo precolombino y el siglo XIX y fundamentalmente el presente revolucionario, dice Dussel, a fines de la década del sesenta y comienzo de la década del setenta. Para los colonialistas o hispanistas, la hazaña o proeza épica es la de Colón-Hernán Cortés-Pizarro o, con otra nacionalidad, Vazco Da Gama llegando a la isla de Mozambique en 1498. Sostiene Dussel que no harán referencia a Fidel Castro ni a Rivadavia, sino a Fernando e Isabel, Carlos o Felipe. No perdamos de vista que "...es el siglo de oro! En lo que tiene de oro objetivo que es mucho y de mítico"²⁴, como anuncio de un esplendor sin fin a través de meras pasiones, que como tales no alcanzan a discernir en *la misma* época de su "plenitud", *su* decadencia.

El hispanista negará la Europa anglicana-protestante o francesa. El revolucionario, precisando lo afirmado por Dussel, también tuvo problemas de negación e integración, pero ciertamente que desde un paradigma no colonizador capita-

²⁴ Dussel, E.: *op. cit.* p. 14.

lista, sino subjetivo-liberador socialista con residuos eurocéntricos. El revolucionario, a raíz de su conciencia atea y sin prever una forma de integración adecuada con lo religioso, se enfrentó por ejemplo con el cristiano, sin distinguir entre iglesia-institución y pueblo cristiano a liberarse. Algo similar sucedió con el africano y su mundo espiritual, como con el *ab-origen*. El problema del socialismo no consistía en la posibilidad de su existencia en sí, si no en remitir la solución del capitalismo sólo a esta opción socialista, lo que implicaba consciente-inconscientemente que muchas *otras* opciones quedarán afuera si no se adaptaban sucesivamente al socialismo como único marco opcional. El electrón desorbitado tiene su contenido mestizo a desentrañar, pero la época, presa de una dominación creciente, no madura para intercomunicarlo, más allá de los separatismos.

Por último, Dussel se va a ocupar del movimiento indigenista. Pero éste es tal vez uno de los temas en el cual el autor tiene más problemas, considerándolo valioso aunque incurriendo en una serie de errores y contradicciones. Primero sostiene: "el habitante de la América no anglosajona no es el indio sino el mestizo"²⁵. Aquí el autor no está vislumbrando la distinción de Darcy Ribeiro²⁶ entre *Pueblo Testimonio* y *Pueblo Nuevo*, de la cual podemos deducir la protovida y pervivencia de los *pueblos testimonios* (originarios), numerosos en el tiempo en el que escribe Dussel, y hoy también, no sólo en Latinoamérica sino a nivel planetario, incluso en Oceanía que no fue integrada por el autor hasta su actualidad. El pueblo nuevo, en cambio, se conforma con un componente mestizo intrínseco con respecto a su gestación en el cruce interétnico a partir de la intromisión del colonizador en la diversidad cultural, como ya dijimos, no sólo a nivel local sino planetaria-

²⁵ *Op. cit.* p. 16.

²⁶ Véase Ribeiro D.: *Configuraciones Histórico culturales americanas*. Edit. Arca, Montevideo 1972, p. 25 ss. y 33 ss.

mente. En segundo lugar, alude al concepto de mestizaje que incluye una extrema complejidad, mereciendo un trabajo aparte, pero que no lo desarrolla y sólo lo nombra al pasar.

En tercer lugar, nos parece que incurre en un error eurocentrista, sumado a la aseveración anterior, cuando afirma: "eso no significa que debe destruirse o negarse el pasado Indio, muy por el contrario, significa que debe tenerse en cuenta e **integrarlo** en la cultura moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica; en la Sociedad latinoamericana por el mestizaje"²⁷. Esta visión que expresa Dussel será en parte subsanada muchos más adelante, en sus obras tardías, con su concepto de *Trans-modernidad* donde el Otro aparece vislumbrado de mejor manera, pero con el continuo de una irresolución de la categoría de mestizaje y de técnica en diversas dimensiones. Decimos "en parte", porque hasta sus últimas obras, de acuerdo a lo investigado, sigue sin realizar un estudio serio acerca del mestizaje y porque por su preocupación en fundamentar un *sistema b inclusivista* aún sigue con un optimismo demasiado ilustrado-romántico acerca de la función que le otorga a la técnica o que la técnica debería cumplir, perdiendo de vista, a lo largo de su obra, la real relación que la cultura aborígen tiene con la naturaleza. Mediar la relación de la cultura con la naturaleza a través de la técnica equivale, para el aborígen, a la muerte de la cultura milenaria y a la muerte de la naturaleza, "sencillamente" por que la técnica, aunque idolatrizada y todo poderosa para que el hombre descansa en ella, no sabe de *rituales sagrados* que cuidan a la naturaleza, como ésta, a su vez, cuida y da sustento a las culturas posibilitando, a su vez, la producción de la misma técnica, pero no para ser sustituida por ella.

Dussel incurre en este error porque no ha sabido ver a esta historia sino en términos dualistas, claro que desde el valioso trabajo de invertir el dualismo sustancial ontológico ne-

²⁷ Dussel, E.: *op. cit.* p. 16.

gativo que niega al otro, poniendo al otro, esta vez, luego de la deconstrucción, en su etapa constructiva, como positivo real constitutivo de la realidad histórica. Pero en este caso es una otredad que recae en lo ideal y que debe ser reconstruida y no afirmada ni posibilitada como *tal*. No ha advertido que el *ab-origen* (el originario del lugar), aún existente con su pasado remoto más allá de la colonización, con plena memoria del caudal de conocimientos propios, con presente y futuro, no concibe la realidad de forma dualista, como si lo hace Dussel en su visión de la técnica. A raíz de ello, los aborígenes no plantean desde su subjetividad y la técnica una organización universal del planeta, sino más bien bregan desde su etnicidad por una integración de las distintas constelaciones culturales.

Es un acierto en el análisis de Dussel criticar la posición extrema de un sector del indigenismo que afirma el pasado precolombino y niega todo presente hispánico y actual, lo que para el autor argentino no permitiría integrar una Historia Universal en confluencia de los distintos elementos, aunque al filósofo se le diluyan muchos elementos claros y distintos, como el aborígenismo que hemos mencionado, así como el *afroaborígenismo*, el *indigenoeuropeísmo*, el *euroaborígenismo*, el *euroafricanismo*, el *indoafroeuropéismo*²⁸, entre otros.

En el relieve propio de América Ibérica, tanto hispanistas como liberales y marxistas, serán asumidos en una visión que pretende integrarlas, trascenderlas. El autor afirma

²⁸ Proponemos estos neologismos ya que aportan relaciones interétnicas que nos permiten visualizar con más precisión las particularidades de la cultura, aportando una diversidad de elementos con diferentes vinculaciones en lo que hace a lo filosófico, histórico, político, económico, artístico, musical, gastronómico etc. Ello nos da la visión de una riqueza no solo pasada, sino actual y actuante que debe ser tenida en cuenta a la hora de generar una propuesta seria de inclusión, basándose en lo concreto, y no en repetir viejos esquemas o a la inversión de viejos esquemas reducidos a la abstracción que terminan dejando fuera a los elementos vivos y a sus portadores.

que esta visión, en este momento particular es la "*Aufhebung*, la asimilación y superación de la contradicción aparente por positiva subsunción ya que descubre el *phylum* mismo de la evolución"²⁹. Es clarividente el intento de propuesta de Dussel, incluso para el marxista al cual se dirige con confianza y apremio, ya que el filósofo no reniega, sino afirma y defiende el momento revolucionario. Es también clara la propuesta y la observación, porque el marxista dogmático ha chocado con este elemento de negación cultural al oponerse en general por ejemplo al cristianismo del pueblo a revolucionar³⁰, entre otras cosas.

Este dogmatismo también ha negado, como dijimos, cierto africanismo y, sobre todo, el indigenismo-aborigenismo si no se adaptaba a sus ideas, como ha sucedido, en general, en la corta historia que lleva presente en América Latina, por considerarla como un estadio inferior de la conciencia plenamente revolucionaria. Como aporte a dichos estudios, señalamos también que ha ignorado que la primera revolución de América Latina se llevó a cabo durante todo el siglo XVII y concluyó en 1804, con los esclavos negros, en Haití. Revolución realizada desde el *Vudú* o *Vodú*, como cultura distinta. Esta *praxis* se llevó a cabo desde la propia cultura africana, no desde el ideario europeo romántico de ese momento.

Hoy podemos establecer una relación entre el concepto de trabajo vivo y lo acontecido históricamente en Haití, ya que desde el trabajo vivo con propio asidero cultural es que se lleva a cabo el proceso revolucionario negro. Dichos conceptos, como los de trabajo vivo, *praxis* y otros, Marx los desarrolló extensamente pero con el sentido propio de su cultura,

²⁹ *Op. cit.* p. 16.

³⁰ Aquí propone como tarea del filósofo crítico, "el retroceder incluso hasta la Edad Media, la comunidad primitiva cristiana en choque contra el imperio, el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita, desde los acadios hasta el Islam" (*Op. cit.* p. 15).

así también como con la posibilidad de apertura a otros sentidos culturales que los marxistas dogmáticos no han sabido respetar ni desarrollar. Es responsabilidad de los continuadores, el análisis y profundización la tradición o línea de investigación-acción y revolución, en lugar de cerrarse a limitados dogmatismos.

A propósito dice Dussel, aún ignorando la trascendencia del hecho haitiano de 1804:

No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios que son contrarios sólo en la parcial mirada del que ha quedado como aislado en el estrecho horizonte de su Gestalt (momento histórico), en mayor o menor medida artificial, sino más bien asumirlo en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa inapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente.³¹

De esta manera Dussel, con fecundos errores en el camino, se ha pretendido orientar a concebir una universalidad futura, ya que la Historia de América Ibérica se muestra heterogénea, invertebrada, a raíz de las sucesivas afectaciones extranjeras. Influencias, como dice A. A. Roig, de los diferentes *sujetos hegemónicos*³², por lo cual se va constituyendo, por acción-reacción, una civilización y cultura latinoamericana, sostiene Dussel. Por este trabajo es que América Latina puede encaminarse a una unidad futura.

Para Dussel, la unidad es posible como futuro factible desde la posición ética del otro. El otro es, por ahora, oprimido. La nueva unidad lo integraría como no oprimido y

³¹ *Op. cit.* p. 16.

³² Véase cap. II "La historia del nosotros y de lo nuestro", en Roig, A. A.: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica, México 1981.

simétrico en la relación sujeto-sujeto. La unidad, en cambio, para Roig es siempre referencial, al estar develando momentos de la dialéctica, al parecer interminables, en el que un sujeto pasa a afirmarse por encima de otro sujeto. Para Roig, es una dinámica empírica histórica propia (empiricidad) que es previa a la experiencia de los mismos sujetos “como a los universales que la hacen posible”³³; pero en esto Roig permanece sin plantearse la opción de trascender dicha dialecticidad, lo que Dussel sí pretende plantear, en su versión, a través de una *analecticidad*.

La analecticidad permite una apertura al *otro como otro* para un momento futuro factible de integración más allá de la afirmación de un nosotros limitado y de un cierre aún mayor en algún momento sucesivo y que deje fuera, por ejemplo, a un *vosotros*. Con todo ello, el autor pretende una dinámica distinta y una visión de mayor amplitud para la inclusión del nosotros y el *vosotros*³⁴ simultáneamente y no para la exclusión de

³³ Roig, A. A: *op. cit.* p. 274, Véase cap. XV “Empiricidad, circunstancia y estructura axiológica del discurso”.

³⁴ En un pequeño escrito, Dussel sostiene que el ‘Yo’ con su solipsismo excluye al ‘tú’, por lo que dicho solipsismo ha sido superado por Apel en el ‘nosotros’. Ahora este nosotros, puede también, y de echo lo hace, dice el autor, excluir al *vosotros*. Se quiere significar con ello que el nosotros puede, argumentando en una ‘comunidad de comunicación real’, fundar hermenéutica, trascendental, u ontológicamente sobre ‘lo mismo’ aunque en el nivel *óntico* puedan sucederse ‘diferencias’ desde un acuerdo a otro dentro de ‘lo mismo’, o desde un ‘*consensus*’ a otro dentro de ‘lo mismo’. También puede ser impuesto, dice Dussel, citando a Gramsci, por un determinado poder característico de un bloque histórico. Entonces señala el filósofo argentino que “lo esencial (...) para una *Filosofía de la Liberación*, no es el ‘yo’ o el ‘nosotros’ (aún como ‘comunidad de comunicación’), o la ‘sociedad abierta’ que de hecho puede cerrarse en una totalización totalitaria de la totalidad, en *su* ‘lo público (*Oeffentlichkeit*)’ burocratizado, sino el ‘tú’, el ‘vosotros’, ‘el Otro’ de toda ‘comunidad de comunicación’ la exterioridad trascendental a toda comunidad y ontología; trans-ontológica...” (véase parágrafo 4.1. “El otro silenciado y excluido: el que está más allá de la comunidad de comunicación” en Dussel, E.: *Fundamentación*

alguna parte.

Ambos análisis se complementan y se enriquecen en la medida que puedan articularse adecuadamente, haciendo visible los propios límites, para no incurrir en el error de dialogar desde el propio límite no advertido, porque será desde allí donde se marcará el límite del otro, lo que no será más que la extensión del propio límite en el otro. Desde una actitud colonizadora sabemos las consecuencias que acarrea hacer este tipo de transferencias. Desde una visión crítica a la colonización deben ser tenidos en cuenta estos aspectos metodológicos, de modo que realicen aportes para el proyecto de integración.

El momento en el que fue escrito este análisis dusseliano es particular y el siguiente modo deja constancia de su preocupación:

Una visión que integre verticalmente -desde el pasado remoto- y horizontal -en un contexto mundial-, la historia de América Ibérica no existe hasta el presente. Mientras no exista, será muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la Historia Universal (...) sin dicha conciencia la conducción misma de la historia, -tarea del político, del científico, etc.-, se torna problemática. Brilla la desorientación en muchos aspectos en América Latina.³⁵

Para ir concluyendo, Dussel sostiene que es necesario descubrir el lugar que le toca a América en la representación de la Evolución de la Humanidad. No se trata de una nueva posición etnocentrista, por eso plantea otro concepto de Historia Universal donde se pueda apreciar y vislumbrar la his-

de la ética y filosofía de la liberación. Siglo XXI, México 1992, pp. 72-73). Este tipo de metafísica es la que el autor ha denominado, desde Lévinas, como “alteridad meta-física del otro” (*op. cit.* p. 73). Este tema lo desarrollaremos más adelante.

³⁵ Dussel, E.: *op. cit.* p. 17.

toría particular y no a la inversa, como sucede en Hegel donde un particular lleva a cabo el desarrollo universal, a esto Dussel lo denomina falacia desarrollista, lo que será tratado más adelante. Con este concepto distinto de Historia Universal, Dussel sostiene que por comprensión auténtica y por convergencia se va confluyendo hacia una "civilización" universal, lo que podemos ver reflejado en su concepto de universalidad analógica que también será expuesto posteriormente en este trabajo.

Ha existido una América pre-hispánica que fue devastada, desorganizada, parcialmente asumida y subsumida negativamente en la América hispánica. También ésta fue desquiciada y parcialmente asumida en la América Latina emancipada y dividida en naciones, con una representación formal más que real, ya que en más de un caso, a lo largo del tiempo, garantizó y justificó el desarrollo asimétrico de cada nación. Luego, cada uno de los elementos culturales aludidos se encuentran presentes en la actualidad en un constante proceso de re-organización y de vinculación, en convergencia y divergencia. Estos elementos constantemente sometidos a la dominación pretenden ser y son castrados permanentemente.

¿Qué posición le compete al filósofo, al intelectual, en esta vasta tarea de construcción? Escribe Dussel, con tinte fenomenológico-hermenéutico: "el filósofo busca los fundamentos últimos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano (...) debe explicar la estructura intencional, el núcleo mítico-ontológico"³⁶ y, más adelante, -nos dice-: "toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes"³⁷. La tarea se debe emprender, dice, desde un "pasado milenario superando

³⁶ Cf. *op. cit.* p. 15.

³⁷ *Op. cit.* p. 18.

los pretendidos límites míticos (impuestos) y opuestos, vislumbrando vital y constructivamente un futuro que signifique estructurar en América Latina los beneficios de la civilización técnica (...) siendo nosotros mismos"³⁸.

De esta forma el autor ha subsumido positivamente, luego de la des-trucción de la mitificación hegeliana, el análisis hermenéutico-fenomenológico para de-construirlo y situarlo en la propia historia. Desde la precisión y los aportes que hemos realizado, vislumbramos una pluralidad de *nosotros* y *vosotros* que integran esta cultura tan heterogénea como la latinoamericana y la de *Abya Yala* en conjunción con la afro-americana. Sostenemos que es imprescindible tener en cuenta cada uno de estos elementos para las formulaciones de propuestas serias, en cuanto a la inclusión y a la tolerancia.

Continuando con esta etapa destructiva del autor, como punto de partida histórico, en donde lleva a cabo un proceso de desmitificación y afirmación del 'nosotros' y con posterioridad de un "vosotros", pasaremos a una profundización filosófica de esta fase, en donde además intentará subsumir, según su criterio, lo mejor de los marcos teóricos heredados, siempre bajo una crítica eurocéntrica permanente, articulando el nivel histórico (óntico) y el filosófico (ontológico). Dicho proceso se orientará sucesivamente hacia una trans-ontología (meta-física de la alteridad y analogía histórica para un *sistema b*) y, posteriormente, a una trans-moderidad (en cuanto a su arquitectónica política para dicho sistema inclusivista) como un momento edificante de su propuesta, que tendremos en cuenta como el tercer momento de la etapa constructiva que anunciamos en la introducción del trabajo y que desarrollaremos en la segunda parte de esta investigación.

³⁸ Cf. *op. cit.* p. 18.

B) Crítica a la modernidad como totalidad subjetiva desde la meta-física de la alteridad

Enrique Dussel desde su análisis destructivo-deconstructivo con tendencia hacia una construcción ético-filosófica pretende revisar la historia de la filosofía. En cuanto a la edad moderna, dando un paso adelante del *Ego Rex-ego conquiro*, sostiene que a partir de Descartes la Modernidad es una ontología de la TOTALIDAD³⁹, pero que contiene implícito, intrínseco y subsumido negativamente una metafísica de la alteridad, ya que en el camino entre los griegos y los modernos se encuentra el cruce de otra experiencia.

Esta modernidad que niega al Otro, a la alteridad absoluta y radical, es decir, a lo absolutamente Otro como es el Dios del medioevo, lo hace posicionándose en el *ego* y encas-trándose fijamente en él. Dussel, sentenciando dicho proceso, afirma que “al quedarse la Modernidad en el *ego* lo más grave no es que se quede sin Dios, sino que se instituya él mismo (el *ego*) como TOTALIDAD”⁴⁰.

El autor, continuando con el análisis, sostiene que en el *ego cogito* cartesiano, aunque haya una idea de Dios, “el hombre se queda solo como un *ego* solipista, y ahora en lugar de llamar al ser *fysis*, se llama a ese ser lo constituido desde, por y en el *ego*, de tal manera que ya no es una totalidad física, sino una totalidad egótica, UN SUJETO”⁴¹. Así se da el comienzo

³⁹ Las palabras escritas completamente en mayúscula en el texto de este punto es una incorporación nuestra por considerarlas palabras claves, ya que el autor no emplea una distinción notoria para referirse a ellas. Hemos optado por esta forma para distinguir esta crítica filosófica de los señalamientos en negritas del primer punto que aluden más a lo histórico. Son palabras claves que tejerán todo el texto del Dussel.

⁴⁰ Cf. Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación*. Apéndice IV. Ed. Sígueme, Salamanca 1974. p.265. El agregado entre corchetes al interior de la cita es una aclaración propia que consideramos pertinente.

⁴¹ *Op. cit.* p. 265.

a un “cogito-centrismo o sujeto-centrismo epistemológica-mente constituido”⁴². Queda de esta manera constituido de forma completa en su ontología el hombre moderno, el que primero se iniciara, según el pensador, en el *ego conquiro* (el yo conquisto del momento inicial de la colonización de América) y el que luego se seguirá sutilizando cada vez más hasta llegar a esta era de la técnica y la globalización.

Para profundizar la concepción ántropo-filosófica crítica⁴³ con respecto al *ego*, el propio autor nos comenta que “El sujeto es el que constituye el ser de las cosas; y el *ego cogito* es el comienzo del *ich denke* de Kant y el *ich arbeit* de Marx, un *homo faber*, una diferencia en el tiempo, pero, en realidad ‘lo mismo’⁴⁴, *ego-centrismo* o relación cerrada.

Es importante destacar aquí, sin hacer una apología del autor ni ocultar sus errores, que a esta lectura de Marx la lleva a cabo en una etapa aún demasiada hermeneútica⁴⁵, aunque con una hermenéutica crítica de la hermenéutica eurocen-

⁴² Lo hemos desarrollado en otro trabajo de nuestra autoría, Bauer, Carlos F.: “*Analéctica: un modelo de resistencia hacia una praxis de liberación para el desarrollo humano y la inclusión social*”. En Michelini, Dorando J.; Wester, Jutta H.; Chiappe, Armando; Romero, Eduardo O. (Eds.): *Desarrollo y equidad*. X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias Río IV, 2 al 4 de Nov. De 2005. Ediciones del ICALA. p. 595.

⁴³ Escribe Dussel en una obra temprana “el orden ontológico (...) funda todo otro orden mundano y con ello la historia antropológica es la base de toda la historia” (*Lecciones de introducción a la filosofía, de antropología filosófica*. Inédito inconcluso. Mendoza 1968), claro que aún Dussel, demasiado inmerso en la Hermenéutica, no advierte con claridad que se está refiriendo sólo a toda la historia eurocentrista con base antropológica solipista.

⁴⁴ Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación*. Apéndice IV. Ed. Sígueme, Salamanca 1974. p.265.

⁴⁵ La etapa hermenéutica crítica está integrada por obras escritas desde su primer regreso a la Argentina en 1966, con un escrito como *Latinoamérica en la historia universal...* y en su regreso definitivo entre 1968 y 1969 ya que entre el 1966 y el 1968 regresa a Europa para la defensa de su tesis doctoral en la Sorbona. Integran dicha etapa las siguientes obras: *Latinoamé-*

trista. La intención del autor es criticar incluso el eurocentrismo en Marx, lo que a Dussel le permitirá seguir avanzando en el planteo ético-filosófico hacia una alteridad de mayor variedad a la que arriba Marx y sobre todo el marxismo ortodoxo de su tiempo de cerrado dogmatismo.

Más adelante, cuando emprende los estudios sobre Marx, va a descubrir que coinciden con éste en cuanto a la posibilidad de alteridad que implica reconocer a otros. En el caso de Marx, al proletario (esto lo vislumbrará no como un 'lo mismo' más, sino como otro alterativo a 'lo mismo' kantiano-hegeliano). Lo que en definitiva le critica al marxismo, con el error de no distinguirlo debidamente de Marx, es su ortodo-

rica en la historia universal (1966), *Lecciones de introducción a la filosofía, de Antropología filosófica inédito-inconcluso* (1968), *El humanismo semita* (1969), *América Latina y conciencia cristiana* (1970), *América Latina dependencia y liberación* (1973), *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974), *El humanismo hebreico* (1975), *Para una destrucción de la historia de la ética*, esta obra llega sólo hasta el nivel ontológico que tendrá continuidad en cuanto a la crítica de dicho nivel y a la formulación de un nuevo momento en la obra que sigue en V tomos, *Para una ética de la liberación I 1973 - II 1973 y Filosofía ética latinoamericana III 1977 - IV 1979 y V 1980* (si bien estos tres tomos III, IV, V son escritos durante el giro marxista no constituyen por ello la segunda constructividad como tal. Es un momento preparatorio y de despegue hacia la ética propiamente), *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana* (1975), *Filosofía de la liberación* en su primera edición de 1976 y en la quinta edición de 1996 que aunque no tenga muchos cambios con respecto a la primera y anteriores ediciones representa un momento que el filósofo ha querido conservar, como dice el autor en la p. 11 de las palabras preliminares de la obra *F. de la L.* de 1996 "Mis obras recientes, y una Ética de la liberación en preparación, subsumen el paradigma de la conciencia expresada en esta obra desde un paradigma lingüístico, pragmático, con más clara conciencia de la materialidad y la criticidad". Con todo ello pretendemos señalar que es notorio el giro que Dussel experimenta luego de la década de 1960 y desde el exilio en 1975 y precisamente en 1976, donde comienza en México sus lecturas sistemáticas sobre Marx, quién le brindará contenido orgánico dialéctico crítico a su marco hermenéutico-crítico. Por ello su libro *Filosofía de la Liberación* en su quinta edición permanece casi sin cambios, porque el autor ha preferido preservarla como expresión de un momento filosófico e histórico que a su vez guarda rela-

xia al ontologizar un sujeto alterativo que en realidad no es ontologizable. A Marx le critica, podemos decir desde la actualidad de Dussel, su momento previo a la *Cuestión de Irlanda*, donde no concibe otro sujeto revolucionario más que el proletariado. Dussel, luego reconocerá, que Marx deja abierto una brecha metafísica e histórica a la alteridad donde comienza a descubrir otros sujetos posibles (por ejemplo el campesinado) con una continua y excelente desfeticización del capital que es como inicia su filosofía y la concluye, sumando luego la propuesta concreta del socialismo científico. Igualmente para Dussel había hecho demasiado hincapié en un sólo sujeto portador privilegiado de la conciencia revolucionaria y actor principal de la revolución, que luego la Historia se encargaría de desmitificar y que para el filósofo argentino es preciso ampliar y entriquecer, en cuanto a historia y a sujetos de cambios posibles.

El problema que se manifiesta en Dussel es haber llevado a cabo una lectura sobre Marx exclusivamente desde la hermenéutica y la fenomenología, no accediendo a Marx desde la dialéctica que este autor había elaborado. El estudio que, con posterioridad emprenderá sobre Marx, pretenderá ser llevado a cabo desde su propio método dialéctico para enmendar algunos desfases y reelaborar incluso toda su propuesta y filosofía ética⁴⁶.

Continuando con el tratamiento antropológico del tema situado todavía en 1974, el pensador argentino sostiene que tanto el *ich denke* (yo conozco) que constituye la idea como el *ich arbeit* (yo trabajo) que constituye el objeto cultural con valor económico. También son momentos de una historia en cuyo centro se encuentra Hegel. "En Hegel se da la plenitud de la TOTALIZACIÓN moderna. El ser es el saber y la totalidad

ción con el momento que sigue, el definitivo, ya que definió muchos puntos y adelantó otros, que se consolidarán, perfeccionarán y renovarán desde las lecturas de Marx.

⁴⁶ Tema que hemos desarrollado en lo que denominamos "Giro o viraje

es el absoluto"⁴⁷, un absoluto que no puede ser considerado sino como sujeto. Desde Hegel se da lugar al "Sujeto-centrismo epistemológica y ahora sistemáticamente constituido"⁴⁸; donde todo lo racional es real y viceversa, y en donde no hay nada "fuera" del sistema.

Recordemos que estas consideraciones con respecto al *ich arbeit* son previas a su giro marxista como hemos señalado, ya que luego de este giro el 'yo trabajo' deja de ser interpretado exclusivamente como un solipsismo más para pasar a la categoría comunal del *trabajo vivo* propia de Marx, que será un rasgo principal y fundamental de alteridad como exterioridad a toda totalidad totalizada y que Dussel la asume de lleno, a dicha totalidad, con un sentido de transformación para su filosofía ética y política crítica.

Dussel, apoyándose en otro gran crítico del *cogito-centrismo*⁴⁹ europeo, nos dice que quien ha develado muy bien este absoluto cerrado como resultado del sistema es Nietzsche en un TODO ES UNO. Si todo es uno, el único movimiento posible es el eterno retorno de lo igual o de 'lo mismo' (*id autó*). Según Dussel, Nietzsche experimenta esta totalidad como movida por una VOLUNTAD DE PODER que equivaldría a la muerte de dios o los dioses. "El resultado es una

marxista" expuesto en la segunda parte de este trabajo con el fin de lograr una visión articulada de este elemento imprescindible en Dussel.

⁴⁷ *Op. cit.* Apéndice IV, p. 265.

⁴⁸ Desarrollado en trabajo de nuestra autoría; Bauer, Carlos F.: *Analéctica: un modelo de resistencia hacia una praxis de liberación para el desarrollo humano y la inclusión social*. En Michelini, Dorando J.; Wester, Jutta H.; Chiappe, Armando; Romero, Eduardo O. (Eds.): Desarrollo y equidad. X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias Río IV, 2 al 4 de Nov. De 2005. Ediciones del ICALA. p. 595.

⁴⁹ Proponemos el término cogito-centrismo más que logocentrismo como hace el autor, ya que, de esta forma, nos permite particularizar, aún, con más precisión, el proceso epistemológico propio de la modernidad como tal. Será desde ese *ego cogito* que se llevará a cabo todo tipo de subunciones negativas.

hegemónica desacralización, que promueve una praxis de dominación única en la Historia de la humanidad"⁵⁰.

Proseguimos en nuestro análisis de Dussel, avanzando sobre la contemporaneidad y afirmando que viene luego el intento heideggeriano en su segunda etapa. "Heidegger se ha propuesto la superación de la modernidad como sujeto-objeto o como teoría-*praxis*. Pero de lo que se trata ahora (para Dussel) es de superar el mundo mismo, el ser-en-el-mundo como TOTALIDAD"⁵¹. Ser-en-el-mundo es estar en un orden ontológico, en un horizonte de comprensión que abarca la TOTALIDAD. Por ello nos dice Dussel que "en Heidegger hay todavía una experiencia de la totalidad como irrebalsable y aunque él intenta rebalsarla, sin embargo, se queda apresado en ella"⁵².

De lo que se trataría ahora, dice el filósofo, es de una apertura ante el misterio que significa el otro. El misterio no pretende infundir un carácter de superstición, sino todo lo contrario, garantiza la no dominación de la totalización totalizadora. Por ello es que "en la apertura ante el misterio nos disponemos a una superación del horizonte óntico-ontológico"⁵³. Es decir, "nos disponemos a una apertura del horizonte, porque más allá de él, hay muchos otros que no pertenecen a dicho horizonte"⁵⁴.

⁵⁰ *Op. cit.* p. 595.

⁵¹ Cf. Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación*. Apéndice IV. Ed. Sigüeme, Salamanca 1974. p. 266.

⁵² *Op. cit.* p. 267.

⁵³ *Op. cit.* p. 267.

⁵⁴ Lo hemos afirmado en un trabajo de nuestra autoría, Bauer, Carlos F.: *Analéctica: un modelo de resistencia hacia una praxis de liberación para el desarrollo humano y la inclusión social*". En Michelini, Dorando J.; Wester, Jutta H.; Chiappe, Armando; Romero, Eduardo O. (Eds.): Desarrollo y equidad. X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias Río IV, 2 al 4 de noviembre de 2005. Ediciones del ICALA. p. 595.

C) Lévinas o el "otro" para una exterioridad

Para seguir adentrándose en la crítica a la totalidad europea, Dussel se introduce de lleno en el filósofo lituano E. Lévinas⁵⁵, al que va a constituir como una de las partes medulares en la construcción de su propuesta filosófica, aunque tampoco deja de criticarlo en su eurocentrismo euro-semita. Dussel corrobora que en una de las obras más importantes de Lévinas como es *"Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad"* se da una vuelta crítica a Descartes en su idea de infinito, en donde estaría ubicado lo otro, inabarcable, inaccesible. Por ello Lévinas invierte a Descartes, para éste prima el *cogito* y no Dios, en cambio Lévinas deconstruye al *cogito* desde el desarrollo de la idea de infinito. Dussel aprovecha esta deconstrucción moral levinasiana de la conciencia burguesa con todo su provecho, pero declara que aquí, en la periferia y para la periferia, el intento de inspiración levinasiano se hará sin una tal vuelta y retorno exclusivo a la idea de infinito, sino que se hará situado desde el "Otro" latinoamericano y por extensión africano y asiático.

Es de atender este planteo por dos motivos. Por un lado permite reconectar una parte de la alteridad presente como la cristiana y, por otro posibilita el no cerrarse nuevamente, por ejemplo, a esta sola parte sino integrarla con las demás alteridades oprimidas. Este planteo es posible para el autor debido a que advierte que en Latinoamérica se llevó a cabo un importante proceso de evangelización como otro instrumento de la aculturación. Dicha aculturación evangeliza-

⁵⁵ Véase el punto "Ontología de la totalidad versus Metafísica de la alteridad" en Moreno Villa, Matiano: *Filosofía de la Liberación y personalismo. Metafísica desde el reverso del ser. A propósito de la filosofía ética de la liberación de Enrique Dussel*. Tesis doctoral presentada en el Depto. de Filosofía y Lógica de la Facultad de Filosofía de la Univ. de Murcia, diciembre de 1993.

dora no posee uniformidad a nivel planetario, sí un orden de aparición, ya que, por ejemplo, América fue el primer continente evangelizado, luego otro tanto lo es África, mientras que en Asia es ínfimo el porcentaje que abarca dicha influencia, aunque esté en crecimiento por el avance del capitalismo en estos países.

Por ello Lévinas es importante para nuestro autor porque permite recuperar una exterioridad viva y latente que está oprimida en el proceso histórico. Pero aunque Lévinas deja bien asentada, estructurada y formulada la categoría de exterioridad en sentido ético-moral y que esta atravesará toda la obra de Dussel, éste sostiene que: "Lévinas habla siempre del otro como absolutamente otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático"⁵⁶ con una pluralidad de elementos distintos a un sólo rasgo religioso-cultural como hemos precisado en el *punto de partida* de este trabajo.

Entonces, para Dussel, esta equivocidad tampoco tiene que ser absoluta como herramienta de comprensión, sino complementaria con respecto a las demás equivocidades evitando la absolutización en uno u otro sentido. Establecemos muy sintéticamente que, para Dussel, es preciso distinguir entre un instrumento de evangelización para la dominación, de lo que es el arraigo religioso en el *otro como otro* y la influencia de este otro como pueblo cristiano oprimido, en la

⁵⁶ Dussel, E.: *op. cit.* Cap. V. p. 181; y 113 de la obra que mencionamos a continuación. Este Capítulo V que se denomina "Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana", sin el agregado de títulos, y el esquema de Boman contenido en p. 185, que posee en su interior, es una transcripción que tiene como precedente la ponencia al VIII Congreso Panamericano de Filosofía desarrollado en Brasilia en 1972, titulada "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" de p. 108 a 131, en Dussel, E.: *América Latina dependencia y liberación*. Edit. Fernando García Cambeiro, Bs. As. 1972. Este texto se corresponde y es producto del diálogo que había mantenido con Lévinas en Lovaina Paris en enero de 1972.

conformación de la cultura y del proceso histórico, conviviendo a su vez con muchos otros elementos que mixturizan, matizan y definen a dicho proceso. Estos otros elementos particulares poseen un origen religioso distinto e irreductible estableciéndose un mutuo trasvasamiento que le otorga características particulares al conjunto.

Desde este análisis propuesto, y profundizándolo aún más según la pretensión que el autor considera adecuada, hemos establecido hasta ahora que la TOTALIDAD, según Dussel, es la totalidad-totalizada de Hegel, el absoluto como resultado del sistema, y el mundo de Heidegger como TOTALIDAD que todo lo engloba incluso al otro hombre (*mit-sein*). Es por eso que Heidegger privilegia el modo de comprender al otro, siendo el mundo del ser-ahí un mundo del con, pero la falencia del planteo, dice el autor, está en que en la comprensión del ser que es inherente al ser-ahí está implícita, por ser el ser del ser-ahí un ser-con (*mit-sein*) la comprensión del otro (*das Verstandnis Anderer*). De aquí se desprenden y des-plazan una serie de interrogantes: ¿Es comprensible el otro? ¿Qué comprendemos? ¿Queda un resto siempre incomprensible no ya como la simple cosa real sino como libertad de alguna manera imprevisible? De todos modos “la filosofía descubre la significación de estos acontecimientos, aunque ellos se producen igualmente sin que el descubrimiento sea su destino o sin que la aceptación respetuosa del rostro del otro y de la obra de justicia puedan interpretarse como desvelamiento”⁵⁷.

Es decir que más allá de las “buenas intenciones y elucubraciones”, el manto de la totalidad, encubre, tapa y oculta; esto es, domina coercitivamente al otro, que de alguna manera está donado, dado, arrojado. No otra cosa es la acultu-

⁵⁷ Lévinas, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1968, xvi, en E. Dussel: *Método para una filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1974. Cap. IV. p. 171.

ración, que consiste en vencer y convencer al otro y que no quede lugar a dudas, ni siquiera para la discusión⁵⁸. El NOUMENON en sentido negativo, kantiano, si bien marca un límite de lo que el hombre puede saber, fundamentalmente aparece como *lo-otro-de-sí-mismo* y aparece como un horizonte irrebalsable y totalizador que no posee exterioridad, entonces el *Otro* que no pertenece a este horizonte particular, ni quiere pertenecer, ni tiene por qué pertenecer, es **arbitraria, instrumental y técnicamente ENGLOBADO**, sumergido en *lo mismo*, lo que podemos nombrar como “en-globalización”⁵⁹.

Por lo tanto “lo ético, más allá de lo visto y de la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, es la filosofía primera”⁶⁰. El término ‘moral’ para Dussel remite a una ética de la vida, en tanto *Ethos* cultural único e irrepitible, desde donde se abre un horizonte dis-tinto, una filosofía dis-tinta que tiene su propia vida que contar y que no se deja coaccionar por una concepción de DEBER MORAL de una ética-moral-formal bajo un principio de razón totalizador, origen de la hegemonía y de la totalización. Sino que es una ética que se responsabiliza por el otro como otro *libre*.

Más-allá-de-todo, el otro es trascendencia-ética-transontológica de cualquier método eurocéntrico que lo quiera absorber, totalizar y hegemonizar.

⁵⁸ “La fe religiosa pura es ciertamente la única que puede fundar una iglesia universal, pues es una mera fe racional que se deja comunicar a cualquiera para **CON-VENCERLO**”. (Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Ed. Alianza 1995. p. 103).

⁵⁹ Neologismo que significa para nosotros que la globalización se da en un fundamento único y en una praxis única de dominación, que el trabajo irá tratando en su desarrollo, pero que ambas se terminan orientando en última instancia con funciones aculturativas, concientes e incluso inconscientes.

⁶⁰ Lévinas, E.: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye 1968, p. 281; en E. Dussel: *Método para una filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1974. Cap. IV. pp. 171-172.

D) Hacia una analogía arquitectónica

Avanzando sobre la planicie como espacio extenso y espeso, "*La filosofía de la Liberación*" por ahora Latinoamericana, según el análisis de Dussel, establece una superación de la ontología-dialéctica, ya que el método dialéctico-ontológico se asienta en un horizonte del mundo o de *lo mismo*, de la comprensión del ser o de la identidad del concepto en y para-sí como idea absoluta en Hegel, "el pensar que piensa el pensamiento"⁶¹, o como lo expresa Collingwood en *Idea de la Historia*, "la filosofía no es pensamiento en primer grado como las demás ciencias, sino que en cuanto reflexiva es pensamiento en segundo grado, porque en la medida en que piensa en su objeto, piensa **su propio** pensar en torno a ese objeto"⁶². Así el pensar la "totalidad" como ontología de la identidad, es pensar al otro y absorberlo, declarándolo intrascendente para el pensar filosófico de "lo mismo".

Desde la Filosofía de la Liberación, como señalamos anteriormente, aún Latinoamericana, se abre un camino que posibilitaría un pensar que, más allá del pensar dialéctico-ontológico y de la inmersión en la identidad del fin de la historia, en el pensamiento de Hegel o de su versión contemporánea en Fukuyama, establece un ámbito distinto para el pensar filosófico en cuanto a lo meta-físico y ético-político, que es, por lo tanto, alterativo. Lo alterativo de la "revelación del otro"⁶³, en el ámbito ético que posibilita su interpretación, se ubica, como ámbito de alteridad, más allá de

⁶¹ Dussel, E.: *op. cit.* Cap. V p. 175. y en Dussel, E.: *América Latina dependencia y liberación*. Cap. "El método analéctico y la filosofía de la liberación". Edit. Fernando García Cambeiro, Bs. As. 1972, p. 108.

⁶² Cf. Collingwood, R. G.: *Idea de la Historia*, Edit. FDE, 1952. pp. 11-12.

⁶³ Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación*. Cap. V. Edit. Sígueme, Salamanca 1974, p. 175; y en Dussel, E.: *América Latina dependencia y liberación*. Cap. "El método analéctico y la filosofía de la liberación". Edit. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires 1972, p. 108.

la "totalidad" hegeliana como absoluto y heideggeriana como finitud, y más allá de la revelación positiva de Dios como ámbito de la palabra teológica.

Entonces, para Dussel, la Filosofía de ningún modo sería un ámbito de ontología de la totalidad o de la identidad, sino que sería "una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica"⁶⁴. Este proceso tiene como fin, "des-absolutizar" a cualquier particular que se totaliza totalizando, y así garantiza la posibilidad de inclusión de las alteridades existentes y por emerger, para que estas no sean sistemáticamente excluidas sino todo lo contrario, para que sean sistemáticamente incluidas.

a) *Re-ordenamiento Filosófico Analógico

La dialéctica hegeliana fue criticada por los post-hegelianos Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche entre otros, y la fenomenología husserliana como la ontología heideggeriana fue criticada por Lévinas, Zubirí, Ellacuría, Sobrino, etc. Dussel establece que, en este trayecto, Hegel es moderno en su plenitud, Heidegger todavía en un horizonte de totalidad, Marx y Lévinas, más allá de las críticas que realizan a Hegel y Heidegger, son todavía europeos en el sentido de permanecer aún en un horizonte eurocéntrico; aunque esta vez en un sentido de crítica radical a la cultura europea; crítica que la Filosofía de la Liberación debe continuar y profundizar sostiene el autor argentino. Es por esto que todos ellos, salvando las distancias entre unos y otros, son "la prehistoria de la filosofía latinoamericana"⁶⁵.

Los auténticos críticos que piensan al sujeto dominador europeo desde Europa, son, por ejemplo, Marx, Nietzsche, Lévinas, entre los mencionados, y desde la periferia, los

⁶⁴ *Op. cit.* p. 176. y en Dussel, E.: *op. cit.* p. 108.

⁶⁵ *Op. cit.* p. 176; y en *op. cit.* p. 108.

movimientos históricos de liberación en América Latina, África y Asia. Entonces, para Dussel, se pretende articular a estos críticos con la palabra pro-vocante del otro. Esta palabra-acción es la del oprimido latinoamericano en este caso y por extensión al africano y asiático, como crítica a la totalidad nord-atlántica. Dicha totalidad se impone como presente y pretende imponerse también como pasado y futuro, con su pretensión de dominar la existencia y de confundirla con "su identidad", legitimando y factibilizando de esta manera su proceso "civilizatorio" para la dominación de la humanidad. De esta manera y de este cruce nace, desde la universidad comprometida, la filosofía latinoamericana que por *analogía*, será de la liberación latinoamericana y por extensión, de la liberación africana y asiática. Los pasos dados por los críticos le sirven a Dussel para "superarlos desde la pro-vocación al servicio en la JUSTICIA que nos exige el pueblo latinoamericano en su camino de liberación"⁶⁶.

Para superar a nuestros autores, pensamos básicamente en dos alternativas. Por un lado criticar los residuos de eurocentrismos que aún poseen, profundizando de esta manera la crítica. Por otro lado es preciso "des-enclaustrar" a la filosofía de la universidad para que la crítica se acerque progresivamente a los distintos sujetos y se articule a la palabra-acción de los oprimidos. Al parecer nada de esto se puede llevar a cabo sin "un proceso crítico" de por medio.

No se debe contar, entonces, para establecer un pensar *dis-tinto*, dice el autor, o si se quiere realizar un proyecto propio liberador, con la mera reproducción del pensar hegemónico europeo como tal (Kant, Hegel, Heidegger, etc.), porque nos incluyen como cosa-objeto en su mundo; tampoco con el de los imitadores de los pensadores hegemónicos en América Latina (por ejemplo J.B. Alberdi, C. O. Bunge y F. Romero), por ser pensamiento inauténtico, inapropiado o im-

⁶⁶ *Op. cit.* p. 176; y en *op. cit.* p. 109.

propio, como tampoco con el de las imitaciones latinoamericanas del pensamiento crítico filósofos europeos a pensadores europeos hegemónicos impuestos, por ser también, aunque sea en un grado menor, pensamiento inauténtico⁶⁷.

Para arribar a una filosofía auténtica es preciso definir decididamente el estatuto de la realidad latinoamericana. ¿Cuál es ese estatuto?

La Filosofía latinoamericana, ahora de la Libera-

⁶⁷ Jauretche ha sabido señalar desde un *propósito pragmático*, para no escaparse por la tangente de elucubraciones de valor universal estratosféricos, es decir, al margen del compromiso con las urgencias nacionales como los ensayistas a los que critica. Más allá de la propuesta de Jauretche que catalogamos como nacionalismo situado y con tendencia a la apertura de la distinción, y más aún observándola críticamente ya que su horizonte histórico y cosmovisionario debe ser ampliado desde los *otros como otros* para asumir su crítica con provecho, es viable rescatar posibles aportes críticos de diferente índole. Aquí nos referiremos a la distinción que realiza entre *inteligencia* e *intelligentzia*. Tal distinción está dentro de los significados que pretendemos matizar en esta faceta, equiparables a los de auténtico-inauténtico, propio-impropio, situado-no situado, crítico-no crítico, etc. Dicha distinción Jauretche la emplea para analizar críticamente la *colonización pedagógica*. Por *intelligentzia* señala una estructura mental que pretende cristalizar en lo social, y que se ha cristalizado, pero que distorsiona en la misma medida la configuración de la realidad diversa del contexto social. Así llama a los nativos que se autodenominan intelectuales y que han conformado de esta manera su mentalidad y comportamiento guardando intrínseca funcionalidad con todo "el aparato cultural que la dirige y difunde para evitar la creación de un pensamiento propio de los argentinos" (p. 144). De esta manera "la *intelligentzia* es fruto de la colonización pedagógica" (p. 145). Por otro lado la Inteligencia debe atenderse, dice Jauretche citando a Jorge Abelardo Ramos, y aclaramos que es el de su etapa crítica, a "un estudio circunstanciado de la cultura" (p. 144-145), además de, citando a Ernesto Palacio, "resolverse escribiendo *desde el pueblo*" (p. 152). Y por su cuenta señala Jauretche "creo que a eso estamos llegando y que ahí está la fuente. El cegado, pero siempre resurgente manantial, que rechaza lo que no es nuestro o lo recrea sobre la realidad y lo hace nuestro cuando lo cambia y lo adapta" (p. 152). (Jauretche, A.: *Los profetas del odio y la yapa. La colonización pedagógica*. Edit. Peña Lillo Editor, 10ª edición Bs. As. 1985).

ción, sólo nace del estatuto del hombre latinoamericano cuando es des-cubierto como exterioridad meta-física, es decir, como un *ethos* o cultura viva más acá y más allá del hombre nord-atlántico, sea europeo, ruso o norte-americano. El más acá tiene la acepción de constituir la riqueza del dominador por medio de la dominación y el más allá, de proyectarse a un futuro justo y simétrico. Esta filosofía “es (...) un nuevo momento ana-lógico en la historia de la filosofía humana”⁶⁸, no siendo un nuevo momento particular del todo unívoco de la filosofía abstracta universal, ni un momento meramente equívoco, ni un momento autoexplicativo de sí misma.

Es un nuevo momento, dice el autor, que *nace después* de la modernidad europea, rusa y norteamérica, antecediendo incluso a la filosofía africana y asiática posmoderna, que por analogía y confluencia actual, edificarán el próximo futuro mundial, como **filosofía de los pueblos pobres**, de liberación humano-mundial, en una humanidad analógica donde cada persona, clase, género, grupo, *etnia*, pueblo, nación, cultura, *ethos*, exprese lo propio en la “universalidad analógica”⁶⁹, que no es la universalidad abstracta totalitaria de un particularísimo excesiva y falazmente universalizado ni es tampoco la universalidad concreta como consumación de la universalidad a través de la dominación.

⁶⁸ *Op. cit.* p. 196; y en *op. cit.* p. 124.

⁶⁹ La *universalidad analógica* es, pues, para el autor, el *todo* de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes *distintas* integrantes, sin perder la particularidad cultural, pudiendo participar simétricamente de una comunicación sin fronteras de nacionalismos cerrados. Con ella, el autor argentino niega la homogeneidad de la humanidad sumergida en el imperio, y plantea, a nuestro parecer, más que la patria grande de un Simón Bolívar, una Cultura o *Ethos* Mundial en la libertad ana-lógica donde una parte no impera sobre la otra, además de una solidaridad de las partes mundiales responsabilizadas por dicha lógica analógica con pretensión de larga duración. Por esta razón no hay filosofía universal abstracta-

Su estatuto es su propia vida en la encrucijada de la dominación, la que posibilitó la riqueza de uno y la pobreza de muchos otros. Hasta aquí se puede establecer, según el análisis del filósofo, dos mojones ‘prehistóricos’ de la Filosofía Latinoamericana de la liberación, por un lado el hegemónico y por el otro lado el meramente crítico a lo hegemónico. También se ha establecido al interior de Latinoamérica un proceso histórico de pretendida media duración⁷⁰, marcado por la pugna entre la inautenticidad y autenticidad de su filosofía. En dicho proceso se encuentran tres momentos de media duración, dos restringidos y el tercero abierto. Ellos son: el de la copia del pensamiento hegemónico (positivista-ontologicista) por lo tanto inauténtico o excesivamente eurocentrista; el imitativo del pensamiento crítico de lo hegemónico (pseudocrítica o crítica no situada) que es en menor grado inauténtico y eurocentrista. El tercer momento sería el de su pretensión auténtica por lo concientemente crítico del eurocentrismo (crítica-situada), con la Filosofía de la Liberación desde su exterioridad analógica a todo actual y posible eurosistema, donde se articula el pensamiento crítico con la palabra provocante del otro, que situado en el nivel de la histórica-económica-política propia, reclama justicia ante todo etnocentrismo⁷¹ opresor.

ta, unívoca sin más. Dussel, con esto, sostiene que hay *filosofías*, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo, no incomunicables sino comunicadas analécticamente, en donde la palabra de cada filosofía es ana-lógica y complementaria para la liberación de ‘lo mismo’. (Cf. nota 55 en *Op. cit.* p. 196; y en *op. cit.* nota 55 p. 131).

⁷⁰ Concepto desarrollado en los ‘aportes temáticos y conceptuales al método analéctico’, que establecemos a continuación, de “analéctica: metodología, palabra y voz ética”.

⁷¹ Por etnocentrismo se entiende “la tendencia de una sociedad a considerar su cultura, sus valores y pautas, como los únicos valederos, y desde los cuales se observan e interpretan los de los demás grupos. La propia cultura, su organización social, económica y política, aparecen como ‘centrales’, y se consideran superiores y preferibles a otras (...) esto conduce

De esta manera, desde el reordenamiento ana-léctico no se ubica a la filosofía europea ya como fin, sino como materia de reflexión para ser superada⁷². Esta superación se efectúa

a construir estereotipos del 'otro cultural', que no son más que visiones parcializadas. Frecuentemente, tales estereotipos se orientan a desvalorizarlo, en función de subrayar los valores propios (...) el etnocentrismo como actitud o comportamiento social de un grupo se constituye en un obstáculo para la comunicación o la cooperación con otros". (Véase "Diccionario de Ciencias Sociales y Política" bajo la supervisión de Torcuato Di Tella; Paz Fajardo; Susana Gamba y Hugo Chumbita. Edit. Puntosur, Bs. As. 1989 p. 228. Por otro lado no compartimos la referencia a los aborígenes por ejemplo dice "los matacos (...) se auto denominan *wichi*, que significa humano o prójimo, y llamaban *ajatay*, 'lo otro', a los individuos ajenos a su cultura" (op. cit. p. 228). Consideramos que es importante distinguir al interior del concepto, este etnocentrismo del etnocentrismo europeo o eurocentrismo, para no incluir todo bajo una misma coordenada, ya que el primero es un etnocentrismo en una cultura de la tendencia a la armonía o convivencia con las demás culturas y la naturaleza, y ese 'otro' no es alguien a exterminar o dominar sino a nombrar para distinguirlo de la propia cultura, por lo que su etnocentrismo es corregible para una mayor apertura; mientras que el eurocentrismo, en cambio, se asienta en una cultura de la violencia, que es y tiende a la "des-armonía" entre las culturas y la naturaleza a través de la dominación planetaria. Este etnocentrismo es corregible sí y sólo si se modifica la organización dualista que es intrínseca a ella, y que pierde de vista a través de sus subdivisiones etnocéntricas (desde el *ego* o *cogito*-centrismo) la integración respetuosa con la naturaleza y con las demás culturas.

⁷² Tengamos en cuenta que con el término 'superación' Dussel sólo hace referencia a superar el horizonte dialéctico hegeliano que es opresor, excluyente y que constituye el sistema "(a)" actual y actuante. La idea de sistema atravesará las obras más relevantes de Dussel hasta en sus últimas formulaciones. 'Superación' y 'sistema' son conceptos que le preocupan y que lo ocupan notablemente, y por ello nos dice al respecto "El sistema no puede ser superado en detalles; puede en cambio ser pensado en detalles y vertido con enorme provecho en otro horizonte. Descartes es el comienzo radical de la modernidad; Kant su primera formulación acabada; Hegel el sistema totalizante de la modernidad" (*Método para una filosofía de la liberación*. Cap. IV. p. 115). Para Dussel el horizonte analéctico, luego del giro del autor que veremos en la segunda parte de esta investigación, es sobre todo el nuevo momento de la dialéctica marxista, por la

túa desde un auténtico y nuevo punto de partida, que para Dussel es el **otro como otro** en circunstancia de exclusión. Todo ello se debe constituir en un momento de actualización permanente, que permita verter, subsumida positivamente, a la reflexión europea con más provecho en el horizonte ana-dia-léctico.

b) *Ana-léctica⁷³

Dussel establece en primera instancia la distinción con respecto al horizonte de **otredad** levinasiano donde describe lo **absolutamente otro**, pero sin excluirlo, sino integrándolo por medio de la ana-logía, con los **otros concretos-actuales** como son el indio, el africano, el asiático, etc.

crítica y la inclusión que ella comprende, la que le permitirá ampliar a la dialéctica marxista y junto con ella pensar en detalles el sistema (a) para verterlo con mayor provecho en esta otra situacionalidad y para la construcción de un sistema (b) de horizonte anadialéctico arquitectonizado, inclusivista y simétrico factible. Resultado de ello es la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998) con la que reescribe la ética anterior en cinco tomos *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) etc. y la "Arquitectónica de la ética de la liberación" planteada en *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo* en 1998 por ejemplo, que es producto del último de los seis diálogos entablados con Apel desde 1989.

⁷³ Juan Carlos Scannone sostiene que el término analéctica le pertenece a B. Lakebrink (*Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968). Es empleado por J. C. Scannone, en un sentido propio, significando una dialéctica abierta a la trascendentalidad, la gratuidad y la novedad histórica, pero en este caso Scannone la piensa en relación al ritmo y la estructura de la analogía tomista en un mix con las teorías críticas hermenéuticas. Scannone también se inspira en E. Przywara, *Analogía entis*, Einsiedeln, 1962, y en L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, I, Freiburg, 1970. Y luego Scannone nos dice que también Dussel, emplea el término dándole un sentido distinto, nos refiere a su obra *Método para una filosofía de la liberación*. (Véase Scannone, J. C.: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Edit. Guadalupe, Buenos Aires, 1990, nota 20 p. 186).

En este caso para la Filosofía de la Liberación el otro situado-actual-concreto es América Latina con respecto a la totalidad europea, como pueblo pobre y oprimido en pugna con las clases dominadoras locales, las que a su vez también son *dependientes* ya que con la teoría del desarrollo se ha engañado a la periferia incluso a la burguesía de dicha periferia, porque el desarrollo será siempre, bajo los parámetros establecidos hasta el momento, “desigual y combinado”⁷⁴. Por lo tanto dicha burguesía jamás pasará de ser servil y atenta a los mandatos de sus superiores.

Si hablamos del método ana-léctico, éste va más allá del dialéctico y viene de un nivel más alto (*aná*), partiendo de un **más acá**, que es el ‘otro’, el ‘otro’ como libre, que a su vez es un más allá del sistema de la totalidad (desarrollo-subdesarrollo). A través de su palabra, como **voz ética**⁷⁵, se revela el otro en su obra, trabajo, creatividad etc. Por eso esta ana-léctica no tiene en cuenta un solo rostro sensible del otro como propone Lévinas, porque “el otro nunca es uno solo sino, fu-yentemente, también y siempre vosotros”⁷⁶. Este otro, como desarrolla el autor, no es un solo *yo* o *tú*, pero recordamos que es tanto un **nosotros** como un **vosotros**, así el nosotros tam-

Por su lado E. Dussel cita tres autores con sus respectivas obras, L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, I, Freiburg, 1969; H. Chavagnac, *La doctrine de l'analogie entre Dieu et le monde*, Paris 1969, y B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être*, Louvain 1963. También se refiere a Lakebrink y su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Köln, 1955, y sin aclarar mucho más sólo remarca que el sentido que él le da al término es distinto a los sentidos que realizan estos autores sobre el concepto ana-léctica.

⁷⁴ Este tema lo desarrollaremos en el punto acerca de los *Aportes temáticos y conceptuales al método analéctico*, que establecemos a continuación, de “ana-léctica: metodología, palabra y voz ética”.

⁷⁵ Veremos este concepto más adelante en el punto acerca de la “*Voz ética*”.

⁷⁶ E. Dussel: *Método para una Filosofía de la Liberación*. Cap. V. Edit. Sigüeme, Salamanca 1974. p. 182; y en *op. cit.* p. 113.

poco se etnocentrista ni se pone como exclusivo.

b.a) *Metodología

El **método** tiene cinco momentos:

Primero: se establece que el discurso parte de la cotidianidad óntica y se dirige dialéctica y ontológicamente hacia el fundamento.

Segundo: en la filosofía como ciencia se demuestra apodícticamente la relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico.

Tercero: en el discurso negativo de la totalidad, ya que se ha pensado la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad (por ej. Kant, Hegel, Collingwood), se establece ana-lécticamente entre los entes uno irreductible a una deducción a partir del fundamento, donde el rostro óntico del otro permanece presente como trans-ontológico, meta-físico, ético.

Cuarto: es la revelación del otro que desde un discurso que se hace ético descubre el nivel fundamental ontológico como no originario.

Quinto: el nivel óntico queda relanzado desde un fundamento éticamente establecido que como praxis ana-léctica traspasa el orden ontológico avanzado como *servicio* en la justicia.

De esta manera, dice el autor, estableciendo la distinción de movimiento entre las dos dialécticas, que “la verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico siendo un movimiento ana-dia-léctico, mientras que la falsa dialéctica por dominadora e inmoral es simplemente un movimiento conquistador dia-léctico”⁷⁷. Lo propio del método ana-léctico

Cf. *Op. cit.* p. 182; y en *op. cit.* p. 113.

es que se define éticamente y con él es necesario negar la totalidad y negarse como totalidad. Dice el autor que es necesario “ser ateo del fundamento como identidad”⁷⁸, es decir, del *ego* que se ha divinizado y que mitifica; también del sistema que es la “materialidad” del reflejo encastrado en el *ego*. Es preciso saberse situar en la proximidad del cara-a-cara, en el *ethos* de liberación para dejar ser al otro. Es necesario silenciar la palabra dominadora y saber-oír a esa otra *voz-ética* como momento constitutivo del método, como momento discipular del filósofo y su filosofar siendo condición de posibilidad del saber interpretar para saber servir en la erótica, la pedagógica, en la política, en la económica, en la teológica, porque la palabra reveladora no se interpreta de un texto ni se contempla como la idea vista, sino que, nos dice el filósofo, “se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aun de la batalla de la liberación”⁷⁹.

b.b) *Palabra

La palabra griega *logos* se traduce por la palabra hebrea *dabar* con un sentido distinto. De la palabra *logos* que en el pensamiento de la “totalidad” es para Heidegger definir, expresar, co-lectar; Dussel pasa a la palabra *dabar* que en hebreo significa dialogar, hablar, revelar y al mismo tiempo cosa, algo, ente. Todo ello porque para Dussel el *logos* es unívoco y la *dabar* aná-loga.

Dussel se ocupa de la *analogía verbi* o *fidei* que no debe confundirse con la *analogía nomini*. En el primer caso es la analogía de la palabra del hombre como revelación de su alteridad, es decir, es la palabra del otro como otro, que en su libertad es fuente donde radica lo originario de la propia palabra reveladora. Esta palabra revela sólo ante la totalidad que

⁷⁸ *Op. cit.* p. 183; y en *op. cit.* p. 115.

⁷⁹ *Op. cit.* p. 184; y en *op. cit.* p. 115.

escucha con con-fianza en una fe antropológica de humildad discipular. Con todo no es simplemente la palabra expresiva como es el caso de la *analogía nomini*.

Para el autor la noción de analogía es por sí misma analógica; esto quiere decir que la analogía en la concepción del filósofo no debe establecer un ‘lo mismo’ (*to autó*) y tampoco una *différence* (Derridá), sino a lo otro *dis-tinto* que se traspasa a sí mismo en la actualidad de su existencia. La analogía del ser-ente de la filosofía eurocéntrica mantiene intrínseca una “diferencia ontológica”⁸⁰ que establece una totalidad cerrada, que ya hemos visto en la falencia del planteo de Heidegger. Por lo tanto esta analogía no es la del ser auténtico, universal, ya que en la concepción meta-física de Dussel, el ser es diversidad alterativa, a la que se accede a través de la “distinción meta-física”⁸¹ que proporciona la lógica analógica a partir de su cuarto momento y que ya hemos analizado. Tampoco es la ana-logía del ser porque en la diversidad del ser dicha ana-logía es alterativa en un proceso de actualización permanente de “distinción meta-física”.

Siendo el ser ana-lógico, dice Dussel, los dos analogados del ser no son “diferentes”, ya que la “diferencia” se da en una totalidad ser-ente, sino *dis-tintos*, y de allí la denominación que proponemos, dice el autor, más allá de la diferencia de Derridá, ya que la “distinción” se da fuera de la mismidad del ser como ser del ente y del ente como ente del ser. Siendo el ser “ana-lógico”, como se dijo anteriormente, pasa el ente a ser doblemente ana-lógico, ya que para Dussel la cosa no es el ser cómo sí lo es para Heidegger, sino que es analógica con relación a la analogía del ser que es diverso.

De esta manera se concibe ana-lécticamente la diversidad de seres y mundos de estos seres, más que el ser y su diversidad, como lo concibe el eurocentrismo, ya que para éste

⁸⁰ *Op. cit.* p. 185; y en *op. cit.* p. 116.

⁸¹ *Op. cit.* pp. 185-186; y en *op. cit.* p. 116.

no implica más que el despliegue de *lo mismo* y no del *otro como otro* en su significación originaria como dis-tinta y el autor la ha denominado basándose en Lévinas pero ampliando su sentido, como se señaló anteriormente, la **dis-tinción meta-física**.

En la "diferencia ontológica" del ser único-idéntico a sí mismo con respecto a la analogía del ente, se **funda** la expresión de la totalidad como sujeto hegemónico que se dice espíritu privilegiado por la época, sumergiendo a toda la diversidad de seres como de entes en la epocalidad de *lo mismo* y, en el mejor de los casos, con diferencias (a lo Heidegger), pero sin dis-tinción. Para la "dis-tinción meta-física" la totalidad de ningún modo agota los modos de ejercer y decir el ser, y aún menos diciendo y haciendo arbitraria y técnicamente al ser, ya que esto es una sola experiencia histórica, la del eurocentrismo, el que se impone como totalidad, como fundamento único y verdadero de la totalidad, su única forma de expresión "histórica". El ser, en cambio, por su movilidad-alterativa incluso más allá de Lévinas, jamás se pueden sumir-totalizar, bajo una noción de **nada** como pretende Heidegger en su libro *Qué es metafísica*.

El otro ser como ser ana-lógico en su horizonte de alteridad meta-física, y gracias a la dis-tinción, origina su revelación como pro-creación trans-ontológica en la totalidad-ontológica. No es preciso esperar exclusivamente a Europa para que se devele una alternativa. La alternativa está sobre todo en los otros. El ser libre como ser diverso es un proyecto alterativo, es una diversidad de proyectos de cada **otro como otro** que reclama justicia y los **derechos humanos** para reproducir su vida.

b.c) *Voz-ética⁸²

Más que mayéutica o des-ocultación, la filosofía, sostiene el autor, es primeramente **oído** para con la voz histórica del pobre, lo que en nuestro análisis del tema a propósito de este estudio denominamos **voz-ética** del pobre, de la víctima, del pueblo, porque habla desde la racionalidad, desde la localidad de su propio *ethos* o cultura convergente y divergente, y que comprometido con esa palabra, afirma Dussel, es des-bloqueo y aniquilación de la totalidad como única y eterna. Aquí el autor pretende reeducar un oído que no sea meramente biológico, sino ético y biológico-cultural, para que sea capaz, no de ver con ojos eurocéntricos, sino de descen-

⁸² El concepto de **voz-ética** lo proponemos para distinguir la interpelación del otro, ya que el autor sólo habla de "escuchar la voz del otro" o "saber-oír". Esta voz, que hay que saber escuchar y saber oír, para nosotros es una **voz-ética** que a la vez que interpela al sistema, desde lo difuso o lo nítido de sus sonidos o conceptos, fundamentalmente nos compromete, responsabiliza y solidariza en no reproducir la dialéctica ontológica asimétrica del sistema, a través, en este caso particular, de la analéctica. Esta **voz-ética** de conciencia ana-léctica se diferencia de la mera **voz-moral** de la conciencia dialéctica de *lo mismo* que en la apariencia es siempre "elocuente" y "admirable" (formal), pero en la realidad es vacía para aquel que está atascado en los sufrimientos que el sistema le proporciona, ya que sólo puede interpelar desde el **grito**, desde el **clamor** que reclama justicia. Lo difuso o nítido de los sonidos, conceptos o acciones proferidos por esta **voz-ética** tienen una sola dirección, la justicia del "trabajo-pan-paz" por revolución, o por profundo cambio. No reducimos el concepto de revolución y cambio a la violencia, ni a la no-violencia, consideramos que las culturas, es decir cada una de ellas, son las que deben encontrar las respuestas y los caminos de la justicia que su **voz-ética** reclama. Luego de haber escuchado distintas voces, para nosotros, redefiniendo los términos, la revolución y el cambio tienen el significado de los distintos **caminos** que guardan los diversos sentidos desde donde se instauran; no 'una pluralidad' que puede ser interpretada como pluralidad de *lo mismo*, sino por sobre todo y sencillamente, pluralidades, siempre creativas, dinámicas, sustantes y en creación de alternativas al modelo de dominación y hegemonía. ¡La Historia está por siempre viva!

trar esta mirada que en realidad, oculta, tergiversa y aniquila.

La voz del otro es una voz ética, como hemos afirmado más arriba, lo que implica que en su voz está contenida Otra cultura, otra situacionalidad. Esta voz ética es también en realidad una voz meta-cultural como meta-física de la alteridad ya que en Dussel la meta-física no es un pensamiento apartado, como Pirrón, desde su escepticismo, le criticara a los neoplatónicos dogmáticos cuando querían sostener una entidad abstracta e independiente y separada del mundo.

La meta-física de la alteridad es "meta-cultura" porque aunque trabaje a un nivel de fundamentación, lo hace para mostrar los límites del fundamentalismo exclusor de una cultura opresora que no se ve a sí misma con suficiente claridad como limitada. También pretende mostrar que hay muchos otros **con propia voz** sin necesidad de tutela ni representación, esto es, para afirmar que las culturas no son sumergibles a ningún fundamento. La meta-cultura significa la diversidad cultural contenida en el planeta, que como culturas físicas con contenido ético e histórico, se encuentran más allá de la cultura física e histórica particular eurocéntrica, que se **postula** (teoría) y se **pone** (práctica) como única verdad y única acción, absorbiendo toda diversidad cultural en su misimidad ontológica y opresora. Esta meta-cultura es esencial para una meta-física de la alteridad ya que se mimetiza con ella en la medida de que la informa y le brinda contenido *ético-cultural* para la tan anhelada justicia crítica siempre respetuosa de la voz del otro.

La voz del otro es diversa y para escuchar la diversidad de voces, es preciso tener en cuenta que la voz del otro es, por otro lado, pluri-religiosa, ética, atea, etc.

La voz del otro, además de ética, teológica y pluri-religiosa, también es fundamentalmente política porque no sólo interpela desde su propia cultura y sus propios derechos al vestido, la comida, la vivienda digna, etc., sino que también

propone, actúa y **trabaja** para que la política no se disocie de la ética. La voz del otro y el otro como otro es una posibilidad perenne de fusión entre la ética y la política; de lo contrario, el doble discurso del sistema de vida asimétrico no se superará jamás.

De esta forma, pretendemos vincular aún más a la filosofía con una antropología cultural para la liberación, como lo hemos hecho a través del concepto del etnocentrismo. Hemos avanzado en la vinculación de la filosofía con la historia ganando terreno en la transdisciplinariedad, que está más allá de la interdisciplinariedad y la multidisciplinariedad, ya que no se trata de meras disciplinas autónomas que se "relacionan" y colaboran entre sí en un ámbito de *lo mismo*, sino que se trata de disciplinas que se trascienden así mismas convirtiéndose, no en autoridades, sino en discípulas unas de otras. De esta forma hacen mayores aportes y se logra constituir un lugar de construcción para encontrarse al fin, en el camino de la liberación tan anhelada.

Por todo ello, y aún más a través de la **voz-ética-política**, es posible escuchar la voz del otro que reclama justicia, vestido, comida, vivienda digna, el poder vivir, etc., por lo que esta voz, como las demás, es de un constitutivo ético-biológico primero y **distinto**. Así es, por otro lado, anticipación y riesgo de decir lo nuevo, en un tiempo siempre relativo y cambiante en la historia de la liberación humana. La voz del otro, **como voz-ética**, no es interpretable desde la totalidad del sistema hegemónico, porque no guarda relación de fundamentación en la comprensión del ser-mundano, porque la voz del otro irrumpe desde más allá del "mundo", que es "un mundo" subjetivo-opresor, desde el *ethos* del otro que es un *ethos* en circunstancia de oprimido y por el cual reclama justicia; reclama que lo dejen vivir. El autor señala lo siguiente:

Es el amor-de-justicia, trans-ontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverifi-

cada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de juzgarse por la palabra creída es, un acto creador que camina por sobre el horizonte del todo y avanza sobre la palabra del otro en lo nuevo.⁸³

La altura del espíritu humano a la que alude Dussel es justamente que el europeo pueda ver y escuchar que el otro como mayoría histórica no tiene por objetivo la dominación, que sí es lo que ha realizado el eurocentrismo en primer y último término, y es desde donde acusa riesgo en el otro, porque teme padecer la acción que produce.

La voz del otro como pro-yecto liberador trans-ontológico plantea en su creatividad un nuevo orden metodológico-arquitectónico-concreto-legal-futuro y simétrico, con respecto a la 'patria-nación' ontológica moderna-posmoderna, **donde-se-pueda-vivir-sin-ser-dominado ni-dominar.**

b.d) Aportes temáticos y conceptuales para el método analéctico

Nos ha parecido importante considerar e introducir una serie de elementos esenciales de dos obras de relevancia la de G. Novack y F. Braudel, que pueden ser y constituirse en una serie de aportes a la Ética de la Liberación. G. Novack, en su trabajo acerca de *La ley de desarrollo desigual y combinado*, establece una síntesis primordial a la hora de analizar el hecho de la desigualdad.

Este trabajo de Novack es un ensayo donde pretende dar una explicación comprensible y coherente de una de las

⁸³ *Op. cit.* p. 191; y en *Op. cit.* p. 120.

⁸⁴ Novack, G.: *La ley de desarrollo desigual y combinado de la sociedad. En Clásicos del Marxismo Revolucionario*, en CD-ROM, Ed. Klement. Arg. 2003.

leyes fundamentales de la historia humana para mostrar el curso desigual de la Historia. Nos dice Novack que ésta es una ley científica de amplia aplicación en el proceso histórico. Y podemos agregar que es una ley de carácter filosófico, sociológico, antropológico, político, económico y cultural es decir, atraviesa transversalmente todos los niveles de la cultura eurocentrista en su materialidad e ideología.

Dicha ley tiene una doble naturaleza: su primer aspecto se refiere a las distintas proporciones en el crecimiento de la vida social; el otro aspecto se refiere a la correlación concreta de estos factores desigualmente desarrollados en el proceso histórico donde se pondrán en juego y se factibilizarán los valores 'reales' de la cultura europea. La esencia de la ley de desarrollo desigual, dice Novack, es el dominio del hombre sobre las fuerzas de producción que es el que produce el crecimiento rápido o lento de las fuerzas productivas en cualquier segmento de la sociedad. Estas variaciones entre los múltiples factores de la historia, continúa Novack, nos dan la base para el surgimiento de un fenómeno excepcional que consiste en que las características de una etapa 'más baja' del desarrollo social se mezclan con la de una 'etapa superior'.

Habría que precisar que, dentro del eurocentrismo, todo ello se da dentro de una concepción de progreso, en donde éste es para unos pocos que no producen bienes, pero que sí los consumen mayoritariamente, generando como efecto de esta acción gran cantidad de negatividad social-existencial en el proyecto asimétrico de ser-estar y acumular la 'riqueza'. Es un proceso por naturaleza contradictorio ya que, para dominar y enriquecerse tiene que enfrentar y engañar al *Otro* que en el corto, medio, y largo desarrollo, llega a entorpecer y contradecir la acumulación de la riqueza, lo que implicaría, un proceso constante de recrudescimiento de las acciones para romper la lógica permanente de contradicción en la acumulación.

De acuerdo a este hecho, se hace imperioso proponerle una etapa de 'superación' de la precedente y supuesta 'etapa baja' para reordenar el tablero social y recomenzar nuevamente la acumulación de riqueza, desde la 'más pura ingenuidad posible de establecer' hacia una 'etapa alta' del progreso, reconstituyendo el sistema de "lo mismo" en su relativa estabilidad. El carácter reformista y conservador pretenden por ejemplo volver a una moralidad de tipo cero en el sistema de 'lo mismo que el capital' y así intensificar nuevamente la lógica de la acumulación desde la "estabilidad o paz social burguesa", que es la que le posibilita nuevamente el desarrollo de su vida hasta llegar a su máxima contradicción nuevamente.

En definitiva, esta es la esencia de la ley de desarrollo combinado. Son dos aspectos legales de una sola ley, pero que actúan en niveles distintos. La desigualdad del desarrollo precede y se pone como un *a priori* a cualquier combinación de factores desarrollados. La segunda ley crece sobre y depende de la primera, y a su vez ésta actúa sobre aquella alimentándola y afectándola en su posterior funcionamiento.

Dicha ley es el resultado de 2500 años de investigaciones donde las primeras observaciones fueron hechas por los filósofos e historiadores griegos. La ley fue llevada a primer plano y aplicada efectivamente por primera vez, afirma Novack, por los fundadores del materialismo histórico, Marx y Engels. Ha sido empleada por R. Luxemburgo y Lenin para comprender y dar solución a muchos de los problemas que aquejaban a la sociedad de su tiempo.

Por otro lado, Trotsky es quien da la primer formulación explícita de la ley y un desarrollo acabado de esta, aunque sea más celebrado por la elaboración de la teoría de la Revolución Permanente. La formulación de dicha ley puede equipararse en valor, ya que la concepción de la Revolución permanente resultó de un estudio de las particularidades del desarrollo histórico ruso a la luz de los nuevos problemas que

se les presentaba al socialismo mundial en la época del imperialismo burgués y que esta ley supo muy bien develar.

La Ética de la Liberación debería prestar mayor atención a este tema para avanzar aún más en la crítica y autocrítica que **no debe olvidar**, y porque, a su vez, dicha ley le posibilitaría no sólo precisar la relación centro-periferia, sino también situarse **entre** el centro y la periferia para advertir mayor organicidad crítica vinculante.

Por otro lado es preciso también tener en cuenta el aporte inclusive del autor de "*El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*"⁸⁵ de F. Braudel, uno de los fundadores de la Escuela de los *Annales* que es, en la disciplina histórica, un paralelo de la Escuela de Frankfurt con respecto a la filosofía. Braudel, nos aporta en su análisis de la Historia los conceptos del **tiempo de larga, media y corta duración**.

El tiempo de **larga duración**, estudia las fuerzas permanentes que operan sobre las voluntades humanas que pesan sobre los sujetos sin que estos lo adviertan y que a su vez los encaminan o desvían en una u otra dirección casi siempre imprevisible, es también la historia casi inmóvil, también la historia del género humano y humana con el medio que lo rodea. Luego el **tiempo de media duración o de hechos** crece por encima de esta historia casi inmóvil en la que se dinamiza una historia de ritmo lento como, por ejemplo, la historia estructural, la historia social, la historia de grupos, y podemos agregar una diversidad etno-histórica que rompe con la falaz periodización histórica eurocentrista de historia o filosofía antigua-medieval-moderna-contemporánea, que denominamos la **falacia histórica-filosófica** cuando pretende imponerse como la historia del globo, como si esta periodización implicara la real historia universal en vez de ser parte de la real historia diversa e inabarcable para un solo sujeto, la

⁸⁵ Braudel, F.: *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo, en la Época de Felipe II*. Fondo de Cultura Económica, México 1953.

historia de la diversidad cultural.

Después Braudel nos habla de un *tiempo de corta duración o coyuntural*, que es la historia tradicional en cuanto que es la historia de los acontecimientos, la historia diaria y cotidiana, que se va tejiendo sobre este trasfondo en una trama compleja, sumamente compleja más allá de los esquemas eurocéntricos, decimos nosotros.

Todo esto es parte del contenido que denominamos **Historia de la Liberación**, en el que su punto de partida es la liberación de la historia a través de su diversidad étnico-cultural que realmente la puebla sin una falsa homogeneidad o uniformidad en-globante. La Ética de la Liberación debiera nutrirse aún más de estas vertientes que posibilitan repensar y reconstruir la historia para avanzar sobre los residuos de eurocentrismo que aún posee y conserva y, más todavía, para comenzar a suplir la falta de formulaciones prácticas para la acción concreta de una filosofía que actúe en la corta duración o tiempo.

E) Deconstrucción del sistema hegemónico

a) Neocolonialismo

El neocolonialismo actual es el principal instrumento del imperialismo y sustituye al colonialismo precedente que, aunque formalmente abolido, aún conserva sus vestigios en África y Brasil, por ejemplo. A este respecto nos dice K. Nkrumah con voz optimista que “el colonialismo actual representa al imperialismo en su etapa final, quizá la más peligrosa”⁸⁶. Y sin hacerse esperar formula una importante definición:

la esencia del colonialismo es que el Estado que le está sujeto es, en teoría, independiente y tiene las galas externas de la soberanía internacional. En realidad, su sistema económico y, con ello, su política son dirigidos desde fuera (...). El estado neocolonial será obligado a comprar los productos manufacturados de la potencia imperialista (...) y el control neocolonialista es ejercido por un consorcio de intereses financieros a los que no se puede identificar con ningún Estado en particular⁸⁷.

Así, Vietnam del Sur con Francia como colono y luego con “EE.UU.” como neocolonialista; el Congo con Bélgica como antiguo colono y ahora con los intereses de grandes financieras internacionales, son unos de los tantos ejemplos. Nkrumah nos está diciendo que hoy el poder llega de esa manera a su máxima expresión y ‘perfección’ con el neocolonialismo que ejerce el mayor poder, como jamás aconteció, y lo hace de manera “semipresencial”, es decir, visible y oculto a

⁸⁶ Nkrumah, K.: *Neocolonialismo. La última etapa del imperialismo*. Edit. Siglo XXI, México 1966, p. 3.

⁸⁷ *Op. cit.* p. 3.

la vez. Visible porque hay un sistema económico político con leyes y normativas que rigen o pretenden regir, mezclar a lo Wallerstein como desarrollaremos en el punto que sigue, subsumir, cuando no extermina, no pasivamente, sino silenciosamente a los demás modos culturales; y oculto porque aparentemente no hay responsables extranjeros de cuerpo presente en el sitio, desvaneciéndose la responsabilidad en el sistema técnico-económico y político-cultural.

De esta forma, se ha perfeccionado la autodefensa del dominador. Así como el colonialismo, el neocolonialismo retrasa enfrentar los problemas sociales; al contrario, los recrea y profundiza, y se ubica muy lejos de solucionar el problema de la inminente gran guerra-mundial y, mucho más lejos, de solucionar el problema de la pobreza mundial que en definitiva produce, lo que es la "esencia" sustentable de su hiperdesarrollo. Por todo ello, nos dice el importante intelectual, militante y dirigente africano exiliado, ¡oh paradójal en "EE.UU.", al igual que los integrantes de la primera escuela de Frankfurt pero, como aquellos, aún fiel a sus ideas, que "el neocolonialismo es también la peor forma del imperialismo. Para quienes lo practican, significa poder sin responsabilidad y para quienes lo sufren, significa explotación sin desagravio"⁸⁸. Y para finalizar nos dice Nkrumah que:

el neocolonialismo se basa en el principio de romper la gran unidad antigua de los territorios coloniales en un número pequeños de Estados no viables por sí mismos, incapaces de desarrollo independiente, que han de confiar en el antiguo poder colonial para su defensa y aún para su seguridad interna. Sus sistemas económico y financiero están encadenados, como en los días coloniales, con los de su antiguo gobernante colonial (...) la introducción del neocolonialismo au-

⁸⁸ *Op. cit.* p. 5.

menta la rivalidad entre las grandes potencias que fuera provocada ya por el colonialismo de viejo estilo⁸⁹.

Acertadamente escribe esto Nkrumah, pero el dirigente africano no advierte que es en América Latina donde se da la primera forma de neocolonialismo con la guerra de independencia que, sabemos hoy, abrió las puertas, no a la libertad, sino al neocolonialismo bajo la forma del liberalismo y para el posterior liberalismo, renovado y actualizado, que es el neoliberalismo. El resultado es fáctico: la guerra de independencia recibiendo apoyo, por ejemplo, de potencias como Inglaterra y Francia, tuvo el fin de abrir los mercados cautivos por España y Portugal, similar estrategia a la que tuvo más adelante "EE.UU." apoyando la independencia de África en el s. XX.

No olvidemos que en América, y más precisamente en Argentina, es el criollo (que es un tipo de mestizo) el que va a concluir la colonización iniciada por la conquista de 1492⁹⁰. En América Latina, desde aquel entonces hasta ahora, el resultado que arroja dicho proceso es que, respetando su tradición dependentista, actualmente está neocolonizada por "EE.UU." principalmente, perviviendo en voraz competencia con capitales franceses, ingleses, alemanes, holandeses, japoneses, coreanos, españoles, portugueses, etc. y, recientemente, finlandeses en Entre Ríos y Gualeguaychú, produciendo una intensa y permanente contradicción entre dos naciones hermanas por la instalación de dos papeleras. Es decir, lejos de liberarse, Argentina y Uruguay, como otros casos similares, están atadas aún y mucho más sutilmente, por una red de intereses usureros sistematizados, esta vez técnica-electrónicamente. Las contradicciones no cesan, es más, se crean y recrean permanentemente. Se logró relacionar el colonialismo

⁸⁹ *Op. cit.* pp. 6-7.

⁹⁰ En la nota 15 de este trabajo, lo hemos analizado de esta forma.

con la "libertad" de mercado mediante el discurso y la acción técnica, con todo esto y mucho más, se constituye el neocolonialismo.

b) Sistema-Mundo

El Sistema-Mundo es una categoría que trabaja I. Wallerstein y por la cual toma nombre su principal obra *El moderno sistema mundial*. Esta categoría es fundamental para Dussel y la utiliza para criticar a todos los sistemas precedentes, desde los sistemas interregionales: I) Egipto-mesopotámico, II) Indoeuropeo, III) Asiático-afro-mediterráneo; para llegar en particular al estadio IV) Sistema-mundo que se inicia en 1492 con Europa occidental como centro (*ego Rex - conquiro - ego cogito - ego trascendental-comunidad ideal o egótica*). La hipótesis de la obra de Wallerstein es la siguiente:

el moderno sistema mundial tomó la forma de una economía mundo capitalista, que tuvo su génesis en Europa en el largo siglo XVI e implicó la transformación de un modo de producción tributario o redistributivo específico, el de la Europa feudal (el 'Ancien Régime' económico de Braudel, recordando al autor de la obra cumbre *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*), en un sistema social cualitativamente diferente⁹¹.

I. Wallerstein señala en unos cuantos puntos las características que la economía capitalista ha tenido desde entonces: a) se extendió geográficamente abarcando todo el globo; b) su modelo es cíclico de expansión y contracción, y también con respecto al flujo y reflujo de las hegemonías y sus

⁹¹ Cf. Wallerstein, I.: *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía mundo europea, 1600-1750*. Edit. Siglo XXI. México. 1984. pp. 12.

movimientos ascendentes y descendentes entre centros, periferias y semiperiferias; c) ha llevado a cabo un proceso de transformación secular, incluyendo el avance tecnológico, la industrialización, la proletarización y el surgimiento de una resistencia política estructurada al propio sistema; toda esta transformación sigue con vigencia. Este cambio en el modo de producción no se lo plantearon "sin un cambio social drástico"⁹².

Esta creación de un sistema capitalista mundial fue y es "una nueva forma de apropiación del excedente"⁹³. Afirma Wallerstein que la economía mundo se terminó de establecer entre 1600 y 1750; y estamos de acuerdo con Wallerstein, ya que desde la situacionalidad única de 'América Latina' y demás periferias, para el 1600 el proceso de conquista iniciado en 1492 ya estaba concluido, no así el de colonización-aculturación, pero igualmente ya se había formado y afianzado esta otra economía, la basada en el robo y expropiación por conquista y colonización a través de la navegación como medio creciente en la época, por lo que se estableció una gran riqueza en el centro, que daría nuevo impulso para la conformación de la cultura del centro. En el siglo XVIII, se afianza el comienzo de un nuevo proceso, el de industrialización, pero posibilitada sobre la base de esta acumulación colonial.

Esta precisión que hemos señalado consiste en que antes de que se afiance la economía mundo, se inicia la modernidad, afines del siglo XV, sólo por la conquista de América y por tal hecho se da punto de arranque a la nueva época de larga duración que posibilitará *a posteriori* dicho afianzamiento de la nueva economía-mundo.

Con esta precisión incorporada, seguimos a Wallerstein ya que de esta forma se estableció y se arraigó la economía-mundo capitalista para sus subsiguientes "transformaciones"

⁹² *Op. cit.* p. 42.

⁹³ *Op. cit.* p. 42.

como no lo había podido hacer entre el 1300 y 1450 debido a que la expansión entre el 1150 y 1300 no había roto todavía los vínculos con la estructura feudal.

Habría que recordar, más allá de Wallerstein, que la economía-mundo tampoco se estableció en aquella época porque se debían reacomodar varios elementos más, entre ellos el nacional, además la Hansa estaba pasando de una Hansa de comerciantes a una Hansa de ciudades, ya que de 1339 a 1453 se sucede la denominada guerra de los 100 años iniciada como una lucha feudal y concluida como una lucha nacional. Las guerras campesinas son las que inician la lucha de liberación contra la organización feudal, los burgueses se acoplan oportunamente a ella, ya que antes no la habían podido iniciar, porque no formaban parte de la estructura decisiva de la sociedad de su tiempo, y luego serán “ellos” los que traicionan y dominan oportunamente a los campesinos.

Por esta razón, y con la experiencia de mediados del siglo XIV, del siglo XV y de todo el siglo XVI, y no como dice Wallerstein afirmando el siglo XVII, es que pudo surgir el siglo XVII camino a la revolución industrial y francesa en el siglo XVIII. De esta forma se empieza a tender la primera red tecnológica planetaria con la navegación y sus utensilios capturados para la conquista y colonización, lo que de a poco va sentando precedentes para una aldea global que navegará electrónicamente. Wallerstein, desde su sentido crítico, afirma que “las descripciones ideológicas que hacen los sistemas de sí mismos no son nunca ciertas”⁹⁴. Es necesario emprender trabajos críticos y situados, como los iniciados por Marx y Engels; Lenin, Trotsky y R. Luxemburg; Rosenzweig, Buber, Lévinas, Zubirí y Sartre etc.; la teoría de la dependencia; la sociología-pedagogía-psicología-teología-filosofía y Ética y Política de la liberación; los estudios subalternos etc. Sino se inician estos tipos de trabajos “seguimos sin saber cuándo,

⁹⁴ *Op. cit.* p. 43.

cómo y porqué se produjeron las principales alteraciones en la estructura social”⁹⁵ y en la “organización” del planeta, que aún brilla por su diversidad cultural.

En la Europa capitalista, se pueden encontrar comportamientos no capitalistas, no sólo en 1492, 1650 y 1750, sino también en 1850, 1950 dice Wallerstein, y hasta la actualidad agregamos nosotros. Pero éste es justamente el problema fundamental afectado por “la mezcla de empresas, comportamientos y Estados ‘no capitalistas’ con empresas, comportamientos o, el término menos feliz de todos, Estados capitalistas en una economía mundo capitalista, que no es anómala ni propia de un período de transición”⁹⁶.

Y para concluir, Wallerstein sostiene que “la mezcla es la esencia del sistema capitalista en cuanto modo de producción y explica cómo se vieron históricamente afectadas por la economía-mundo capitalista las civilizaciones con las que coexistió en el espacio social”⁹⁷.

Reflexionando con Wallerstein, este sistema capitalista, más que la solución a lo que se denomina sistema de producción feudal, ha implicado e implica la pérdida de muchas soluciones, iniciándose con una traición a un otro oprimido que es el campesino y que persiste actualmente. Por otro lado, es su esencia mezclar para confundir y subsumir, o para exterminar, para impedir la organización y así imperar, lo que obliga a todos los afectados que no son Centro a aceptarlo por imposición. Es importante, como dijimos, mantener un análisis de actualidad constante, situados siempre y sobre todo en el tiempo de corta y media duración, pero siempre alertas al tiempo de larga duración que nos aporta Braudel, para la búsqueda de la actualización y la construcción de alternativas, que es donde están inscriptos los que bregan por la libe-

⁹⁵ *Op. cit.* p. 43.

⁹⁶ *Op. cit.* p. 43.

⁹⁷ *Op. cit.* p. 43.

ración como, en este caso, el autor E. Dussel que aquí nos ocupa.

c) *El masaje en la Aldea Global*

Continuando con la orientación crítica que nos propusimos, en esta deconstrucción nos basaremos la obra *El medio es el masaje* y en su epílogo escrito en 1987 por el catedrático Pérez Tornero de la Universidad Autónoma de Barcelona. El autor nos comenta, citando a Enrico Baragli (1981), que el mercado editorial en Estados Unidos vivió por los años sesenta el *boom* de las cuatro magníficas M, a saber: Marx, Mao, Marcuse y McLuhan. Pero el profesor canadiense nada tuvo que ver con el marxismo y mucho menos con la revolución. Paradojas, nos dice Tornero, de una sociedad controvertida.

Luego, afirmándose en Jean Marambini, comenta que Marcuse y McLuhan, aunque diferentes en el estilo, son conscientes de un cambio profundo en la sociedad norteamericana en la que viven. Marcuse, de raigambre freudiana-marxista, pugnó por un cambio político radical, mientras que McLuhan no veía casi otro cambio social que el impuesto por la tecnología. Es ambigua su figura, según Tornero, porque por un lado estigmatiza los contrasentidos de la evolución de la humanidad y por otro lado, citando a J. M. Bermudo en *El McLuhanismo, ideología de la tecnocracia* (1972), nos dice que ha sido un ideólogo que acompañó la dominación de la tecnocracia.

Para el profesor canadiense, el mundo se transforma vertiginosamente a raíz de los cambios de las tecnologías de comunicación. Resumiendo en unos pocos puntos su posición: a) los medios son prolongaciones de la sensibilidad humana, de ahí que con cada nuevo medio se produzca una transformación en la conciencia sensible de la "humanidad"; b) tres etapas se distinguen a lo largo de la historia: 1) la tri-

bal y oral, en la que no existe desequilibrio en los sentidos; 2) la del descubrimiento del alfabeto fónico y la escritura, imponiendo el sentido de la vista y llevando a la "destrivualización", "descolectivización" y a la individualización, el pensamiento lineal y secuencial, el mercado, el Estado centralizado, las armas modernas y a la escisión entre el corazón y la mente, el dinero, el poder y la moral, la ciencia y el arte; y 3) es la dominada por la electrónica en la que se retorna al tribalismo y a una especie de aldea global interconectada por los nuevos medios de comunicación; c) los medios de comunicación, que se diferencian en calientes (radio, cine, foto) que ofrecen mensajes cerrados y plenos de información, y los fríos (teléfono, televisión, *cómics*) que obligan a la participación sensorial estimulando la actividad mental del espectador.

Este análisis sobre la comunicación de masas, en donde se destaca la televisión como medio hegemónico de participación espontánea, efectiviza una etapa de comunicación universal. McLuhan, portador de un determinismo tecnológico, materialista en su visión de la historia, pero de un materialismo tecnologisista-objetualista, es un materialismo en que el papel principal de la infraestructura es cumplido por las tecnologías de la comunicación. "El medio es el masaje" significa para McLuhan que los medios gobiernan el destino de la humanidad, construyen la cultura, la conciencia y hasta la sensibilidad individual, y por todo ello no hay posibilidad de réplica ni de respuesta. Dijo en una conferencia pronunciada con motivo de las primeras jornadas de radio en Barcelona 1975, "sólo cabe desconectar la electricidad si queremos recuperar la libertad de espíritu de antaño"⁹⁸.

Sólo nos resta un comentario. Con todo lo aquí expuesto se sigue con el problema del fantasma en la máquina. La electricidad manipulada como también la máquina, no tie-

⁹⁸ McLuhan M., Fiore Q.: *El medio es el masaje*. Edit. Paidós, 1997, pp. 163-167.

nen poderes por sí mismas ni se dirigen a ningún lado neutro, pero sí a neutralizar las diversas resistencias. La configuración cultural hegemónica que ha sido construida por sujetos concretos, con centros colonizadores y periferias dominadas, hoy interconectados electrónicamente, están siendo fabricadas y relacionadas constantemente, en una aldea global electrónica, mundo sistematizado o sistema mundo asimétrico que son una extensión del poder que los sujetos hegemónicos de carne y hueso programan para el acometido que encierran sus fines.

Tal vez McLuhan tendría que haberse planteado y descubierto que la electricidad que debía desconectar estaba en la ideología opresora y la clase social burguesa de turno que la encarna como técnica antropológica sutil de dominación. Entonces nos resta una pregunta para hacerle al profesor canadiense ¿quién es el fantasma de la máquina?

F) Ethos para la liberación

Al autor argentino le interesa el justo desarrollo de la vida humana de manera simétrica en vez de asimétrica como sucede arbitraria y forzosamente en la actualidad, señalando el riesgo que para él implica la época planetaria donde este tipo de humanidad se encamina a su destrucción irracional, sino cambia de rumbo. Cada uno de los seis capítulos de la obra *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* comienza con la afirmación: “Esta es una ética de la vida...” humana, en donde la vida humana “no es un concepto, idea, horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación”⁹⁹, o como nos dice más adelante, “por humana entendemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico, cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario”¹⁰⁰.

Desde una pretensión no griega ni euro-céntrica, reinterpreta los sistemas éticos de la historia mundial para llegar a situar la modernidad en el **Sistema-Mundo**¹⁰¹ como proceso de globalización eurocéntrico que excluye a la mayoría de la humanidad.

Pero el **Sistema-Mundo** es para el autor argentino, además de un problema histórico-económico, un problema filosófico porque, como comenta, a su criterio Europa confundió la evolución de la subjetividad dentro de los límites de Europa con la “universalidad”¹⁰², en la moral de la razón au-

⁹⁹ Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Edit. Trotta, 1998. p. 11.

¹⁰⁰ *Op. cit.* p. 618.

¹⁰¹ *Op. cit.* p. 617.

¹⁰² Dussel, E.: *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*. Edit. Trotta, 1998. Europa desde su subjetividad llegó a “arquitectonizarse” y sistematizarse artificialmente como un universal, creando la

tónoma kantiana como también en su etapa “post-conven- cional”, con la “mundialidad”¹⁰³.

Europa elevó su subjetividad y particularidad como universalidad y pretendió que la obra humana en ella fue pro- ducto de su exclusiva creatividad autónoma¹⁰⁴. En torno a esto, la modernidad, la filosofía moderna, nunca abandonó su sueño eurocéntrico, lo que para la mayoría de la humani- dad, en la periferia, sería una pesadilla eurocéntrica que pa- dece las ensoñaciones de *Moloch*. Tampoco se definió nunca como un centro hegemónico donde se procesaba el aprendi- zaje de la Humanidad y desde donde se creaban las institu- ciones (políticas, económicas, ideológicas, etc.) que permitirían mayor acumulación de la riqueza mundial en el **Centro del Sistema-Mundo** (riqueza económica, alimenta- ria, cultural, medicinal, robando salud y dejando enfermedad, como la ambición-tuberculosis-gripe-viruela-alcoholismo-

primera contradicción planetaria de la historia con la diversidad cultura mundial. Contradictoria incluso consigo misma ya que se ve obligada a re- fundamentar permanentemente dicha universalidad y efímero absoluto. El “universal es una categoría abstracta en oposición a particular” (Dus- sel, *Op. cit.*, tesis 2 en p. 618).

¹⁰³ “Mundial o planetario es un horizonte concreto con respecto al sis- tema mundo e incluye a todas las culturas históricas (plano de la eticidad, que no sería exactamente el universal concreto de Hegel (*Op. cit.* tesis 2 p. 618)).

¹⁰⁴ Escribe Dussel que la “moral universal, como la pretensión de Habermas pero también en otro sentido el de la *Ética de la Liberación*, se encuentra en otro plano que la eticidad mundial (a lo Hegel) ya que el proyecto fu- turo de una **cultura mundial** (en el sentido de la nota 69 de este escrito) niega la pretensión de la modernidad de imponer su particularidad sobre todas las culturas del sistema mundo” (*Op. cit.* tesis 2 p. 618). La diferen- cia con Habermas es que este termina subsumiendo en una comunidad ideal de habla a la real diversidad cultural; que son los otros que existen y tienen hambre de trabajo-pan-justicia y paz e incluso de una emoción libre no alienada. Mientras que la *Ética de la Liberación* planteada por Dussel, como ética crítica **mundial** o **planetaria**, no subsume negativa- mente a los otros sino que integra cada parte ana-lógicamente en relación

sífilis-hambrunas, etc.), en fin explotando sistemáticamente a la periferia¹⁰⁵. Afirma contundentemente el autor: “este es, exactamente el origen de la FILOSOFÍA DE LA LIBERA- CIÓN, ya que es necesario inter-relacionar mundos aparen- temente incomunicables para tener una visión mundial, universal, humana en cuanto tal”¹⁰⁶. A esto lo hemos preci- sado como desarrollo desigual y combinado.

El “Sistema-Mundo”¹⁰⁷, según la interpretación del autor, es el “Sistema-Interregional”¹⁰⁸ pero en su fase plane-

solidaria y fraterna, real y factible con-formando recién el todo, como unos todos juntos en la justicia que ahora por justicia crítica es siempre ac- tualizable y viva.

¹⁰⁵ Nos dice Galeano con respecto a un hecho particular y que Dussel considera como el comienzo de la modernidad desde 1492: “la economía colonial latinoamericana dispuso de la mayor concentración de fuerza de trabajo hasta entonces conocida, para hacer posible la mayor concentra- ción de riqueza de que jamás se haya dispuesto civilización alguna en la historia mundial”. (Galeano, E.: *Las venas abiertas de América Latina*. Edit. Siglo XXI. Edición 48°, corregida y aumentada. Bs. As. 1986. pp. 58-59).

¹⁰⁶ Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998. p. 78. Lo que Dus- sel sostiene aquí como principio, es lo que ya estaba adelantado, trabajado con la *ley de desarrollo desigual y combinado* de manera explícita, y aún con más precisión por la concreta articulación, además de los diversos niveles, con el nivel orgánico de la económica, siendo de esta manera un aporte de vital importancia justamente para el cometido de situacionalidad que el autor pretende desarrollar (véase de esta investigación *Aportes temáticos y conceptuales para el método analéctico*). Ahora a dicha Ley de desarrollo des- igual y combinado es importante informarla con la crítica ontológica que realiza Dussel como crítica a la *weltanschauung* eurocentrista desde la meta- cultura de la alteridad que al final también cruzará transversalmente todos los planos de la cultura eurocéntrica.

¹⁰⁷ Dussel, E.: *La ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclu- sión*. Edit. Trotta 1998. p. 21-617.

¹⁰⁸ Dussel con el concepto de *Sistema Interregional* está discutiendo con André Gunder Frank y su concepto de *World System* (Frank, 1992), ya que Dussel ha iniciado su análisis de una manera distinta, desde sus primeros trabajos (*Latinoamérica en la historia universal. Investigación del mundo donde se*

taria. En otro sentido, tampoco se identifican plenamente ya que entiende al Sistema-Mundo¹⁰⁹ como un “sistema-civilizatorio” en su etapa mundial-imperial, mientras que los tres sistemas interregionales anteriores al sistema mundo no son planetarios sino, que son sistemas regionales o interregionales restringidos. Por lo tanto dicha secuencia se lleva a cabo a través de un proceso de cuatro estadios del “Sistema-Interregional”¹¹⁰ que van de lo restringido a lo ampliado.

El primero está marcado por la estructura de la región egipcio-mesopotámica (desde el IV milenio a.C.) sin centro estratégico unificador entre Egipto y Mesopotamia, en donde la India, China y Amerindia no estaban directamente vinculadas.

El estadio Indoeuropeo (desde XX siglos a.C.) en su estructura crece desde el Mediterráneo y el norte de África al medio oriente, India y China a través de las estepas euroasiáticas, teniendo por centro vinculador el mundo persa o el helenístico de los Seléucidas o de los Ptolomeos desde el siglo

constituyen y evolucionan las weltanschauung. Curso dictado en Resistencia Chaco 1966). Dussel sostendrá el concepto de Sistema Interregional como una corrección fundamental al concepto de A. G. Frank, porque nos comenta el filósofo que éste confunde el Sistema-Mundo, que recién aparece en 1492, con el Sistema Interregional. El Sistema-Mundo que es un sistema interregional planetario tiene a la fecha 516 años y el Sistema Interregional no planetario tiene algo más de 5000 años. El Sistema Mundo, dice Dussel, es el estadio IV del mismo sistema interregional del continente asiático-afro-mediterráneo que es ahora tácticamente Mundial corrigiendo al autor criticado. Frank consideraba que el Sistema Mundo tiene 5000 años y ese es el error que Dussel está señalando apoyándose en I. Wallerstein pero sin dejar de criticarle el eurocentrismo a este otro autor inclusive (véase Sistema-Mundo en este trabajo). Para una revisión de la crítica a Frank véase Dussel, E.: *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Edit. Trotta. 1998, nota 16 en p. 43, nota 1 en p. 76, nota 10 en p. 76 y nota 32 en p. 77.

¹⁰⁹ Dussel, E.: *La ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Edit. Trotta. 1998. sección I de la Introducción.

¹¹⁰ *Op. cit.* sección II de la introducción.

IV a. C. Extremo oriental con China, Sudoriental con los reinos de la India y occidental con el Mundo Mediterráneo.

El mundo cristiano, el bizantino y el musulmán reemplazan al helénico, cumpliendo la tarea de bisagra en todo el sistema, desde China e India al Mediterráneo. Así se constituye el tercer estadio asiático-afro-mediterráneo desde el siglo IV d.C. Sus centros de conexiones comerciales son la región Persa y del Turán-Tarim y posteriormente el mundo musulmán desde el siglo VII d.C. El centro productivo es India, el extremo oriental es China, el sudoccidental con África Bantú, el Occidental con el mundo bizantino-ruso y el extremo oeste con Europa occidental.

El cuarto y último estadio se caracteriza porque Europa periférica sustituye al mundo musulmán-turco y constituye el primer Sistema-Mundo, colocando y produciendo a Amerindia como su *Primer-Periferia dominada*. Así se inicia el Sistema-Mundo desde 1492 d.C. con centro en Europa occidental en su primer momento y ahora en una segunda etapa con sus extensiones hegemónicas, “EE.UU.” y Japón, y el autor agrega que desde 1945 a 1989 con la URSS (C.C.C.P.). Sus periferias se constituyen en el siguiente orden con América Latina, el África Bantú y el mundo musulmán, la India, el sudoeste asiático y Europa oriental. Las que permanecen *cuasi*-autónomas desde 1989, según el autor y nuestra consideración, son China y Rusia.

El filósofo argentino nos dice que dentro del Sistema-Mundo las nociones de centro y periferia hacen alusión a los distintos horizontes de mundos de la vida, determinados por el lugar que ocupan desde fines del S. XV en dicho SISTEMA. Al centro del sistema anteriormente descrito le agregamos Corea el Sur ya que con Japón son los aliados asiáticos del capitalismo central de “EE.UU.” para dominar a China, desde los acuerdos que viene estableciendo “EE.UU.” con Japón en la ‘ayuda’ de reconstrucción del país japonés luego de que les enviaran las conocidas bombas atómicas.

La reconstrucción de Japón y el desarrollo del capitalismo en Corea esconden el fin de establecer alianzas para afectar y dominar a China como un futuro gran mercado más. China y Rusia, más allá de sus notorias diferencias, en pleno proceso de Neocolonialismo, etapa final del imperialismo según Nkrumah, son consideradas como objetos para la uniformidad cultural por parte de la dominación occidental que pretende reubicarlos geopolíticamente alterando el curso histórico-cultural de varios miles de años como es en el caso de China, pero ellas, China y Rusia, no siendo ni centro, ni periferia, son en cambio no dependientes de los países centrales. La historia se expedirá al respecto. Existen cálculos estimativos que alrededor del 2020-2030 China re-definirá su posición estratégica en el mundo¹¹¹.

Los demás, que son los más de la diversidad cultural

¹¹¹ Datos extraídos del Seminario *La República de Corea hoy, ¿Qué podemos aprender? ¿Qué nos pueden enseñar?* Dictado del 14 al 18 de agosto de 1995 avalado por la U.N.C. y organizado por la Cátedra de Historia contemporánea de Asia y África de la Escuela de Historia de la misma Universidad. Aún no siendo estudiante universitario me permitieron realizar este seminario y recibir el correspondiente certificado firmado por la Directora y Vicedirectora de la Escuela de Historia, y por el Director del programa de estudios contemporáneos coreanos y del noreste asiático, que es a su vez el actual profesor a cargo de dicha materia. Luego recuerdo que era posible realizar interpelaciones por escrito, en donde le efectuaba una pregunta a Hanel, sociólogo de Seúl, que estaba en calidad de invitado principal, interrogándolo por la noción de desarrollo que había expuesto, y resumiendo mi pregunta, ¿ese desarrollo no equivale a autodestrucción?. Hizo silencio y pidió conocer a quién le realizaba la interrogación, sólo vio a un joven y preguntó edad y colegio, y lo felicitó, y dijo "...no sé, tal vez..." Este comentario es sólo para expresar que más allá de las preguntas propuestas por el seminario nos emergían otras preguntas ¿Qué les podemos enseñar? ¿Qué pueden aprender? Nos surgía la confianza de que teníamos mucho que enseñarles. Y hoy aprovechando a contestarla en parte desde una vertiente como ésta particular ética podemos expresar, que por debajo y sobre el desarrollo económico, deberían aprender, y lo hacemos extensivo para el resto de los países hegemónicos, un efectivo

son la periferia dominada con América Latina, África, India y le agregamos Oceanía que el autor que nos ocupa hasta ahora ha omitido. El Sistema-Mundo hoy, luego de la tercera revolución industrial técnica-electrónica o tecnológica, está en proceso de establecer y perfeccionar relaciones orgánicas de tecnificación global, hacia la Aldea global electrónica: "la nueva interdependencia electrónica recrea el mundo a imagen de una aldea global"¹¹², impuesta no consensuada ni concertada.

desarrollo ético, en el sentido aquí expuesto al menos. Consideramos que tenemos y tienen demasiado que aprender y que tenemos mucho que enseñarles, y todavía no vamos por la mitad. ¿Aprenderán? Ese es el gran problema del futuro siempre próximo.

¹¹² McLuhan M., Fiore Q.: *El medio es el mensaje*. Edit. Paidós, 1997. pp. 67-156-157.

G) La Ética como Ana-logía Arquitectónica para la Liberación

Con lo expuesto hasta aquí se está en condiciones para acceder al planteo y propuesta en su momento **constructivo II**, el de una arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión estructurada en un Sistema Mundo con centros hegemónicos y periferias terriblemente oprimidas.

El autor se propone aquí un segundo paso con respecto a su obra anterior *Para una ética de la liberación latinoamericana*, porque “advierte una mayor presencia de lo negativo y material, con una arquitectónica racional de **principios** mucho más construidos.”¹¹³. La ética que aquí se plantea desde su inicio “es una ética sin más”¹¹⁴, en el sentido de estar **situada en un horizonte ya no latinoamericano, heleno ni eurocéntrico, sino mundial-planetario**. Es una estrategia del autor para evitar en algún sentido la recaída en los etnocentrismos.

Como ética es una “(...) ética cotidiana, desde y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización”¹¹⁵. El bien al que se dirige “corresponde a una ética (...) de cada instante histórico, de cada segundo, que exige la liberación del presente deshumanizante, del hambre y la miseria”¹¹⁶. Denuncia el autor que las éticas más de moda, las *Standard*, son éticas de minorías hegemónicas, que tienen la palabra, los recursos, el capital, los ejércitos, etc. La ética en cuestión se forma con muchos principios, no uno solo

¹¹³ Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Edit. Trotta, 1998, p. 14.

¹¹⁴ *Op. cit.* p. 14.

¹¹⁵ *Op. cit.* p. 15.

¹¹⁶ Cf. Anne Steckner, “Enrique Dussel (1934)”, en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.): *Semillas en el Tiempo. El latinoamericanismo contemporáneo*. EDIUNC-REUN, Mendoza 2001, p. 75.

como lo intentan las éticas modernas-posmodernas y por lo cual devienen totalitarias, al no considerar a los otros. Trata aquí también a sus oponentes en al “ana-diálogo” establecido, en algún sentido, como **necesarios pero no suficientes**. Para esta ética entonces y explicitando aún más todo lo dicho hasta aquí, el “punto de partida no es el ser, el bien, el proyecto ontológico, sino el Otro oprimido, negado como parte dominada y funcional del sistema”¹¹⁷.

¹¹⁷ Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío Apel, Taylor y Vattimo*, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel. UAEM, 1998, p. 45.

H) *La Arquitectónica de la ética: la multifundamentación ética-simétrica para las instituciones futuras o la utopía factible

En el marco del diálogo entablado con Apel en *Eichstaett* (Alemania) en abril de 1995, la arquitectónica expuesta por el autor consta de dos áreas. Cada área trabaja con tres principios.

En la primera área se ocupa de la construcción del bien o de la eticidad.

a) Define la universalidad del principio material estableciendo que es un momento necesario pero no suficiente.

b) Por considerarla una dimensión procedimental de aplicación del principio material, **reinterpreta** el sentido de las morales formales y su principio moral formal universal.

c) Con el principio de factibilidad ética integra el nivel de razón instrumental con lo que se concluirá la construcción de la eticidad o la consecución del bien.

En la segunda área, como desarrollo de la eticidad, se ocupa de la ética crítica.

d) Con el principio crítico-material que parte desde las víctimas, dominados y/o excluidos, y con los aportes de los críticos (Marx, Freud, Nietzsche, Lévinas etc.) se señala la necesidad de establecer las mediaciones temáticos-científicas, como también el dirigirse al momento material-económico de toda ética de contenido.

e) Con el principio moral crítico de la intersubjetividad antihegemónica, en donde ya integró positivamente el pensamiento pierciano-falibilista de Apel, se encarga de mostrar el nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las víctimas que son mayorías dominadas y excluidas, dominación y exclusión que es justificada por los sistemas-materiales-hegemónicos. Todo este nivel es denominado de moral-formal-crítica.

f) Logra de-construir el sistema hegemónico que integrando el proceso ético-material y moral-formal consensual con la factibilidad transformadora o de liberación, construye por transformaciones críticas posibles, normas, actos, instituciones, un nuevo orden en los diversos frentes de liberación como son lo ecológico, político, económico, pedagógico, de género, etc. El principio de consensualidad en la institución de la argumentación tiene que estar en la base de las transformaciones-construcciones, que por ser lo nuevo no es reconstrucción, superando en mucho, según el autor, a la *frónesis* aristotélica, que quedaría igualmente con una validez a nivel monológico-individual.

De esta forma articula seis principios desde donde se des-centra el fundamentalismo exclusor de las demás éticas modernas-posmodernas eurocéntricas, para así pasar a un nuevo orden futuro posible o factible.

a) *Construcción del Bien o de la Eticidad*

**Los principios y su compleja articulación*

a.a) **Principio material universal.** Es una tesis fundamental de la ética de la liberación. Establece el aspecto *material* o de contenido, como mencionamos en la introducción de este trabajo, de la ética que tiene universalidad propia y determina materialmente a los niveles de la moral-formal. A su vez el nivel de validez universal intersubjetiva, que es el aspecto formal de la moral (lo recto, *right*), determina abstractamente a los niveles materiales de la ética. Lo primero (*a priori*) es el contenido de la ética con la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, que es lo que nos da la pauta de interpretación-ética de la materialidad de las víctimas en su pobreza y dominación de las mujeres, hombres y niños, pieles no blancas discriminadas; y las pieles blancas dis-

criminadas por pobres, sin títulos, ni empresas, ni propiedades, etc.

De esta forma tenemos, según el autor, el contenido real y concreto-contextualizado de lo que se debe pensar, como son la imposibilidad de vivir, la infelicidad o sufrimiento de las víctimas, para crear la nueva normativa desde *lo recto* que subsane las fisuras producidas, conduciéndolas a un nuevo ámbito concreto de desarrollo positivo, no positivista ni neopositivista, y concreto de la vida.

Este principio en la ética coloca, a diferencia de las demás éticas materiales (por ejemplo utilitarismos y comunitarismos) que sólo lo hacen con unos aspectos del desarrollo de la vida humana, a la misma vida del sujeto humano como criterio *material* de la ética, ya que en las periferias del Sistema-Mundo acontece de manera cotidiana la falta de cobertura de las necesidades básicas y sobre todo la imposibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida de dicho sujeto humano y es esta precisamente la vista del bien a subsanar para toda la humanidad. Así, según el autor, se subsume el principio formal al principio material de contenido en “co-solidaridad” con la humanidad, en un mundo de la necesidad, que está lejos del egoísmo kantiano, etnocentrismo rortyano o los distintos nacionalismos totalitarios, porque su pretensión, con la subsunción de la formalidad, es de universalidad, no de satisfacción total de particularidades absolutas, ni siquiera uniculturales.

El criterio de reproducción y desarrollo de la vida es interno a cada cultura y les permite la autocrítica de las etapas internas que impiden tal desarrollo. Desde su universalidad se le posibilita el diálogo con otras culturas (“ana-diálogo inter-cultural”) en lo que hace a lo válido o no de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida.

Como se dijo anteriormente, este es un principio fundamental y necesario, pero lejos está de ser **Suficiente**, que es

el motivo por el cual necesita de la asistencia de los otros criterios para su concreta aplicación.

a.b) **El principio formal-moral-universal.** Para salvar los conflictos internos del principio material de la ética de la liberación con respecto a otras concepciones de la ética, es necesario el principio formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral, o sea, el principio de validez kantiano transformado o invertido, no reduciendo, ni negando la necesidad como mero egoísmo, ya que desde la necesidad egoísta es producida y **ocultada ante los ojos mismos** la víctima, sino poniéndolo como un bien “co-solidario” a pro-seguir.

La norma básica no sólo se aplica a lo empírico-histórico, tiene además por principal función la aplicación del principio material (sería el apoyo logístico en permanente actualización). Queda de este modo establecido el ámbito de la verdad práctica y el principio ético de contenido, que desde una subsunción orgánica adquiere mayor precisión evitando racionalismos reductivos o éticas materiales irracionalistas o racionalistas restringidas a un mero etnocentrismo de principios excluyentes que establece incomunicación y violencia. En la razón práctica, se da el despliegue del último horizonte desde la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, mientras que la razón teórica funciona dentro de este horizonte práctico y a la discursividad práctico-ética (material-formal) se la distingue de la meramente científica.

a.c) **El principio de factibilidad ética.** Se considera ahora el origen del ser humano emergiendo de la naturaleza a través del proceso de la evolución de la vida, con lo cual la vida humana es condición absoluta-material de la vida y criterio último de la ética universal (verdad práctica).

La naturaleza, en la relación hombre-naturaleza, fija márgenes de posibilidad, ya que no todo es posible, para poder efectuar una norma, acto, institución o sistema ético. Se

establece que somos **realmente**, en tanto vivientes, miembros permanentes del reino de la naturaleza, y no sólo hipotéticamente como en Kant, para así tener presente la ley de la naturaleza “debemos comer para no morir”. La razón estratégico-instrumental se ocupa de la factibilidad eficaz de la acción humana, por lo que tiene un lugar importantísimo en la ética, ocupándose de los medios-fines de la acción-humana, ya que “ningún proyecto es realizable sino es materialmente posible, siendo que la voluntad no sustituye jamás las condiciones materiales de posibilidad” (Hinkelammert, 1984: 238)¹¹⁸.

Se trata de superar la oposición de lo bueno y justo a la que llevan las discusiones entre las éticas comunitaristas y del discurso, ya que la oposición se encuentra entre la verdad práctica material y la validez intersubjetiva; y entre lo decidido intersubjetivamente ha efectuar material y formalmente, con lo que factiblemente es posible. Esta oposición es resuelta por la ética de la liberación, articulando lo éticamente verdadero, que es lo que permite vivir, con lo moralmente válido, que permite participar **simétricamente** a los afectados en los acuerdos, y factible por medio de la razón instrumental y estratégica, llevando a cabo de esta manera la eticidad vigente o la consecutiva construcción justa del bien. “Sólo la norma, acto, institución, etc., que cumpla este principio de factibilidad ética son, sólo ahora, actos posibles buenos, justos, ética o moralmente adecuados”¹¹⁹.

b) Desarrollo de la eticidad o de la ética crítica

b.d) **El principio crítico material.** A partir de aquí, luego de integrar y articular los puntos precedentes, se empieza a desplegar la especificidad de la *Ética de la Liberación*.

¹¹⁸ Citado de E. Dussel: *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel. UAEM, p. 17.

¹¹⁹ *Op. cit.* p. 17.

El proyecto utópico del sistema vigente erótico, pedagógico, político, económico como utópico no factible y por lo tanto mentiroso, se descubre a la luz de las víctimas, afectadas y privadas de cumplir con las necesidades que el sistema ha *postulado* como **derechos**, a saber: la libertad, la igualdad de oportunidades, la fraternidad entre ‘seres humanos’, la propiedad para todos, que desde el discurso, en realidad, son sólo mitos o símbolos regulativos que distraen y confunden lo justo realizable, enmascarando la acción de los que toman posesión de los bienes, enajenándolos, y reduciéndolo todo a una falsa y mera ley de competencia. Y para repasar lo establecido, en el nivel fundamental todo se encuentra limitado y proyectado desde un principio hegemónico como ya se analizó.

Por ejemplo, no todos tienen ejércitos para disputar los bienes, ni quieren poseerlos, ni tienen por qué poseerlos, ya que son otros sus justos y sanos sentidos y significados de vida.

En todo este movimiento, se da el comienzo del estadio I del proceso de concientización (*conscientização*), integrando a Freire, con la conciencia ético-crítica, que es saber escuchar la interpelación del otro (**voz-ética-interpelante**) en su corporalidad sufriente, que tiene como primer sujeto a la víctima, quien posee la originaria conciencia-ética, que vive histórica y concretamente, y la crítica temática explícita de los críticos.

A partir de aquí, la *Ética de la Liberación* practica una doble subsunción, no posible para la ética del discurso y las éticas posmodernas. Se trata de subsumir la crítica de los filósofos que marcan los aspectos dominadores de la razón moderna y contra el irracionalismo de algunos de los críticos, defender la universalidad de la razón, situados material y negativamente desde fuera o trascendente al sistema, siendo a partir de esta alteridad del dominado que se descubre como **ILEGÍTIMO**, dominador y excluyente, al sistema.

Resumiendo con palabras del autor la enunciación del Principio:

El actuar ético-críticamente lleva en acto a reconocer que se ha negado total o parcialmente en algunos de sus momentos, la posibilidad de vivir a las víctimas, por lo que está obligado a, negar la bondad de una tal mediación y a criticar la no-verdad del sistema que aparece como excluyente, y a actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo¹²⁰.

b.e) El principio moral crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica. Desde el reconocimiento del otro, a partir de la razón-ético-originaria como anterior a la razón-discursiva, se da esta conciencia-ética que oye el clamor del pobre (*voz-ética-interpelante*), en vez de la mera conciencia-moral que sólo aplica los principios morales al sistema desigual y combinado, sin criticar realmente este sustrato de base. En cambio la conciencia-ética analéctica escucha la *voz-ética-interpelante* del otro en la subjetividad-intersubjetiva comunitaria de las víctimas del pueblo oprimido-excluido.

El temor de la escucha es un sentimiento negativo que genera el sistema para dividir a las sociedades, ya que lo único a escuchar, no son las voces éticas, sino el discurso normativo necesario para que todo funcione favorablemente. No se ataca a la normatividad en sí misma, sino como *a priori* y a su falta de articulación con la materialidad del pobre, ya que dichas voces-éticas sólo representan un riesgo a dicha normatividad abismada de la materialidad. Este es el temor de escuchar los "males" del otro, que difunde el sistema, siendo en definitiva uno de los tantos elementos que producen fragmentación. La conciencia-ética no tiene esta dificultad ya que, como podemos observar, posee una intrínseca preocupación en articular los diversos niveles de la realidad desde todas las voces opri-

¹²⁰ *Op. cit.* p. 22.

midas en participación simétrica con las voces no oprimidas que conforman el *ethos*. Desde este reconocimiento es viable la organización, por parte de las víctimas, de la comunidad de comunicación **simétrica**.

Se entra de esta manera al II estadio de la concientización (*conscientização*) de las víctimas como sujetos comunitarios emergentes alcanzando una conciencia crítica tematizada debido al aporte crítico explícito científico-filosófico del intelectual orgánico, a lo Gramsci, pero ahora situado en la periferia mundial (se supera a Freire aún en horizonte dialéctico).....

De esta manera, la Ética de la Liberación establece la temática **praxis-teoría-praxis** entre la articulación de los sujetos-comunitarios-y-los-intelectuales-orgánicos, dando origen a las **comunidades de comunicación antihegemónicas**. Por lo tanto la de-construcción de la intersubjetividad dominadora, como proceso formal temático, cuenta con la articulación interna del científico y del filósofo crítico, lo que es condición para que pueda practicarse la Ética de la Liberación. A raíz de esto señala el autor que es originaria la situación de la Ética ya que "cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido, el principio de universalidad cambia de sujeto y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos"¹²¹.

De esta manera, según el **principio-democracia** con la intersubjetividad consensual de la comunidad antihegemónica se empieza a trabajar en un **proyecto de bien futuro** que todavía no es real pero que es, por todo lo realizado y establecido hasta aquí, posible, lo que nos arrojaría como resultado "**la utopía factible de liberación**"¹²².

b.f) **Principio-Liberación**. Con la praxis de liberación

¹²¹ *Op. cit.* p. 24.

¹²² *Op. cit.* p. 24.

se señala el momento del **desarrollo** de la vida humana, con lo que se llega a un momento decisivo de la ética.

Esta praxis es el proceso mediante el cual se lleva a cabo la **salida** de las víctimas de una situación material-negativa, ya que la exclusión no sólo es de la discusión, sino fundamentalmente y sobre todo fundamento de la **vida**.

No es la mera praxis emancipatoria como salida de un estado de inmadurez autoculpable (Kant) o con interés emancipatorio en el nivel crítico discursivo (Habermas), los cuales ni siquiera tienen conciencia de no poseer conciencia de la materialidad mundial negativa histórica y mucho menos crítica.

Este estudio arroja el siguiente resultado para la Ética de la Liberación, que supera la **razón-discursiva con la razón-discursiva-crítica** articulándola a la **razón-material-negativa-crítica**, que desde las víctimas es razón transformadora (o la onceava tesis sobre Feuerbach) según la factibilidad técnica y económica de una razón instrumental y estratégica crítica, integrada como **Razón Liberadora**.

Para la Ética de la Liberación, **Liberar es Liberar-en-acto** por medio de la razón liberadora, la cual supone todos los momentos descritos; el material, el formal procedimental, el de mediaciones factibles, de forma crítica desde las víctimas, y como transformación por de-construcción del sistema ("a"), desde una nueva norma, derecho, acción, institución.

A partir de aquí se comienzan a plantear y a articular los problemas prácticos más complejos de resolver en cuanto hace a su realización concreta, necesaria y suficiente, más allá de lo posible o de lo factible desarrollado argumentativamente.

Todo el análisis se trata de un proceso que el autor deja entrever, ya que para él la **acción ética** es "procesual"¹²³ y

¹²³ *Op. cit.* p. 29. Aquí consideramos que trabajando con lo aportado por la Ley de desarrollo desigual y combinado, y con los conceptos de F. Brau-

es desde donde se puede ver con claridad que el punto de partida crítico liberador es la **normalidad injusta** sobre la cual, como quien edifica una ciudad sobre la de-strucción y de-construcción de la otra, ha de construirse, a través del mencionado proceso, el proyecto de una **sociedad más justa** donde las víctimas, dominadas y excluidas sean parte constitutiva y participante en la **justicia también material** o justicia crítica como la llamará más adelante en su obra *Hacia una filosofía política crítica*, que abordaremos en la segunda parte de este escrito.

De esta forma, nos dice el autor, la víctima ha accedido a una **nueva conciencia social**, en donde además descubre sus **nuevos derechos**, frente a los cuales la coerción legítima del sistema se torna ilegítima cuando se ejerce contra las víctimas y ante su nueva conciencia social, ya que como nos dice el filósofo la "**violencia es la fuerza ejercida contra el de-**

del (Recuérdese los "Aportes temáticos y conceptuales para el método analéctico") es viable proyectar concreta, posible, fáctica y orgánicamente lo que implica este **proceso** de liberación, pudiéndolo encausar aboliendo el motor de las desigualdades en la sociedad, trascendiendo el nivel de análisis y propuestas teóricas factibles. Esbozamos mínimamente estas temáticas porque el autor argentino hasta aquí no ha caracterizado dicho proceso fundamental de existencia en donde se pone en juego la Arquitectónica. Dicho **proceso** actúa en la corta, media y larga duración, esto nos arroja otra perspectiva: la de articular las instrumentalizaciones que faltan, la de los fines, medios, y modos concretos y situados con el operar los cambios en cada tiempo en la política (para una noción de fines-medios-modos véase R. Luxemburg en lo referido a la cita de la nota 279-280 y 281 en la parte Política de esta investigación). El filósofo argentino alcanza a llegar a esta distinción, sin una concepción del tiempo debidamente articulada. Tal vez sea preciso esperar a la obra que ha anunciado, y que será de próxima aparición (véase el punto H de la segunda parte de este trabajo). Este último punto lo escribía antes de que aparezca el tomo I de la Política. Ya he tenido acceso a esta obra y la he trabajado en integridad, y el tema del Proceso de la liberación y el tiempo de este proceso no aparece. Tal vez haya que esperar el segundo tomo.

recho legítimo-válido del Otro"¹²⁴. La preocupación del autor en primera y última instancia es que la articulación de estos criterios y principios como los materiales, formales, procesuales, críticos materiales, críticos formales y de liberación sean las guías de las conductas para determinar la validez ética de los actos en el constante proceso de reflexión, aplicación y cumplimiento de las acciones que conducen al bien válido intersubjetiva y antihegemónicamente consensuado y "comunitarizado".

Sentencia el autor con optimismo marxista que "la nueva comunidad (de las víctimas, de los dominados y excluidos) de ayer se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación nueva 'normal'"¹²⁵.

¹²⁴ *Op. cit.* p. 28.

¹²⁵ *Op. cit.* p. 29.

SEGUNDA PARTE

Escuchen: no perdamos el tiempo en estériles letanías y mimetismo nauseabundos. Abandonaremos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina por donde quiera que lo encuentra, en todas las esquinas de su propias calles, en todos los rincones del mundo. Hace siglos... que en nombre de una pretendida "aventura espiritual" ahoga a casi toda la humanidad. El tono es nuevo ¿quién se atreve a usarlo?¹²⁶

A) Hacia un proyecto de liberación cultural

Escribe Dussel: "la cultura popular, lejos de ser cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor"¹²⁷. La cultura popular, para el autor, no tiene aquí tintes de populismo por más que la época en la que ha sido pensado el concepto sea la del fin del nacionalismo populista peronista y el comienzo del nacionalismo dictatorial.

Cultura popular tiene el significado más preciso de cultura o *ethos* particular, único e irrepetible con su propio núcleo ético mítico, que nosotros hemos conceptualizado como diverso y mestizo, abarcando distintas tradiciones culturales que incluso también tienen el sentido de anterioridad a la cultura opresora, eurocéntrica. En este caso, la cultura popular siempre guarda alguna anterioridad pasiva con respecto a las acciones de dominación. Porque como hemos descrito en todo el trabajo, las acciones de dominación, son las advinientes del eurocentrismo y sus extensiones hegemónicas. Dichas acciones no serían posibles si no tienen el campo en donde operar o el ente sobre el cual actuar. Estas acciones son siempre una violación, ya que atentan contra el derecho válido-legítimo del otro de desarrollar la propia vida desde sí y su comuni-

¹²⁶ Sartre, J.P. Prefacio en Fanon, F. *Los condenados de la tierra*. Editorial Aquí y Ahora, Montevideo, 1971, p. 6.

¹²⁷ Dussel, E. *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagogía de la liberación*. 6/III. Editorial Edicol, México, 1977, p. 22.

dad, sin la violencia de la dominación explícita y/o sutil.

Para que el **sujeto hegemónico** (o el que vive de explotar a otros) se considere con el derecho a ejercer la acción de dominación, debe presuponer patológicamente el trato como objeto a su otro-semejante. Es Otro en cuanto distinción cultural y semejante en cuanto al género humano se refiere.

La cultura como *tal* (por ejemplo la de los aborígenes) guarda cierta homogeneidad o aire de familia¹²⁸ con respecto a sus ideas y modo de hacer las cosas, y en este sentido tiene

¹²⁸ Aquí el aire de familia está dado por un substrato común que identifica a cada cultura consigo misma, y que la libera de los espasmos relativista-culturales que produce el sujeto. No es a la Wittgenstein en el que se da por todo lo contrario, por la pérdida de substrato identificado con el sujeto. Wittgenstein critica al **sujeto cartesiano** quedándose casi sin nada cayendo en el relativismo del lenguaje. Pero la falencia del planteo, que se acentúa en el pensamiento impropio "americano", es que cuando este pensamiento, como los demás modelos eurocéntricos, es trasladado a otras tierras como nueva o renovada totalidad analítica, en realidad es funcional conciente o inconscientemente al eurocentrismo, ya que es ejecutado, en las universidades, a modo de fórmula (autoridad) esquemática de reinterpretación de todo, lo que paralelamente da continuidad al proceso de distorsión de los elementos propios de estas y la otras latitudes periféricas. El mayor error consiste en realizar la traslación a través de la falacia filosófica-histórica de identificar cualquier substrato con el autoritarismo del *sub-jectum* cartesiano. Esto acontece de manera inconsciente y conciente. Wittgenstein realiza la crítica a Descartes produciendo un gran giro lingüístico que "soluciona" los espasmos mentales que le produce el lenguaje "esencialista" carteciano. Tal vez este sea el islote de problemas internos eurocéntricos al que es preciso remitir dicho "aporte" dentro de un proceso moderno-posmoderno. Además todo este proceso se corresponde con una marcada y prolongada lucha por la hegemonía entre dos naciones, la alemana y la francesa. Dijimos que realiza dicho giro pero quedándose casi sin nada, para pasar al final de su trayectoria a tratar de reconciliarse con su primera etapa fregiana, ya que no se podía quedar del todo sin sujeto, aunque no tenga siquiera algo equilibrado y permanente en que sustentarlo. En realidad con pensar exclusivamente de esta manera en estas latitudes ni siquiera se logra salir de Europa y sus problemas estando e incluso siendo fuera de Europa. Pensar exclusivamente desde

una impronta antediluviana con relación a la acción eurocéntrica. La cultura popular moderna, se conforma a partir el aluvión de las acciones de dominación, cuando en un mismo y nuevo espacio urbano son reunidos forzosamente aborígenes-africanos-campesinos pobres, cristianos pobres, criollos empobrecidos, proletarios pobres y medios, "clases medias" empobrecidas, etc.

En esta génesis confluyen muchos factores aculturadores, como la conquista, la colonización, la deculturación, etc., a través del dominio permanente que establece una sucesión ininterrumpida de sujetos hegemónicos. Bajo este influjo, las unidades culturales regionales del planeta, entran en un acelerado proceso de crisis, generando espacios y sociedades multiculturales dominadas por un sistema económico capitalista-desarrollista o de economía mundo (hoy a la yanqui-canadiense-europeo occidental-japonés-coreano, etc.).

Las "homogeneidades" antediluvianas se disuelven en el espacio urbano y pasan a conformar un proceso que va de lo intra-cultural a lo intercultural con convergencias y divergencias, produciendo un magma que trasciende a cada cultura particular, a la vez que conserva lo "antiguo", o mejor es primigenio, definiendo de esta manera y desde ese magma **otra interioridad** que se da como fenómeno entre los particulares y que definirán e influenciarán aún más a los descendientes. Los descendientes partirán de los principios transmitidos según su ámbito de pertenencia y del magma actual que les toca, y desde allí acoplarán improntas particulares al proceso, manteniendo latente y en desarrollo la convergencia y de la divergencia intra e inter subjetiva, intra e intercultural.

La cultura eurocéntrica, desde su centrismo hegemónico, es la que pretende **coaccionar** y sojuzgar a todas las culturas; en este caso a la cultura popular trocando todos los

estos parámetros eurocéntricos es enmascarar los elementos culturales contenidos en estas planicies.

principios-valores, a través de la imposición de la voluntad de poder, configurando así un mundo de *lo mismo*, siempre en crisis, a raíz de su dialéctica de **ejecución** y de dominación permanente, siempre en contradicciones con la diversidad cultural y alimentándose de estas, o como mejor lo expresa el viejo y conocido refrán popular, “a río revuelto ganancia de pescadores”.

Entonces el autor afirma:

Todo esto pende de la contraposición de dos proyectos: hay un proyecto de liberación cultural que es siempre “popular”. El proyecto vigente de un sistema es el de una cierta oligarquía cultural ilustrada que tiene un proyecto al cual tiende todo su esfuerzo. A fines del siglo XIX, o en su segunda mitad, Sarmiento expuso parte del proyecto del Estado liberal ilustrado, neocolonial¹²⁹.

Aquí se puede desarrollar, como proyecto, lo que está implícito en la lógica de la alteridad. El proyecto de liberación en relación a la diversidad cultural es también diverso y no unívoco. El proyecto unívoco es el vigente, como sistema de la totalidad que pretende subsumir a los demás proyectos que también gozan de vigencia ya que siempre están pugnando por los propios derechos a desarrollarse desde sí mismos.

Pero Dussel, refiriéndose a lo que denomina “**Proyecto de liberación cultural popular**, nacional, latinoamericano”¹³⁰ como “el proyecto concreto que prepara en la oscuridad un pueblo que tiende siempre hacia su **nuevo** proyecto histórico de un **nuevo sistema**”¹³¹, está haciendo alusión, sobre todo, a una especie de esencia latinoamericana, en vez de concebirla a esta como diversidad¹³².

¹²⁹ *Op. cit.* p. 222.

¹³⁰ *Op. cit.* p. 224.

¹³¹ *Op. cit.* p. 224.

¹³² Hemos realizado la observación crítica a este tema desde la categoría

Nosotros hemos empleado la palabra diversidad, no sólo para marcar una distinción con el opresor, sino también para dinamizar la visión del interior de América Latina y *Abya Yala*. No olvidemos que para Dussel la categoría de latinoamericano, que hemos sabido observar críticamente, encierra y contiene un núcleo ético-mítico desde donde, recién, emergen una diversidad de elementos resistentes y no a la inversa. Son elementos resistentes a la alienación, aunque otros también conformados por la alienación. Nuestras observaciones críticas también se trasladan a las similares sugerencias del autor para con el término África y Asia.

Consideramos que esta diversidad de elementos no aparece en el autor con la plena positividad que le indica su intuición, haciéndolo, en cambio, con mayor ahínco desde su situación de negatividad o positividad reducida. El otro como otro sigue siendo en Dussel una categoría demasiado abstracta, en vez de aparecer en su diversidad de elementos acтуantes propiamente.

Avanzando sobre el autor un poco más y contiguo al nuevo proyecto histórico, aparece todo su horizonte de sentido en el concepto de **nuevo sistema** que hemos analizando en la arquitectónica ética, pero que en el transcurso del desarrollo de esta segunda parte, veremos cómo el filósofo lo va construyendo procesualmente hacia una arquitectura políticamente. Llega a esta idea de una política arquitectónica de la liberación con el fin de construir un espacio de contención, de desarrollo humano, no para un solo sujeto ni para lo meramente ganancial, sino para la alteridad, para la *ética* que es en definitiva, lo que el Dussel **pretende** resolver con la propuesta de una nueva unidad surgida de una nueva multiplicidad epocal.

Por ello, nos dice el filósofo argentino que “este nuevo proyecto no es más que el proyecto del pueblo, **equivoca-**

de mestizaje (lo mencionamos en el “Punto de Partida”).

mente mezclado con la propia alienación en el sistema (...) este proyecto tiene un contenido *nuevo*, que se *revela* al que escucha al pueblo oprimido”¹³³.

Con relación a este proyecto y la tarea del intelectual, Dussel sugiere lo siguiente: “el *discernimiento* de lo que se está dando y la formulación de ese proyecto es la tarea del intelectual, hombre comprometido. El intelectual es el que cumple la función de ser el pensar estratégico del pueblo. De lo contrario caemos en un espontaneísmo cabal”¹³⁴.

Estamos de acuerdo con esta afirmación, pero también debemos realizar algunas observaciones. Dussel realiza esta aseveración basado, en gran medida, en la parte más “tradicional-oficial” de la historia de las revoluciones, pero como estas historias son justamente diversas, podemos profundizar aún más la visión del autor, y es, por ejemplo, un caso paradigmático, la revolución haitiana de 1804: la primera revolución de lo que hoy se denomina Latinoamérica. Esta revolución fue concebida desde el 1704 y con Makandal en 1757 logra las primeras expresiones de-cara-a-la-liberación. Es profundizada con Buokman en 1791, consiguiendo la independencia, luego de Toussaint, con Dessalines, Pétion y Christophe el 1º de enero de 1804 cuando vencieron a los ejércitos napoleónicos y a las demás potencias. Es una revolución infinitamente particular, ya que fue hecha por y desde los esclavos, venciendo a los ejércitos europeos más poderosos del momento.

No es éste un contra argumento para refutar simplemente el argumento precedente, sino para situarlo y adecuarlo aún más abriéndolo de su latinoaméricocentrismo de raigambre eurocéntrica. La problemática del intelectual y la revolución es un tema que devino de un ámbito cultural particular de románticos e ilustrados de la revolución, lo cual provocó como consecuencia muchos desacuerdos separatistas en el

mejor de los casos. Es una tradición que heredará Marx y que lo redefinirá como intelectual obligado a pensar todo de nuevo. Esta es una función esclarecedora del intelectual en el ámbito eurocéntrico y aunque necesaria, no es suficiente. Esto no sucede en el ámbito étnico originario aborigen o africano. Ellos no se conciben desde un intelectual sino desde sus substratos comunes. El líder o los líderes no están mediados por académicos, sino por sus substratos que son sus verdaderos intelectuales.

Por ello es que Marx, no advirtió ni se imaginó una revolución realizadas por esclavos. Lo que no vio el maestro, mucho menos lo verán los “malos” discípulos. No cabe duda de que Marx es un maestro contemporáneo nacido en Europa y con sugerencias imprescindibles para las alteridades del mundo, pero debe ser adecuado a las alteridades no impuesto para que no choque con las milenarias sabidurías culturales y sean riesgosos también los remedios.

A los conocimientos es preciso adecuarlos en cada contexto a través de trabajos críticos. Es importante que en Argentina no se repita la descontextualización de los textos críticos como aconteció durante el siglo XX. Podemos observar un caso de crítica, aparentemente tan lejano para nosotros, como el que intenta *Prabhupada*. Este importante filósofo indio realiza sustanciales reconocimientos y fundamentales críticas al pensamiento vivo de Karl Marx¹³⁵. También podemos realizarle notables críticas y reconocimientos a este filósofo indio, siempre y cuando estemos situados adecuadamente en nuestro contexto. Este es el tipo de trabajos que pensamos se deben realizar. Por ello considero fehacientemente, que la investigación que propongo en este escrito es un paso adelante en lo que aquí señalo.

¹³⁵ Véase Prabhupada, B. Swami: *Viaje hacia el Autoconocimiento*. Cap. VII “Los defectos del marxismo”. Editorial Antártica Quebecor S.A. Santiago de Chile 1998, pp. 223 a 240.

¹³³ Cft. *op. cit.* p. 224.

¹³⁴ *Op. cit.* p. 224.

Retomando nuestras observaciones críticas al filósofo alemán, consideramos que en otras de sus equivocidades, Marx nos otorga, incluso de Simón Bolívar (aunque romántico latinoamericocentrista), una imagen distorsionada ya que lo ridiculiza caricaturescamente¹³⁶. El movimiento revolucionario haitiano le prestó su colaboración a Simón Bolívar, a cambio de que él también brinde sus servicios revolucionarios al proceso haitiano, lo que tuvo aceptación por parte de Bolívar, aunque este no estuviera conforme con las costumbres haitianas. En otro sentido más objetivo que el que nos brinda Marx y aunque Bolívar pueda ser criticado como latinocentrista, al igual que los demás próceres, se debe hacer el **esfuerzo de integrar** las diversas respuestas históricas que los diversos pueblos consiguieron realizar; de lo contrario se cae en absolutismos cerrados que no consiguen la liberación particular ni mundial como cada uno de los maestros lo desean.

Deberíamos atender y entender que un intelectual puede ser un grupo cultural entero, que tiene diversidad de ocupaciones por una puesta en servicio para el otro, en donde no figura una separación tajante entre intelectual y no intelectual, porque están asentados milenariamente en un substrato común. En el caso particular haitiano abría que estudiar, para entender lo que aquí se afirma, lo que significa para la cultura de raigambre africana, por ejemplo, el *Vudú*¹³⁷, campo

¹³⁶ Véase Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Materiales para la historia de América Latina*. Ediciones Pasado y Presente. Córdoba. Argentina 1972. En particular el cap. "La independencia"; y el cap. "La esclavitud en América".

¹³⁷ Véase Laënnec Hurbon: *Los misterios del vudú*. Ediciones B, 1ª edición 1998, en especial el cap. II "Vudú clandestino en el infierno esclavista" de pp. 33 a 50. Véase Picotti, Dina V.: *La presencia africana en nuestra identidad*. Ediciones del Sol, Bs. As. 1998, cap. XI "El espíritu religioso" de pp. 211 a 262, y precisamente "El vudú" de pp. 227 a 233. De pp. 233 a 259 pueden observarse otras determinaciones culturales de similar raigambre como lo son "La Santería Cubana", los "Ritos Afrobrasileños" y la "Religiosidad Afroargentina".

espiritual de contención, proyección y revelación de un otro orden posible en cuanto es, en acto, vivible y en cuanto a futuro, factible ya que es desde donde se proyecta o pretende seguir viviendo, ese otro, es decir, ni más ni menos que en la propia cultura.

Readaptando una expresión de Dussel a propósito de lo referido él afirma:

Lo que no entra en el sistema es lo irracional con respecto a la *Razón* del sistema. En realidad el pueblo tiene una racionalidad *distinta y nueva*. Nuestra responsabilidad es la de saber descubrir las categorías que nos permiten esclarecer ese proceso. Aquí estaría todo el problema de la juventud y de la revolución cultural latinoamericana.

Por último y para finalizar este punto, en donde hemos asentado los diversos temas de esta parte, el autor sentencia: "en esto (...) la filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el *pueblo de los pobres*"¹³⁹. De esta forma el autor empieza a vislumbrar nuevas opciones para la filosofía situada, auténtica y crítica, siendo factible de mayor precisión y profundización, por su particularidad ética dinámica y no estática-ontológica.

¹³⁸ Dussel, E.: *op. cit.* pp. 224-225.

¹³⁹ *Op. cit.* p. 225.

B) Camino hacia una política latinoamericana

El niño-niña de la pedagógica, concebidos en la erótica, es decir, en la familia, ya crecido establece la relación hermano-hermano, hermana-hermana, hermano-hermana, hermana-hermano, como la relación propiamente ética en un orden de construcción política activa. Por ejemplo:

El hijo de la pedagógica ha llegado a ser el hermano, el adulto, el ciudadano, el trabajador, el compañero de la política. Ahora se trata de describir el cara-a-cara político en un mundo periférico, dependiente, latinoamericano. Es en la política donde el discurso adquiere una dramaticidad específica¹⁴⁰.

Luego de establecido este mojon pasamos a una consideración del autor, más extensa, que servirá para trazar el camino que él recorre aquí, e incluso en su visión política actual, y que será abordada más adelante en los últimos puntos de este estudio.

El filósofo argentino afirma lo siguiente dentro del marco de su análisis:

la descripción *meta-física* permitirá descubrir un punto de apoyo escatológico, utópico o subversivo de una *anti-política* o **política de la liberación de la pe-**

¹⁴⁰ Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED). Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá 1979, p. 33.

(La Editorial Siglo XXI publica en Buenos Aires en 1973 los dos primeros tomos de "Para una ética de la Liberación Latinoamericana", que después se reeditan en México por Edicol en 1977, con el nuevo título "Filosofía ética latinoamericana", luego durante ese año Edicol publica el tomo tres de la obra. La Universidad Santo Tomás de Aquino por intermedio del Centro de Enseñanza Desescolarizada da a conocer el IV y el V tomo).

riferia y de la opresión propiamente dicha. Desde este horizonte quedará correctamente situada la economía política. La puesta en cuestión de los sistemas políticos desde un *proyecto de liberación*, nos permitirá por su parte pensar la compleja cuestión de la **construcción del orden nuevo** por medio de una praxis no sólo de des-totalización sino, esencialmente, de pro-ducción o con-strucción (no ya de-strucción) política concreta, donde el nivel estratégico viene a fundar lo táctico, pero ambos se justifican o descalifican desde el proyecto liberador¹⁴¹.

Con respecto a lo que se encuentra en relación a la descripción metafísica de la política, en el párrafo 63 de la obra citada, nos advierte el autor que el segmento que va desde este párrafo hasta el final de la obra queda profundamente marcado por el populismo peronista como contexto, y si no autocorrigió el texto, es porque significó un momento real en el pensar de la Argentina en 1973-1974, por lo que considera conveniente dejarlo como está para dar cuenta como filósofo de lo que aconteció en ese momento.

Pasando en su nueva etapa a hacerse la autocrítica del párrafo completo, sostiene Dussel que su descripción se ha mantenido hasta aquí en cierto nivel abstracto o ambiguo en relación a este nivel político, le será necesario, en el futuro, clarificarlo a partir de categorías más precisas tales como **modos de producción, formación social, plusvalor**, etc. El autor, al realizarse la autocrítica, establece que el trabajo precedente no es totalmente rechazable y que vale igualmente como una mera introducción problematizadora dentro de un horizonte populista de 1973.

Las correspondientes páginas finales de este párrafo, donde se expresa una mayor radicalidad, se agregan en México en 1978, luego de su exilio, en donde comienza a hacer un giro con respecto al pensamiento de Marx, para dejar de intuirlo y pasar a introducirse en un estudio metódico y completo, ar-

¹⁴¹ *Op. cit.* p. 34.

quitectónico, como gusta de expresar el autor, sobre las obras de Karl Marx, el filósofo de Tréveris.

Nos dice el filósofo latinoamericano de manera más crítica aún que “el hecho histórico de la emergencia del pueblo, de una clase con conciencia de clase, es la irrupción de la exterioridad en el horizonte ontológico del sistema, es la trascendentalidad que se hace presente en el interior del modo de producción en crisis”¹⁴².

a) Citas sobre consideraciones políticas desde el exilio

Con este punto solamente pretendemos establecer algunas líneas definitorias del tema político, pero integrado a los demás aspectos abordados. Queremos adelantar de alguna forma lo que vamos a tratar en el giro marxista que realiza Dussel y lo que desarrollaremos en la parte final de este trabajo que se ocupará de lo que el autor ha elaborado en su anteúltima obra, que se trata estrictamente de la filosofía política crítica (era la última obra en el momento de la investigación). Para ello nos limitaremos a seleccionar textualmente algunas de sus consideraciones desde la ética de 1979:

*El concepto de “proletariado”, por ejemplo, significaría, no sólo la clase asalariada definida desde el sistema capitalista, sino la clase trabajadora más allá de un régimen de salario. No sería sólo intrasistemática sino igualmente real. En este sentido sería una categoría óptica (un momento definido desde el horizonte ontológico del sistema, del modo de producción capitalista) y al mismo tiempo metafísica (como plus-sujeto del plus-trabajo que posee la capacidad revolucionaria de ir más allá del fundamento del sistema). El hambre dice correlación con la exterioridad cultural, como capacidad inédita de creatividad ahora reprimida por el sistema¹⁴³.

¹⁴² *Op. cit.* p. 79.

¹⁴³ *Op. cit.* p. 79.

*El pobre, como categoría metafísica, indicaría exactamente la negatividad de un sujeto explotado por el sistema, hambriento (es decir, no beneficiado de los bienes producidos por él mismo), pero al mismo tiempo con tiempo libre subversivo como plus-trabajo y con subjetividad libre, con anterioridad histórica y posterioridad utópica al sistema, como momento metafísico revolucionario¹⁴⁴.

*El rostro del revolucionario es la emergencia en el sistema (de allí que es trascendentalidad interna) de la exterioridad de una realidad histórica extra-sistemática pero sin embargo real y peligrosamente presentada por los dominadores del sistema, los comprensores del ser (y no los reprimidos por el ser)¹⁴⁵.

*“La transformación histórica, el proceso progresivo de la historia sería inexplicable en su novedad sin ese momento metafísico de la realidad de la exterioridad como trascendentalidad interna”¹⁴⁶.

*Con “histórico” en la formulación de sujeto histórico queremos indicar la realidad extrasistemática, transontológica, más allá del ser como el horizonte del modo de producción dominante, de la persona y el grupo de personas que como clase emergente se hace presente (...) como carnalidad, factualidad real de lo que se avanza como peligro, como fuerza, como realidad¹⁴⁷.

*La metáfora espacial de la exterioridad es válida para todos los niveles de la práctica. Tanto para la exótica, la pedagógica, el antifetichismo o la política. En cada ámbito adquiere las categorías científicas respectivas. La me-

¹⁴⁴ *Op. cit.* p. 79.

¹⁴⁵ *Op. cit.* p. 80.

¹⁴⁶ *Op. cit.* p. 80.

¹⁴⁷ *Op. cit.* p. 80.

táfora espacial se mantiene en un nivel abstracto de analogía pre-científica, pero no anticientífica¹⁴⁸.

*La ética nace, justamente, en la imposibilidad o posibilidad de la *praxis* desde la exterioridad, la maldad es la negación de esa *praxis*, de la *praxis* del pueblo, de las clases emergentes, revolucionarias¹⁴⁹.

Luego de este recorrido de citas podemos observar cómo aparecen empleados con más notoriedad, contundencia y precisión conceptos como el de proletario, modo de producción, asalariado, plustrabajo, sujeto explotado y revolucionario, *praxis* revolucionaria, exterioridad, etc. Estos conceptos aparecen en esta etapa como contenido político-económico-filosófico concreto integrados al marco hermenéutico-fenomenológico crítico-situado que ha venido desarrollando previamente a la época mencionada.

Esto nos muestra un giro que va de lo hermenéutico económico político a lo dialéctico político económico para luego articularlos integralmente en la analéctica para avanzar en su segunda y tercera constructividad metodológica. Es un giro que realiza el autor desde el exilio y que mantendrá relacionado con todo su trabajo. Desde este viraje su trabajo ha conseguido mayor concreción y profundidad, para luego visualizar una política latinoamericana más precisa.

Él reconocerá, y más adelante lo veremos, que el estudio sobre Marx le ha permitido dotar a la ética, en la que había venido pensando, de un contenido político-económico-ético-filosófico concreto y, opinamos, dinámico también, ya que desde Levinas y los demás filósofos no le era posible concebir dicha realidad político-económica, sencillamente porque estos no la desarrollan. Todo su desenvolvimiento ético-político posterior se debe en gran medida, a este viraje que hemos denominado giro marxista.

¹⁴⁸ *Op. cit.* p. 78.

¹⁴⁹ *Op. cit.* p. 80.

C) La arqueológica latinoamericana. Filosofía de la religión antifetichista al servicio de la liberación

Desde el antifetichismo metafísico, en el parágrafo 72, "la eticidad del proyecto arqueológico", del capítulo X de la obra citada a continuación, afirma Dussel, y puede ser tomado aquí como síntesis de todo lo expresado hasta ahora sobre el autor:

la cuestión del fetichismo, como divinización pretendidamente eterna del sistema represor, se opone al antifetichismo del sistema histórico, que se auto-comprende como finito, perfectible, mejorable. Por ello, los diversos niveles prácticos -erótico, pedagógico y político- tienen su consumación en el nivel religioso, arqueológico o trascendental¹⁵⁰.

Veamos pues de qué se trata la arqueológica. Dussel con el término arqueología no se ocupa de la búsqueda de fósiles, artefactos ni ecofactos, sino de la tarea de criticar y deconstruir el fundamentalismo exclusor de la totalidad opresora en su nivel mítico-fundamental, como también se ocupa de remontarse al proyecto de liberación que tiene a los Otros como proto-principio político y ético siendo pre y post-ontológico al fundamentalismo asimétrico del sistema. En este caso es el *ethos* latinoamericano y, por extensión, africano, asiático y el de Oceanía.

En todo sistema de dominación, sea el machismo erótico, la dominación ideológica pedagógica, la represión política, la presión y pluspresión económica del sistema que se

¹⁵⁰ Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista*. Universidad Santo Tomás de Aquino. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Bogotá 1980. p. 87.

totaliza en un mercado planetario con centros y periferias, que se posan sobre la diversidad de las economías culturales autosuficientes, o mejor de **amparo**, como expresara Kusch, es necesario realizar un trabajo exhaustivo de crítica arqueológica fundamental para rescatar como positivos a los otros oprimidos y víctimas del sistema hegemónico. Así se descubre un particular tipo de fetichismo, de totalización del sistema y de negación de futuro de la diversidad cultural. De esta manera también se descubre, sobre todo y como adelantamos, la positividad de la alteridad para una des-totalización del sistema opresor y una consecución en la nueva construcción ética política. Pero el tema de la construcción, propiamente, lo veremos en la arquitectónica política.

El único futuro que se proyecta y progresa en este orden es el de *lo mismo*, ni siquiera el del otro absorbido en *lo mismo* y mucho menos el de los Otros como Otros. De esta forma, "la totalidad del sistema se declara la totalidad final, única"¹⁵¹. Y podríamos agregar con respecto a este tema que, ya que en realidad no es una totalidad sustantiva como realidad primigenia y primordial aunque de ello presuma, es en cambio por esencia solamente subjetivo-adjetiva, y como a su vez está escindida de la Ética, es criminal¹⁵², además de soberbia, violenta y omnipotente.

¹⁵¹ *Op. cit.* p. 88.

¹⁵² Galeano, citando una obra importante de D. Ribeiro: *Las Américas y la civilización, tomo I: La civilización occidental y nosotros. Los pueblos testimonios*, Buenos Aires 1969, nos comenta: "los indios de las Américas sumaban no menos de setenta millones, y quizá más, cuando los conquistadores extranjeros aparecieron en el horizonte, un siglo y medio después se habían reducido, en total, a sólo tres millones y medio" (Galeano, E.: *Las venas abiertas de América Latina*. Edit. Siglo XXI, Bs. As. 1986. Edición 48ª, corregida y aumentada. p. 59). Luego Dussel, en su tesis doctoral presentada en la Sorbona nos dice: "si el sólo Anáhuac con sus 513.904 kilómetros cuadrados, tenía 16 millones de habitantes en 1532, nos obliga -como hace Chaunu- a aumentar la población total de América a 80 o 100 millones;

El fetichismo tiene una característica principal: "atribuir al proyecto del sistema vigente una estabilidad ahistórica que nulifique (al menos en su pretensión) toda referencia a una totalidad mayor que la comprendida"¹⁵³.

Los fetichismos particulares como el del machismo, el de la sabiduría del padre, el de la clase dominante como dominación ideológica en el *consensus*, el del sistema político-económico en el dinero del capitalismo "son fetichismos abstractos del fenómeno del fetichismo global de una época concreta"¹⁵⁴. Los fetichismos parciales o abstractos, como veníamos analizando, se resuelven concretamente en el fetichismo religioso, que comprende y abarca a todos los fetichismos nombrados, dándole su último fundamento y terminándola de constituir como totalidad, que en este caso es ontológica, como ideal abarcativo, como utopía de totalidad.

La religión no tiene en Dussel la identificación con una religión particular ni siquiera con la religión judeo-cristiana motivo de tanto debate ya que, según su análisis, ha sido sub-

permanece en cambio estable la cifra que Rosembalt nos daba para el 1650, de unos 8.400.000 indios. (Dussel, E.: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. Centro de reflexión teológica, México 1979, p. 20)". Y el mismo D. Ribeiro nos dice con respecto a otro hecho particular que es parte del mismo proceso de **eurocolonización** planetario que "la destribalización del negro y su fusión en las sociedades neoamericanas, constituyó sin duda el más portentoso movimiento de población y el más dramático proceso de deculturación de la historia humana. Para efectuarlo, el europeo capturó en África, durante cuatro siglos, más de 100 millones de negros matando casi la mitad en el apresamiento y la travesía oceánica, y llevando la mitad restante a las factorías americanas donde proseguía el desgaste. En los ingenios azucareros del noroeste del Brasil, por ejemplo, un negro duraba como máximo cinco años; en este plazo, no obstante, el amo se resarcía sobradamente de su **valor venal** que equivalía al de media tonelada de azúcar, cosa que el esclavo generaba en mucho menos de un año (Ribeiro, D.: *Configuraciones histórico culturales americanas*. Edit. Arca-calicanto. Montevideo 1972. p. 39).

¹⁵³ Dussel, E.: *Op. cit.* p. 88.

¹⁵⁴ *Op. cit.* p. 88.

sumida por el eurocentrismo y podríamos agregar que ello se debe a que en realidad ha sido desvinculada de su mundo de referencia y ha sido traspolada, para pasar a ser un mero instrumento de dominación en el ejercicio de poder del sujeto hegemónico.

Así también han pretendido ser instrumentalizadas y desvinculadas de sus mundos de referencia, razón por la cual **perdieron** su sacralidad, la tierra, el agua, el aire como los demás seres vivos en, por ejemplo, las culturas y concepciones aborígenes o africanas, asiáticas o de Oceanía.

La religión tiene el sentido, en este caso particular, de re-ligarse y replegarse sobre la misma subjetividad del sistema y referir sus niveles prácticos particulares a dicho *ego* o subjetividad como primer y último principio en donde está puesto como única referencia y fundamento. Su fundamentalismo hecho sistema arroja como resultado una totalidad ontológica, relanzando desde ese ideal *egótico* a la utopía de totalización *egológico* asimétrico.

El **proyecto de liberación** es definido en este nivel último como “proyecto religioso antifetichista”¹⁵⁵ que tiene como **punto de partida** ético-práctico al otro oprimido como nuevo ámbito plural de re-ligación. El otro está situado por tal razón, motivo y circunstancia, en su reclamo de justicia, más allá del proyecto vigente del sistema de dominación.

Este proyecto de liberación antifetichista-desmitificador como frentes organizados para la lucha, brinda garantías de viabilidad a los demás proyectos de liberación prácticos y parciales, ya que en su conjunto forman lo que Dussel denomina **frentes de liberación**. A saber, “la liberación de la mujer queda fundada en el antifetichismo radical (que incluye el antifetichismo fálico), la liberación del hijo, de las clases oprimidas en su cultura y la misma cultura de las naciones de-

¹⁵⁵ *Op. cit.* p. 89.

pendientes”¹⁵⁶.

Y más adelante nos dice Dussel:

La eticidad de todo proyecto erótico, pedagógico o político, se funda entonces en el horizonte de exterioridad de la utopía absoluta de un Reino, de una Época, de la identidad, de la plena Proximidad de un cara-a-cara sin dominación. Esta utopía religiosa, radical, trascendental, es el postulado práctico de la eticidad de todo proyecto concreto, histórico. Es el criterio ético absoluto en cuanto a su fundamento¹⁵⁷.

La utopía es radical porque, lisa y llanamente, está fundada en el otro oprimido **irreductible** y es factible porque es el otro por sí mismo el único que la puede llevar a cabo, reclamando la justicia de que lo dejen vivir en paz, con trabajo y pan dignos, sin dominación y en su propio mundo. Es realizable porque cada uno de estos elementos existe en la vida de los otros. El trabajo, el pan, la paz, es decir, el propio mundo. ¿O no decimos muchas veces con tono ciudadano muy sueltos de ropa “¡que paz que hay en el interior!”? Es radical, porque desfetichiza la utopía totalizadora del opresor como irrealizable fuera de la dominación, el culturicidio o el etnocidio que no permite **día a día** que prospere el trabajo, el pan y la paz de los otros.

La crítica arqueológica como crítica meta-física se dirige a la crítica de todo sistema posible, ya que efectuada, posicionada y **situada** como “resto de exterioridad radical”¹⁵⁸, no queda ligada absolutamente a ningún sistema que se totalice y se cierre replegándose sobre sí mismo. Esto significa que los proyectos históricos de liberación desde el otro oprimido son el torrente sanguíneo de esta meta-física crítica con

¹⁵⁶ *Op. cit.* p. 89.

¹⁵⁷ *Op. cit.* p. 89.

¹⁵⁸ *Op. cit.* p. 90.

la posibilidad siempre abierta de “producir la lejanía crítica cuando sea necesario”¹⁵⁹.

Aquí es en donde se juega, no lo perfecto, sino lo **perfectible** del sistema, que no guarda relación con un prurito rococó, sino que deja establecido con claridad que ningún sistema es perfecto y por lo tanto acabado. El sistema “a”, se impuso como perfecto y acabado sólo debe seguir desplegándose. El sistema “b”, conformado por la diversidad y no un solo sujeto, subsume al sistema “a” y, desde una posición honesta, se define como perfectible ya que en algún momento del proceso, los sistemas tienden a cerrarse y a producir nuevos excluidos. El sistema de la totalidad ontológica eurocéntrica es paradigmático en esta lógica porque no deja en ningún momento de cerrarse y excluir. Es intrínsecamente imperfecto.

Y para ilustrar aún más lo dicho hasta aquí, la crítica arqueológica meta-física es posible porque oponiéndose a Husserl¹⁶⁰, afirmaría Dussel, con respecto a la base de esta meta-física desarrollada:

Ningún proyecto práctico parcial (erótico, pedagógico o político) puede agotar o identificarse absolutamente al proyecto humano infinito, a la identidad como proximidad del cara-a-cara del hombre con el Absolutamente absoluto, proximidad vivida como comunidad utópica, límite ilimitable, fin sin fin...¹⁶¹.

¹⁵⁹ *Op. cit.* p. 90.

¹⁶⁰ Véase nota 2 de este trabajo.

¹⁶¹ *Op. cit.* p. 90.

D) El giro o viraje marxista. ¡Marx a la vista!

El giro marxista no ha sido introducido con anterioridad para que sea posible vislumbrar, en el transcurso de la investigación sobre Dussel, el proceso pedagógico concreto y complejo a través del cual va cambiando su forma de referirse a Marx. Antes de 1975, la referencia siempre es desde una lectura hermenéutico-fenomenológica crítica situada con casi sólo objeciones como hemos observado críticamente desde el principio de este escrito.

Después de 1975, en los primeros tiempos, comienza un estudio endógeno sobre Marx y pasa a situarse también en la praxis dialéctica para completar y complementar su postura, como se puede apreciar en el agregado del escrito de 1978 en el punto que tratamos en este trabajo llamado *Camino hacia una política latinoamericana*. A partir de aquí realizará un estudio integral sobre Marx, en donde las críticas a él se resignifican positivamente para la Ética de la liberación y la posterior Política.

A partir de la década del ochenta, publica sus primeros estudios sistemáticos sobre Marx. Dichos estudios dotan de contenido a todo el trabajo precedente, no porque en él hubiera o hubiese ausencia de contenido vivo, sino porque en este se encontraba una ausencia del nivel orgánico-concreto como elaboración de una reflexión y propuesta filosófica-económica-política, ya que no fueron pensados ni desarrollados por Lévinas y los otros filósofos de esta tradición crítica.

Ahora el trabajo dusseliano será informado desde la interioridad de un nuevo momento visualizado en la dialéctica de Marx¹⁶². Esta influencia que ejerce el filósofo alemán sobre

¹⁶² Para un marco contextual véase parágrafo 3.2.3.2 “El marxismo en América Latina” en Días Novoa, Gilardo: *Enrique Dussel en la Filosofía Latinoamericana frente a la Filosofía eurocéntrica*. Tesis doctoral, Departamento de Filosofía, lógica y filosofía de la ciencia e historia de la educación. Univ.

el trabajo que realiza Dussel arroja en nuestro estudio lo que denominamos el despertar del “sueño hermenéutico-fenomenológico crítico” de Dussel, ya que éste va a admitir que Marx, en su noción de proletario despojado de lo que produce y sustenta al capital, se ha adelantado en cierta medida al mismo Lévinas con respecto a su planteo de la alteridad. El otro alterativo de Marx, que es el proletario, pero esta vez situado concretamente en el mundo de la vida, es una crítica radical al sistema capitalista del sujeto absoluto. El autor reconoce que Lévinas lo despierta del sueño ontológico y nosotros consideramos que Marx lo despierta de la excesiva polarización en la hermenéutica y fenomenología crítica que aún posee muchos residuos de abstracción.

De lo que se trata ahora es de articular todo el trabajo crítico precedente, a la crítica orgánica alternativa radical de Marx. Luego de receptados los distintos aportes, se trata de concebir el horizonte alterativo aún más variado de lo que estos críticos lo han pensado. Es lo que Dussel viene trabajando en cada uno de sus intentos y que hemos dejado asentado desde el comienzo de esta investigación, por cierto con algunas críticas explícitas a la alteridad restringida de Marx y aún con residuo de abstracción excluyente en Dussel.

El objetivo final es la posibilidad de la diversidad de proyectos para la liberación, para que no impere, ni siquiera del lado de la liberación, uno solo, sino que de acuerdo a un momento y movimiento analéctico se pueda dirigir más allá del solipsismo de la liberación ortodoxa, tendiendo hacia una diversidad de caminos para la liberación heterodoxa, es decir, desde la diversidad, a través de la diversidad y para la diversidad de proyectos.

de Valladolid 2000-2001. En este párrafo se pretende establecer la diferencia del marxismo de Dussel con el marxismo latinoamericano precedente, y la similitud con el marxismo no ortodoxo de Castro-Guevara, Sandino, Mariátegui, y el avance sobre algunos de estos marxismos como por ejemplo el del mismo Mariátegui.

a) Algunas referencias textuales sobre Marx

En este punto expondremos una serie de citas anteriores y posteriores al exilio del 75, ya que como hemos dicho más arriba, es cuando Dussel comienza a estudiar los temas propiamente marxistas.

a.a) Antes de 1975

1- El “Saber absoluto” de Hegel, la “dialéctica histórica” de Marx y el “estructuralismo” de Lévi-Strauss son tres formas de idealismo que reducen al fin al hombre a la naturaleza, y a la historia a un proceso necesario¹⁶³.

2- La categoría de totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl (y aun incluyendo en esta tarea al mismo Marx o Heidegger)¹⁶⁴.

3- Si se tiene en cuenta lo dicho podrá comprenderse que la categoría de totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: homo faber¹⁶⁵.

4- Karl Marx por su parte, más hegeliano que los nombrados, queda apresado dentro de la categoría de la totalidad, en es-

¹⁶³ Dussel, E.: *Lecciones de Introducción a la filosofía, de antropología filosófica*. Inédito inconcluso (Mendoza 1968), p. 73.

¹⁶⁴ Dussel, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Ed. S. XXI, Primera edición, Buenos Aires 1973. p. 115-116.

¹⁶⁵ *Op. cit.* p. 116.

pecial por la noción de *Gattungswesen* del hombre como humanidad¹⁶⁶.

5- Marx no es heterodoxo por ser ateo (del ídolo, que es el dinero). Pero es heterodoxo porque no es suficientemente ateo, porque al no afirmar al "Dios-otro" que todo sistema no tiene un punto de apoyo exterior y crítico radical. El cristianismo es ateo de todo ídolo, en eso estamos con Marx; pero es más crítico que Marx porque al afirmar al "Dios-otro" que todo orden histórico o sistema, es crítico de todo sistema posible, hasta los tiempos escatológicos, hasta el fin. Aunque la gente lo tiene a Marx por inteligente, y lo es, no sabe que Jesús es aún más inteligente, no se sabe que irá mucho más allá que Marx, porque su método es más crítico¹⁶⁷.

6- Queremos enunciar desde su inicio nuestra tesis: Marx repite el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología. La imposibilidad de afirmar un Dios alterativo, momento necesario y fundante de la irreversibilidad de la afirmación del fetichismo, le era imposible porque cayó en una limitación de su generación, de Feuerbach especialmente, la de confundir el 'dios' de Hegel (que no es sino la totalidad sacralizada) con todo 'dios' posible, incluso el Dios Alterativo de Israel y el cristianismo. La no afirmación de un Dios alterativo permitirá posteriormente a la burocracia rusa afirmarse así misma como la realización sacral irrefragable de un orden socialista efectuado, sin poder ya encontrar en ninguna exterioridad el punto de apoyo de su propia crítica. Pero por otra parte, y en concreto en América Latina, hará del marxismo un movimiento de élites intelectuales que no pueden conectar ni servir al poder creativo del pueblo en cuanto a mítica y simbolismo religioso se refiere¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, p. 116.

¹⁶⁷ Dussel, E.: *Caminos de la liberación latinoamericana II. Teología de la liberación ética*. Seis conferencias, Edit. Latinoamérica Libros Bs. As. 1973, p. 25.

¹⁶⁸ Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación Superación Analéctica de la dialéctica hegeliana*. Apéndice 3, parágrafo 2: Marx contra el ídolo moderno, el dinero. Ediciones Sígueme, Salamanca 1974, p. 251.

a.b) Después de 1975

1- Desde más allá de la comprensión del ser de los dominadores del sistema como ontología, emerge real y revolucionariamente, gracias al tiempo subversivo del plus-trabajo, lo reprimido por el ser (el proyecto fundamental del modo de producción) desde el plus de realidad dado en la formación social, en la historia, y que lucha por hacerse facticidad de un momento histórico futuro. La transformación histórica, el proceso progresivo de la historia sería inexplicable en su novedad sin ese momento metafísico de la realidad de la exterioridad como trascendencia interna. Si la ontología fuera toda la realidad sólo cabría el eterno retorno de lo mismo. Porque la historia es novedad se hace necesaria la exterioridad de los modos de producción a la ontología dominante del momento histórico dado¹⁶⁹.

2- Las clases, conjunto humanos determinados por diversos tipos de trabajos, de producción material e ideológica, en situaciones prácticas de dominación o dominada, pueden surgir como concepto interpretativo cuando se admite que hay más de un sujeto social¹⁷⁰.

b) Marx y la filosofía de la liberación

Enrique Dussel, antes de emprender los estudios sobre Marx, había sentado las bases de su Filosofía de la Liberación. Dicha formulación la emprendió desde Levinas y el descubrimiento del otro como oprimido (nuevo paradigma crítico) gracias al sacerdote Paul Gauthier en la década del 50 en su viaje juvenil por Europa, y es por tal motivo que al emprender

¹⁶⁹ Dussel, E.: *Filosofía Latinoamericana IV. La Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 1979, p. 80.

¹⁷⁰ Dussel, E.: *Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina*. CEHILA, Ediciones Sígueme Salamanca 1983, p. 35.

der dicha investigación sobre Marx debe replantearse qué relación se establece entre él y la Filosofía de la Liberación; y con respecto a todo su trabajo precedente, por ello está obligado a un estudio sistemático, una por desconocimiento de su dialéctica y otra para la readaptación de su Filosofía de la Liberación.

El replanteo es llevado a cabo, a través de preguntas. Así es común encontrarse con preguntas de este tipo o similares: ¿pretende la filosofía de la liberación ser una alternativa al pensamiento de Marx? Dussel reconoce las dificultades del caso, no olvidemos que fue víctima en su casa de un atentado de bomba en donde se lo acusaba de pervertir a la juventud y de ser marxista, guillotinando sus libros en las editoriales. Lo curioso de este caso es que Dussel no se encontraba en un momento marxista. Por otro lado, algunos de sus colegas del movimiento lo acusaban de antimarxista. Es también llamativo el caso porque que a Marx nunca lo negó, sí lo criticó desde otro método filosófico como el hermenéutico-fenomenológico situado, con aciertos y desaciertos.

Dussel reconoce que por influencia del peronismo populista la cuestión de Marx fue mal planteada dentro de la generación de filósofos de la liberación. Declara Dussel que por tal motivo algunos se ubicaron en la derecha y otros permanecieron en el populismo colocando a la filosofía de la liberación como alternativa del pensamiento de Marx. “Esto nos valió merecidas críticas”¹⁷¹. Y más adelante dice el autor con respecto a Marx: “Debo confesar que lo conocíamos mal; que no lo habíamos trabajado como a otros pensadores —exceptuando quizás Osvaldo Ardiles que había profundizado la Escuela de Frankfurt”¹⁷².

Como venimos sosteniendo, es en México donde Dussel comienza sus lecturas atentas sobre Marx y, por el letargo

¹⁷¹ Dussel, E.: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Edit. Nueva América. Bogotá 1983. p. 93.

¹⁷² *Op. cit.* p. 93.

en dicho tema, hasta con la exigencia de hacerlo en su lengua original. *Los Cuadernos de Praxis*, los de *Kreuznach*, en especial los *Grundrisse* y los Manuscritos del 61-63 y 63-65 le comenzaron a revelar, según reconoce Dussel, un pensamiento fino, preciso, deslumbrante, es decir, todo lo contrario de un materialismo objetivista-economicista. “Marx levanta siempre al sujeto, al hombre que trabaja, al trabajo vivo ante sus obras, sus productos, ante la acumulación de su vida en el capital”¹⁷³. De aquí nace la raíz ética que trabaja Dussel porque la relación sujeto-sujeto es una relación que en cuanto es siempre práctica, es por lo tanto ética y que como relación ética se encuentra en la base de toda su reflexión económica. Aquí se trata de un Marx que levanta a la persona, que la reanima, que la revive y le quita el “pluspeso” de su condición social en el que fue colocada. Este concepto de persona es utilizado por Marx desde los manuscritos del 44 hasta el capital en el sentido de lo que mide el valor de todo producto.

También reconoce Dussel haber descubierto en Marx algunas de las intuiciones fundamentales de la Filosofía de la Liberación como la categoría o concepto de exterioridad. A modo de ejemplo cita los manuscritos del 44:

La economía política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra *fuera (ausser)* de esta relación laboral... Son fantasmas que quedan fuera de su reino... (Por ello) el hombre de trabajo puede diariamente precipitarse de su plena *nada* en la *nada absoluta*, en su inexistencia social que es su real inexistencia¹⁷⁴.

De esta forma, Dussel encuentra en el pensamiento de Marx, garantías perennes de liberación, para combatir ciertos

¹⁷³ *Op. cit.* p. 93.

¹⁷⁴ *MEW, EBI*, 523-525 en Dussel, E : *op. cit.* p. 93-94.

marxismos dogmáticos articulados a las diferentes praxis burocráticas de estabilización, dejando de ser fácticamente filosofía de la liberación, y constituyéndose hasta en algunos casos como filosofía de la dominación.

En una discusión librada en Tegucigalpa en 1978, entre los que participaban Franz Hinkelammert, Nuñez Tenorio, Luis E. Orozco, etc. se ocuparon del tema de que la dialéctica puramente negativa trata como último horizonte la totalidad como realidad y categoría por lo que observaron que la negación de la negación como motor de la historia desembocaba en una tautología. En cambio, este grupo planteaba que si el motor del proceso dialéctico es la afirmación de la exterioridad, se puede negar la negación conjuntamente desde dicha afirmación.

Todo este movimiento, toda esta discusión, está íntimamente ligado a lo que Dussel ha llamado analéctica y que hemos venido tratando minuciosamente desde diferentes alternativas y conceptos desde el inicio de este trabajo. Pero en esta etapa, y por la influencia de estos estudios, nos dice el autor, que es desde la primera edición de *Filosofía de la Liberación* (Edicol 1977), al igual que en *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana* (Siglo XXI 1973), se había hablado de un método analéctico, que como hemos dejado asentado de una y otra forma, comienza por la afirmación de la exterioridad, desde el más allá del sistema, del otro, del pobre, del oprimido.

Podemos señalar, más allá de Dussel, que la afirmación del otro como exterioridad oprimida aún sigue correspondiéndose a un momento demasiado negativo, que aunque necesario no es suficiente, donde el otro como otro propiamente *tal* sigue sin mostrar sus dimensiones complejas en cuanto a la inter e intraculturalidad en relación con su intra e inter-etnicidad y, por consecuencia, hacia la transculturalidad. En cambio al considerar al otro como originario y mestizo, al otro

como mixturado, afirmamos su realización desde una situación positiva realmente propia, para la confluencia convergente y divergente de la diversidad de elementos originarios y mestizados, con un caudal de riquezas fértiles, fecundas, más allá de la situación negativa de opresión y de dominación. No es el caso de este trabajo desarrollar este tema sino sólo mantenerlo como una ventana de crítica a los estudios del autor.

A raíz de la influencia proporcionada por el giro marxista, la segunda edición de *Filosofía de la Liberación* (USTA, Bogotá 1980) el autor cambió la palabra método analéctico por **momento analéctico**. La intención del filósofo era avanzar en precisión sin variar el fondo. La afirmación de la exterioridad es, para él, el primer momento originario de una dialéctica que no será sólo negativa sino positiva, como pretende el filósofo argentino. Pero, para que *tal* positividad sea plena y no un postulado, es preciso señalar el otro elemento orgánico que hemos mencionado anteriormente.

En efecto, para nosotros, esta positividad no aparece con suficiente claridad en el autor y para que esta se vislumbre es preciso trascender, no sólo la univocidad hegemónica de *lo mismo*, sino también la univocidad de la opresión del oprimido; no sólo a través del proyecto de liberación, sino en su misma dimensión concreta-real que se manifiesta en su singularidad como una diversidad cultural particular y propia con substrato liberador, fecundo y fértil para su propio proyecto, con principios de sabidurías distintos y praxis auténticas. El ámbito del mestizaje es así un ámbito realmente vislumbrante del otro como otro, como positivo.

Resumiendo lo dicho hasta aquí, el método anadialéctico, afirmando primero la exterioridad, niega la negación y de esta forma emprende el camino del pensar y *hacer* desde una totalidad dada a una totalidad futura; no se trata de una utopía irrealizable, sino de una utopía factible, ya que el otro como otro existe, es real-histórico y la garantía perenne de

anhelar otra forma de vida, que lo posibilite y no que lo mate.

La totalidad futura es nueva e imposible de concebir para la antigua totalidad, ya que el otro es, como fecunda exterioridad, analogía a la totalidad opresora con sus nuevos momentos nunca incluidos en el antiguo sistema como sucede con el analéctico.

El autor se preocupa y en demasía por marcar límites y no caer en la ilusión de lo enteramente nuevo, ya que en todo proceso algo siempre pervive del pasado y, en esto, lo distinto guarda semejanza en continuidad con lo que hay que transformar. A través de la analéctica, entonces, dice el autor, es que “el nuevo sistema histórico no es unívoco ni equívoco: el totalitarismo de la mismidad ha sido superado”¹⁷⁵.

c) Momento analéctico

El otro como otro, como nuevo, como distinto, es el punto de partida, es la prioridad en el proyecto de liberación. Solamente superando el horizonte del “ser” del sistema, podemos acceder a la exterioridad del otro como otro que el sistema y como oprimido y, a su vez, al sistema como totalidad.

Esto es posible a través del **momento analéctico**, primigenio del método dialéctico, denominado por el autor “método anadialéctico”¹⁷⁶, que parte de la categoría de exterioridad que es “ética por excelencia y crítica por antonomasia”¹⁷⁷, porque se funda en la anterioridad originaria como exterioridad con respecto a la totalidad, afirmando la prioridad meta-física del otro “como origen creador sobre la creación como obra, como totalidad finita y por eso perfectible”¹⁷⁸.

¹⁷⁵ *Op. cit.* p. 97.

¹⁷⁶ Dussel, E.: *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Edit. Nueva América, Bogotá, 1984, p. 36.

¹⁷⁷ *Op. cit.* p. 36.

¹⁷⁸ *Op. cit.* p. 36.

El filósofo argentino sostiene que “la metafísica de la creación es el último fundamento de la liberación histórico-política (las revoluciones sociales), de la liberación erótica de la mujer, de la liberación pedagógica del hijo y del mundo”¹⁷⁹. La concepción de perfectibilidad de la obra lo conduce al autor al planteo de una utopía no quimérica, sino factible, porque siempre es perfectible histórico-políticamente, “porque ninguna totalidad es la última -ni siquiera el universo conocido, ya que la *omnitudo realitatis* no es el universo conocido-”¹⁸⁰, lo que posibilita en todo momento de la dialéctica la crítica analéctica a la totalidad desde la exterioridad real del otro. La crítica es acogida en un marco comunitario real; cuando esto no sucede la crítica debe exiliarse o tiende a ser apresada, desaparecida, criminalizada.

La crítica del otro se dirige a la injusticia de la totalidad ontológica que ha transformado a todo en mero ente según el ritmo que establece la tendencia decreciente de la tasa de ganancia del Capital, que se postula, a su vez, como último horizonte para una tendencia creciente de la tasa de ganancia. La crítica es permanente porque la injusticia es cotidiana e intensa y esto se debe a que la tendencia decreciente de la tasa de ganancia es permanente. Y como la ganancia es el principio por excelencia de la **existencia** económico-social del capital, esta debe ser incrementada constantemente.

Esto imprime un ritmo histórico al desarrollo desigual y combinado que tiende siempre a la profundización de la asimetría histórica rico-pobre, a través de la transferencia estructural del valor, que varía en sus formas matizadas según el momento de la dialéctica opresor-oprimido, pero que procura no perder su estabilidad ni su incrementación permanente, ya que al modo de un parásito moriría si el ser vivo del

¹⁷⁹ *Op. cit.* p. 36.

¹⁸⁰ *Op. cit.* p. 36.

cual extrae valor se corre.

Se establece en general un fondo cíclico en los diferentes procesos históricos que es sencillo de precisar a corta, media y larga duración, por ejemplo de la guerra se pasa a la “estabilización” (ingenua), ésta se encamina a la desestabilización (pérdida de la ingenuidad) y de aquí a la guerra nuevamente. Es el ciclo histórico que posee la búsqueda de ganancia como principio de la “economía” capitalista en la dialéctica opresor-oprimido. Originariamente, para poseer ganancias el opresor debe desposeer u obligar a trabajar a otro, para dirigirse siempre al *plus* del valor, como lo que impulsó el momento inicial de la colonización, buscar la riqueza ya producida y, luego, obligarla a producir.

Esto trae estabilidad en la avidez para luego entrar en la carrera de la disputa. Aquí comienza el proceso de desestabilización por el riesgo que implica la competencia, de los intereses, del mercado cerrado (cáutivo, proteccionista europeo) o abierto (liberal-neoliberal) de mera clasificación y recolección de entes. Lo que siempre implica como riesgo la inminente amenaza de su intrínseca, particular y propia lógica de ser desposeído; cuando esto sucede, nuevamente acontece el conflicto, que pasa de lo violentamente implícito, a la violencia explícita, hasta que acontece la descarnada guerra. Este es el fondo de la ‘realidad’ actual que el eurocentrismo le ha impreso al globo en cuanto a la constante devastación de la diversidad cultural y el ecosistema, es decir, ha puesto en un inminente riesgo a la ecósfera. Esto último no es una novedad, pero tal vez lo sea para algunos el hecho de remarcar, que no hay precedentes en la historia humana de un suceso de tanta impericia, imperfección y anomalías.

Más allá de la ganancia económica como totalidad estructural sistemática, el historiador alemán Arno Peters nos dice que “el enriquecimiento no forma parte de la econo-

mía”¹⁸¹, y más adelante afirma que “la economía equivalente, como la forma original de la economía, es la única alternativa para la economía no-equivalente”¹⁸².

Si se realiza un estudio, no necesariamente exhaustivo, sobre las formas económica de la diversidad cultural, más allá de lo conocido e impuesto por la concepción de historia imperial que el eurocentrismo comunica para justificar su presente desigual y de mercados combinados, se puede observar que las economías en general han sido economías equivalentes, en cuanto a bienes y servicios aportados (*Input*), con bienes y servicios retirados (*Output*), o como con precisión lo supo señalar R. Kusch con su descripción de “economía de amparo”¹⁸³ de las culturas aborígenes de *Abya Yala*, tierras hoy conocidas como América Latina, como hemos señalado.

Enrique Dussel, por su lado, con la concepción ética primera del otro como otro, distinto y oprimido, se lanza al horizonte utópico-factible y sistemático que desde el presente se proyecta al futuro constructivo-inclusivista, donde el sistema económico vigente deja de ser supuestamente la última totalidad para transformarse en una totalidad entre las posibles y no la más conveniente. En una suerte de influencia Zubiriana, sostiene Dussel que más allá del ser como horizonte de la totalidad, está la realidad, esta vez como ámbito y **modo** consistente y futuro. Desde su exterioridad antropológica interpreta al sistema, por ahora, por la epifanía del pobre-oprimido-víctima cuando es desplazado-aquietado-adormecido-domesticado en una “normalización” fetichista antidialéctica, en cuanto posibilita la factibilidad de los proyectos alternativos a las profundas crisis que genera la dialéctica opresor-oprimido.

¹⁸¹ Peters, Arno: “El principio de equivalencia como base de la economía global”. En, *Fin del Capitalismo Global. El nuevo proyecto histórico*. Edit. Colección Política. Buenos Aires 1999, p. 12.

¹⁸² *Op. cit.* p. 29.

¹⁸³ Kusch, R.: *América profunda*. Edit. Bonum, Buenos Aires 3, 1986, p. 97.

Desde la propuesta anadialéctica se afirma el momento de superación de la alienación del otro como mediación del proyecto de 'ser y estar en la riqueza', de la totalidad, a partir de la inmediatez donde se deja que el otro sea otro propiamente tal, en su exterioridad metafísica real. Esto implica cuestiones tan concretas como que el otro pueda seguir desarrollando sus economías equivalentes, de amparo, y que así puedan desarrollar su propio lenguaje, conocimiento y técnica.

Podemos decir que la analéctica como método es un claro más allá de la dialéctica hegeliana opresor-oprimido, pero que con respecto a la praxis dialéctica marxista, la analéctica es un nuevo momento de esta.

Este nuevo momento está signado por una presencia conciente de una concepción de alteridad mucho más intensa y múltiple. La dimensión de alteridad que se vislumbra desde la situacionalidad de la Filosofía de la Liberación es mucho más variada que el proyectarse sólo en el proletario y el campesino.

Dicha dimensión alude a una diversidad de realidades concretas, que aunque el patrón común sea la opresión, no pueden ser dejadas de lado ni subsumidas, porque incluyen el desarrollo de procesos vivos históricos y particulares que deben ser respetados como tal, para una convergencia de la diversidad en donde está incluido el campesino y el proletario.

El proletario y el campesino conviven con tradiciones ancestrales oprimidas que existen con anterioridad a la formación del campesinado y el proletariado, y que tienen su propia experiencia para vertir en el proceso de liberación. Además, hay que considerar que muchos campesinos hunden sus raíces en tradiciones ancestrales empobrecidas y muchos proletarios en el campesinado empobrecido. Esto con-

duce a plantear que los diversos proyectos de liberación no necesariamente coinciden identitariamente con el proyecto de liberación del proletario. Los de extrema ortodoxia, ponen a éste como única guía, porque supuestamente posee la conciencia revolucionaria desarrollada, al participar decisivamente en el modo de producción industrial.

La conciencia alterativa de liberación pasa, en cambio, por reconocer, más que a un sujeto "guía", a un frente de lucha revolucionario de sujetos culturales para la liberación con su diversidad de lecturas y praxis desfeticizadoras, desde cada identidad propia y distinta. El eurocentrismo no sólo vive de un modo de producción, sino también de las otras culturas que poseen modos de producciones diversos, con bienes diversos, "entificables" y mercantilizables.

Es preciso reconocer una diversidad de proyectos de liberación que deben buscar su congruencia y convergencia, incluso aprendiendo a aceptar la divergencia siempre emergente. De esta manera se puede lograr mayor unidad para la liberación del patrón común de la opresión de "lo mismo que el capital", pero se debe considerar, a su vez, que en dicho proceso se mantiene la distinción, por tratarse de **Otros** culturales con tradiciones totalmente distintas. Por ello, el proceso no puede ser unívoco con un solo sujeto guía, sino multívoco con una diversidad de sujetos culturales, con naturales divergencias, como dijimos, conformando un frente de lucha simétrico que respete la identidad y distinción en el proceso para la liberación.

De esta forma, los frentes de liberación deben conformarse desde la confluencia y la divergencia, para iniciar un proceso de corta, media y larga duración; de lo contrario, sólo se establecerán en el corto tiempo, a lo sumo y con suerte en el mediano plazo, perdiendo así la compleja articulación combinada temporal con el tiempo de larga dura-

ción que entronca con y nutre al de corta duración, que en su conjunto construye espacial-temporal y espiritualmente a la nueva etapa: la simétrica.

E) Eurocentrismo: ¿un artificio sin límite?

Enrique Dussel analiza el concepto **Emancipador** de la Modernidad y sostiene que en éste se encubre un "mito"¹⁸⁴, se trata ni más ni menos que el mito del eurocentrismo con un aditivo práxico que es la falacia desarrollista.

Dicho planteo consiste en una posición ontológica dentro de la cual se ordena la concepción de desarrollo que siguió y habrá de seguir Europa, y que deberá ser asimilado de igual manera por toda la humanidad, es decir, universalmente, planetariamente, en-globando a todas las culturas. A esto se debe que el concepto de **falacia desarrollista** no sea sólo una categoría sociológica o económica sino una categoría filosófica fundamental.

Además de lo expuesto, la mencionada falacia tiene otro elemento, que es el de la universalización de la razón¹⁸⁵. Sin embargo afirma Dussel: "contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino la irracionalidad del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la razón del otro hacia una mundialidad **Trans-moderna**"¹⁸⁶. Este es el doble sen-

¹⁸⁴ Dussel, E.: 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Edit. Plural, La Paz Bolivia 1994, Conferencias de Frankfurt, p. 13.

¹⁸⁵ Lo señalamos analíticamente en el punto "F" de la primera parte de este escrito. Como afirmábamos anteriormente, Europa elevó su subjetividad particularísima a universalidad y mientras más se universaliza más se particulariza..., más se intersubjetiviza y "desarrolla" en las múltiples contradicciones que originó, genera y sostiene...; véase la **falacia desarrollista y eurocéntrica** expuesta también en el parágrafo 7.2. "Eurocentrismo, Historicismo y lo Económico" en Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998.

¹⁸⁶ Dussel, E.: 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Edit. Plural, La Paz Bolivia 1994, (Conferencias de Frankfurt), p. 22.

tido de la falacia desarrollista, el de racionalidad e irracionalidad, progreso y violencia como “dos aspectos de lo Mismo”¹⁸⁷. Así la falacia es, “falacia eurocéntrica y desarrollista”¹⁸⁸.

El autor se mueve a nivel histórico y filosófico, óntico y transontológico, con la pretensión de integrar en su análisis de la periferia ambos campos. Forma parte de su pretensión brindarle contenido filosófico a lo que fue pensado histórica y económicamente, por ejemplo, por la Teoría de la Dependencia. No se trata sólo de un proceso de fuerzas económicas, sino también de un proceso que se mueve entre lo irracional y racional eurocéntrico.

Lo racional acompaña como una mera intención formal a dicho proceso que es irracional debido a su base económica de acumulación infinita. Lo racional eurocéntrico funciona como un ideal “reconfigurativo” y regulativo de todo el proceso económico y hacia el cual es necesario proyectarse formalmente, pero desde un orden económico mundial asimétrico. El proceso económico es el principal campo de “contención” para el “desarrollo de la conciencia civilizada”. Y la conciencia civilizada no es más que un mero medio e instrumento al servicio de la justificación, desarrollo y ocultamiento de la asimetría económica necesaria para la acumulación. El autor denuncia que esta conciencia es irracional desde el momento en que confundió subjetividad con universalidad poniéndose como única, como absoluta, como un *lo mismo* y concretándose exclusivamente a través de la violencia económica explícita o sutil, en fin, hegemonzadora.

¹⁸⁷ Véase nota 1 en *op. cit.* p. 13.

¹⁸⁸ *Op. cit.* p. 22.

F) Acerca de la modernidad: dos paradigmas Retomando el planteo inicial, camino hacia la política

Dussel sostiene que la palabra modernidad tiene semánticamente una ambigüedad entre dos contenidos.

En primer lugar la modernidad, definida desde el eurocentrismo pos-moderno, es emancipación racional, cuyo significado implica la **salida**, (*Was heisst Aufklärung*¹⁸⁹) de la inmadurez a través de un esfuerzo de la razón como proceso crítico, iniciando de esta manera un nuevo proceso histórico en la humanidad.

En segundo lugar, a diferencia del contenido primario y positivo del primer punto y paralelamente debido a su contenido secundario y **negativo-mítico**, la modernidad aparece como justificación de la praxis irracional de violencia.

No olvidemos que Dussel quiere posicionarse más allá de la pos-modernidad en cuanto ésta critica a la modernidad sólo como razón y no como violencia planetaria iniciada en 1492.

Es preciso criticarla como colonización, como proyecto hegemónico. Igualmente Dussel no desecha de raíz a la razón moderna-posmoderna, sino que se quedará con su núcleo intersubjetivo, que es lo que le va a posibilitar plantear una intersubjetividad antihegemónica de las víctimas históricas, y desde aquí se impulsará una nueva época, la **transmoderna**.

Entonces, ¿cuál es el mito? El mito al que se refiere Dussel podría sintetizarse de la siguiente forma.

La civilización moderna se auto-comprende como superior y más desarrollada, y esto implica mantener inconsciente una posición ideológica eurocentrista.

Otro punto es que esta supuesta y mentada superioridad

¹⁸⁹ Véase nota 1 (Kant, A 481), citado de Dussel, en *op. cit.* p. 175.

dad es un aval para desarrollar a los pueblos primitivos, bárbaros, paganos, inferiores, etc.

El siguiente punto consiste en que Europa sigue un proceso unilineal, lo que determina otra vez con total inconciencia la **falacia desarrollista**. De esta forma determina incluso su proceso educativo.

Un punto más y que es primordial por el carácter fáctico inmediato que ejerce, es que como el bárbaro se opone al proceso de la civilización, **simplemente porque pretende seguir viviendo en su casa o cultura**, la praxis moderna debe ejercer la violencia para destruir los impedimentos de la modernización, o “democratización”, como sucede actualmente con los “EE.UU.” en Iraq, Irán, Haití o Venezuela, etc. Dichos obstáculos no son ni más ni menos que la cultura particular única e irrepetible, una “maravilla” sobre la tierra.

La característica que sigue es, que la producción de víctimas está a la orden del día, a raíz de la dominación que ejerce el ‘héroe civilizador’, quien termina implantando, dice Dussel, un holocausto del sacrificio salvador¹⁹⁰. El holocausto incluye a todo tipo de colonizado: el aborigen conquistado, el esclavo africano, mujeres, niños, destrucción ecológica, etc.

La próxima característica -como si fuera poco con todo lo dicho hasta aquí- consiste en que, para el moderno, el bárbaro tiene la culpa. Ya nos han hablado de la inmadurez culpable (*verschuldeten*), la que se opone al proceso civilizador y que no deja de “buena gana” que la modernidad se presente, todavía más que inocente, como emancipadora de la culpa de

¹⁹⁰Véase Ander-Egg, E.: *El Holocausto del Hambre*. Edit. Hymnitas, Buenos Aires 1982. “Un Holocausto sin antecedentes, cuyo horror abarca en un único año todo el espanto de las matanzas que nuestras generaciones han conocido en la primera mitad de este siglo, está actualmente en proceso de realización y desborda cada día más, a cada instante que pasa, el perímetro de la barbarie y de la muerte no solamente en el mundo, sino también en nuestras conciencias” (Manifiesto de 52 premios Nobel contra el hambre y el sub desarrollo) p. 7 de *op. cit.*

esas víctimas.

El último punto se refiere a los costos de la modernización, lo que implica que en el carácter civilizatorio se incluye el inevitable sufrimiento o sacrificio de las otras culturas ‘atrasadas’ o ‘inmaduras’ o bárbaras, etc.

El exceso de estimación de objetos raros
es fuente del espíritu criminal;
El exceso de exhibición de objetos codiciados
es fuente del espíritu de rencor¹⁹¹.

¹⁹¹ Lao-Tse: *El libro del sendero y de la línea recta*. Edit. Kier, Buenos Aires 1955, Cap. III, p. 29.

G) Más allá de la modernidad

Para el objetivo de superación de la modernidad, no ya como la posmodernidad ni tampoco desde otra visión posmoderna, Dussel plantea una visión distinta en cuanto a que está el Otro o los Otros incorporados y marcando el ritmo de una comunidad real-histórica, integradora e inclusivista y no en una comunidad artificial solipcista sociable-insociable (Kant) que sólo necesita del otro para expropiarlo.

Dussel se propone suturar el abismo entre la ética y la política, o el irracionalismo de la inconmensurabilidad establecido en estos ámbitos, que plantea incluso la posmodernidad. La propuesta es realizada desde el otro como otro, que se lanza a una nueva época que se denomina **Trans-modernidad**, y que se dirige a criticar como irracional la violencia de la modernidad y pos-modernidad. Dicha crítica se posibilita, en este caso, a través de la "afirmación de la razón del otro"¹⁹² que es con la cual se construirá el nuevo futuro, el nuevo todo ana-lógico, en fin, el nuevo *logos* dice el autor o, con más precisión, aseveramos nosotros, el *alter-cogito* o pensamiento abierto-histórico y ético.

Desde la afirmación de la razón del otro se hace imperioso y "necesario negar la negación del mito de la modernidad"¹⁹³.

Recordemos que aquí no se trata de la simple dialéctica ontológica hegeliana, sino de la dialéctica marxista, pero ahora situada, no ya en el centro sino en la periferia, lo que arroja un **nuevo momento** de esa dialéctica, la **ana-léctica arquitectónica transmoderna**. La dialéctica marxista, si bien nunca fue desechada, pero sí mal conocida por Dussel, reaparece, esta vez, con todo su potencial renovado para re-

¹⁹² Dussel, E: *Op. cit.* p. 176.

¹⁹³ *Op. cit.* p. 176.

alitzar un estudio sistemático sobre toda la obra de Karl Marx, desde el exilio, como hemos señalado, para sumarlo a su hermenéutica y fenomenología crítica de la fenomenología y hermenéutica del centro, con un desarrollo de la dialéctica crítica desde la dialéctica misma, como gusta decir Dussel, y no ya una interpretación hermenéutica desde fuera de dicha dialéctica y del método dialéctico marxista.

Igualmente le aportó sus frutos dicha interpretación hermenéutica de la dialéctica pero, como el mismo autor reconoce, el caudal dialéctico no estaba siendo debidamente aprovechado ni incorporado. De esta forma pasa a ocuparse aún más de la primera escuela de Frankfurt¹⁹⁴, sin dejar de lado el pensamiento crítico.

Con todo lo dicho nos comenta Dussel:

Es sabido que Horkheimer-Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1944) (...) define un cierto nivel mítico de la modernidad, que Habermas no puede admitir. Nuestro sentido de **mito** se sitúa, no en un nivel intra-europeo (como el caso de Horkheimer y Adorno, o Habermas) sino en un nivel Centro-Periferia, Norte-Sur, es decir en un nivel mundial¹⁹⁵.

La periferia, como la otra cara negada e históricamente victimizada, descubre su inocencia, ya que es "la víctima inocente del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la Modernidad como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva esencial"¹⁹⁶.

La periferia se descubre inocente cuando ha desen-

¹⁹⁴ Véase *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Cap. IV pp. 309 a 409.

¹⁹⁵ Dussel, E.: 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Edit. Plural, La Paz Bolivia 1994, Conferencias de Frankfurt. p. 175.

¹⁹⁶ *Op. cit.* p. 176-177.

mascarado, desmitificado, a la arquitectónica o sistema de la dominación descrito, y puede proyectarse con una arquitectónica de la liberación. Entonces negando la inocencia de la Modernidad, de acuerdo a su proceder ana-léctico, se afirma en la Alteridad del otro históricamente negado, victimizado como autculpable de su desgracia.

Para la superación de la razón emancipadora, según la postura del autor, no es preciso negar la razón **autónoma**, sino solamente en cuanto a su irracionalidad violenta, desarrollista y hegemónica eurocéntrica. Con respecto a estos elementos es que Dussel se posicionará por sobre el fundamentalismo excluyente y la falsedad de la razón emancipadora propuesta como razón liberadora en el eurocentrismo de la razón ilustrada, pero que en realidad desemboca o desemboca en el proceso de modernización-posmodernización técnico-industrial asimétrico.

El autor ha reconceptualizado la **falacia desarrollista** moderno-posmoderna. De su sola referencia a lo económico, político e histórico, la amplía, hacia una crítica de su sentido y significado ontológico, ubicándose más allá de éste. Por sobre estos aspectos, el ontológico, el económico, el político e histórico de un sistema de “*lo mismo*” (*tò autó*), es que impulsará su proyecto arquitectónico de superación del sistema vigente. La superación que proyecta el autor, consiste en brindar una opción ética-analéctica-arquitectónica, a la relación de reconfiguración permanente que propone la dialéctica hegemónica, entre lo económico y lo ontológico de “*lo mismo* que el capital”.

Esperanzadamente nos afirma Dussel, como una posible respuesta a nuestra pregunta “¿Aprenderán?”, que dicha superación también la puede realizar la razón ilustrada, por ejemplo, dice en las siguientes palabras:

Esto es posible, aún para la razón de la Ilustración (más allá de la razón comunicativa todavía euro-

céntrica y desarrollista, y por supuesto de una razón estratégica o instrumental), cuando **éticamente** se descubre la dignidad del Otro (de la otra cultura, del otro sexo y género, etc.); cuando se declara inocentes a las víctimas desde la afirmación de su Alteridad como Identidad en la Exterioridad como personas que han sido negadas, como su propia contradicción, por la modernidad¹⁹⁷.

De lo que se trata ahora, sigue agregando Dussel, es de una:

Trans-Modernidad como proyecto mundial de liberación (y no como proyecto universal unívoco, que no es sino la imposición violenta sobre el Otro de la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como la humana en general) donde la Alteridad, que era co-esencial de la Modernidad, se **realice** igualmente¹⁹⁸.

La realización es ahora co-realización, ya que hay un pasaje de un momento histórico signado por la modernidad y ‘su’ alteridad negada, a la alteridad plenamente constructiva y no meramente crítica negativa.

Este pasaje histórico es trascendente y está signado por el proyecto Trans-moderno que es en donde se co-realizan, y en su último término se “co-religan”, en la solidaridad:

que hemos llamado analéctica (o analógica, sincrética, híbrida o mestiza) del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Cultura del tercer mundo, etc.; no por pura negación, sino por subsunción desde la Alteridad (*Subsunción*, que es la

¹⁹⁷ *Op. cit.* p. 177.

¹⁹⁸ *Op. cit.* p. 177.

trans-conceptualización de Marx, por su etimología latina de la *Aufhebung* hegeliana)¹⁹⁹.

La propuesta de *subsunción* no es como la mera *Aufhebung* hegeliana, sino que se trata de la subsunción del mismísimo carácter emancipador racional europeo, trascendido ahora desde el proyecto mundial de liberación de la Alteridad mundialmente negada, es por ello que el proyecto de liberación trans-moderno adquiere carácter mundial y no por una mera abstracción de una racionalización emancipadora. El proyecto de liberación trans-moderno es histórico-ético-mundial, no por contrapartida sustancial, sino por subsunción positiva porque se ha negado mundialmente a la alteridad y en esto es tajante.

Dicho proyecto no puede jamás venir de Europa y mucho menos de su etapa eurocentrista, si no de las víctimas, ya que son lo únicos que conocen su real situación y porque ha sido Europa la que ha dominado y establecido lazos asimétricos de mutua dependencia, en nombre de la liberación y negando su dominación.

Proponer un proyecto emancipador sin la subsunción alterativa es seguir desarrollando el nudo del núcleo *ego*-mítico eurocéntrico colonizador o neocolonizador autocontradictorio, es decir, Europa no puede liberar paralelamente o en la medida en que se eurocentriza y domina. Ni siquiera se puede liberar así misma de las pesadas cadenas de la dominación que impone y debe sustentar. Esto es muy costoso y les genera muchas pérdidas que deben compensar a fuerza de sacrificar a los otros.

Entonces, con todo lo dicho hasta aquí y para ilustrar un poco más la cuestión, ya no se va a tratar ni siquiera del hermoso simplismo provinciano, no eurocéntrico claro, de

¹⁹⁹ *Op. cit.* p. 177-178.

“pinta tu aldea y pintarás el mundo”, como hemos mencionado con anterioridad, sino que ahora en esta tarea, y parafraseando a Arno Peters, es necesario no ver al mundo desde la propia provincia, sino ver a nuestro país desde la perspectiva del mundo, de la alteridad, de la diversidad cultural no subsumida en un multiculturalismo (a la yanqui-canadiense) cercado, dominado, alienado por el mercado capitalista o neocapitalista. En cambio se va a tratar, según Dussel y nuestra interpretación, de una Diversidad Cultural posibilitada Éticamente.

El mundo histórico se constituye por la Diversidad de Culturas hoy sumidas en una dominación planetaria sin el goce de la libertad del propio proyecto. La libertad que se publicita es la libertad hegemónica, es el goce de la libertad de uno solo como eje axial o *perno* desde donde gira todo el proceso de colonización de *lo mismo* siempre adviniendo, y aparentemente oculto.

Dussel, entonces, propone dos paradigmas contradictorios. Uno es el de la mera modernidad eurocéntrica y contradictoria, porque si se sigue afirmando como único proyecto se seguirá negando dentro de la diversidad cultural y a la cual seguirá negando; y profundizando más y más las consecuencias desastrosas y nefastas para ésta.

El segundo paradigma es el de la **modernidad** subsumida, por esto con minúscula, en el horizonte mundial como universalidad analógica que se da dentro de un proceso ético-histórico-político de trans-modernidad analógica; ética y políticamente arquitectonizada a través de la liberación del otro oprimido, desde el otro-como-otro, y “sólo el segundo paradigma incluye a la modernidad/alteridad mundial”²⁰⁰.

Y para finalizar, es desde este segundo paradigma que, como dice el autor:

²⁰⁰ *Op. cit.* p. 178.

Al negar la inocencia de la "Modernidad" y al afirmar la Alteridad de "el Otro", negado como víctima culpable, permite "des-cubrir" por primera vez la "otra-cara" oculta y esencial a la "Modernidad": el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienada, etc. (las "víctimas" de la modernidad) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma modernidad)²⁰¹.

²⁰¹ *Op. cit.* p. 177.

H) Hacia una Política Crítica Arquitectónica de la Liberación (o) La opción por la utopía factible o institución futura

El proyecto de trans-modernidad, para el filósofo argentino, **se realiza** por medio de una política de la liberación debidamente articulada a la ética de la liberación.

Comenzaremos esta última parte de la investigación teniendo en cuenta un material fundamental y el antecúltimo publicado en extensión por el autor²⁰². Este material tendrá en el futuro otro que le suceda denominado *Política de la Liberación*²⁰³ (como sostiene anteriormente al momento de la investigación en el último libro publicado. Este no fue publicado al momento de la investigación. Pero al momento de esta publicación se cuenta con el tomo I de esta obra que anuncia en varias posibilidades).

²⁰² Dussel, E.: *Hacia una Filosofía Política Crítica. Introducción de Eduardo Mendieta*. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Editorial Descleé de Brower, Bilbao 2001. pp. 475, analizado en su integridad.

²⁰³ Véase dicho anuncio en cap. VII expuesto en julio de 1998 en p. 149 de *Hacia una filosofía política crítica*. Véase nota 48 en p. 83 de Dussel, E.: "Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación", en "Erasmus. Revista para el diálogo intercultural". Año V N° 1/2 - *Filosofía de la Liberación. Balance y perspectiva 30 años después*. Ediciones del ICALA 2003. Aquí anuncia dicha obra. Por otro lado, en este año se llevó a cabo un homenaje a los fundadores de la filosofía de la liberación, en donde tuvimos la grata posibilidad de asistir y dialogar críticamente con muchos de ellos. La finalidad era, además del agasajo, reunirlos para el intercambio mutuo en el marco de un congreso instituido por la fundación ICALA. Aparte del balance en perspectiva propuesto, el objetivo también pretendía relanzar el trabajo y la tarea desde una etapa madura y avanzada de cada uno de los autores. Esta reunión tuvo una importancia trascendental y una gran relevancia al interior de la Filosofía de la Liberación en Córdoba, en Argentina y Latinoamérica. De esta forma se afrontó dicho acontecimiento. Recordemos que el movimiento de la Filosofía de la Liberación nace en Alta Gracia, provincia de Córdoba. Por

Sospechamos, que aquí se encuentra otra decisión madura y fundamental que lo determina al autor, a dar el paso:

su lado, Dussel consideró a esta reunión como un hito histórico y a Córdoba nuevamente como su impulsor, como su plataforma. Es un hito, por lo menos -decimos nosotros- desde un punto de vista conceptual, ya que Dussel rescata esta reunión en una respetuosa comparación con la memorable primer Escuela de Frankfurt que después de su gestación no se pudo volver a agrupar. Los filósofos de la liberación logran reunirse tras las dictaduras orquestadas por los países centrales, los múltiples exilios, desapariciones, crímenes de allegados, y numerosos viajes. A nivel socio-cultural no tuvo la relevancia desde siempre esperada aunque en algunos congresos u oportunidades todavía resuena en la boca de algunos esa reunión. Maestras de grado realizaron críticas concretas a este grupo y dirigiéndose a Dussel en particular, señalándoles el academicismo por el que dicha filosofía todavía permanece enclaustrada. El filósofo no negó dicha aseveración, y agregó que se estaban construyendo los cimientos de una nueva filosofía. Tal vez todo ello acontezca y se dificulte por que por estos días no estamos, como socio-cultura, muy acostumbrados a hacer **historia de la liberación**. Además, por otro lado, se debe también a la realidad fragmentada y fragmentaria de los países oprimidos que no permite que se unan cabos sueltos. Esto lo denominamos desorganización organizada, que sucede típicamente cuando las políticas económicas de países centrales hegemónicos influyen y oprimen sanguínea-orgánicamente a los países periféricos, se trata del desarrollo desigual y combinado que hemos sugerido con la transferencia estructural del valor, que transfiere el valor desde el trabajo vivo por medio del trabajo asalariado a la acumulación del plusvalor que expropián y ejecutan los sujetos hegemónicos, lo que posibilita un bloque transferencial del valor de la periferia al centro. Cuando esto sucede, la realidad cultural local y global se complejiza sobremanera para el conjunto de los oprimidos a quienes les va a costar todo el doble, ya que encontrándose, para decirlo con una imagen, bajo la bota y el zapato, tienen casi la obligación, por no afirmarlo lisa y llanamente, de posicionarse hasta por sobre la cabeza reducida de ese sujeto que presume y se ejecuta como una totalidad, como la realidad, como el fin de la historia. Todo esto es lo que pone en cuestión la Filosofía de la Liberación, desde una situada reorganización categorial. Esto ha sido planteado desde el surgimiento del movimiento, reivindicado y relanzado desde este congreso de 2003 con nuevo impulso. Basta leer el pequeño manifiesto de Río IV redactado por ellos. El mismo se encuentra invitando y proponiendo a hacer otra filosofía e historia, desde el otro oprimido, como es el caso de Dussel, como una historia nueva, desde lo nuevo,

de *Hacia una Filosofía Política Crítica*, a una *Política de la Liberación* propiamente tal. Como sucedió y lo hemos señalado con el paso-a-paso de *Para una ética de la liberación latinoamericana a la Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. La primera obra es reescrita y reelaborada decididamente; luego del giro marxista, la profundización en la primera Escuela de Frankfurt, y por ello, a raíz de advertir una mayor presencia del nivel material, y del momento negativo en la materialidad de la exclusión a nivel global. Así nace la *Ética de la Liberación*.

Desde el proceso de investigación con los precedentes temáticos y conceptuales que hemos desarrollado, estamos en un momento y circunstancia favorables para abordar la temática política. Recordemos que a lo largo de este escrito ya hemos realizado un recorrido sobre los conceptos fundamentales del autor, con un carácter ampliatorio y con determinaciones y observaciones críticas.

De esta manera, hemos estudiado e investigado los primeros planteos desmitificadores del autor, la asimilación de los conceptos que considera necesarios, el método ana-léctico y como este se arquitectoniza éticamente con la presencia de una política primordial y en vistas de su desarrollo, que es lo que el autor intentará en esta etapa.

Hemos vinculado esta metodología con la propuesta histórica-política-económica del autor que alude al sistema-interregional ampliado o Sistema-Mundo actual. En el tratamiento de Marx integramos lo que denominamos y proponemos como giro, viraje, vuelo o despegue marxista en Dussel, lo que nos permite a su vez un repaso general e integración desde un momento de contenido orgánico dialéctico de liberación definido, que es fundamental para el autor, según él lo reconoce.

con la responsabilidad y la solidaridad de superar el eurocentrismo y los diversos etnocentrismos tan perniciosos para la humanidad.

Luego, en nuestro objetivo de llegar a un tratamiento integral, no total ni totalizante del autor, nos ocupamos sintéticamente del problema religioso de Dussel. Este no es un tema aparte sino paralelo para el proyecto de construcción de los distintos campos disciplinares que, para el caso, son campos culturales en donde se hallan contenidos otros distintos que deben lograr integrarse en un contexto de inclusión, competentes para un frente de proyectos de liberación.

Este trabajo nos permitió establecer y seleccionar una serie de características principales por la cual es sumamente relevante retomar el aspecto religioso en América Latina. También nos permitió despejar algunas dudas sobre críticas ligeras que hemos escuchado sobre el autor al acusar a su propuesta de "teologuista", de populista, dogmática, marxista y antimarxista, etc. Hemos observado y analizado que su propuesta ética es la que atraviesa toda su obra. Es decir, no hay un otro único que afirmar por sobre el resto sino una diversidad "ótrica", alterativa que se constituye y proyecta en frentes de liberación.

También hemos apreciado que el autor no propone una teología propiamente tal, personal o personalista podríamos decir sino que sugiere estudiar el fenómeno desde otra perspectiva, con la inclusión de estos otros latentes (pueblo cristiano), ampliando una conciencia intercultural para la conciencia por ejemplo del militante. Desde esta perspectiva nos ocupamos del problema de la alteridad, que es lo que está de fondo, no como univocidad alterativa, sino como diversidad alterativa.

Con esta variedad de temas articulados y "arquitectonizados" pensamos que, como antesala, preparamos el terreno para llegar sólidamente al planteo político crítico que es, pues, lo que veremos de aquí en adelante.

I) El momento preparatorio actual

El estanciero presume
el gauchismo y arrogancia.
El cree que es extravagancia
que "su peón" viva mejor.
Más, no sabe ese "señor"
que por su peón tiene estancia²⁰⁴.

Para Dussel, una filosofía política que reflexione sobre la realidad histórica no puede dejar de incluir el nivel de contenido material, por lo tanto su intento de filosofía política incluirá este aspecto como guía de sus reflexiones.

La *ratio política*²⁰⁵ que propone el autor no excluye en ningún momento el nivel práctico material, como tampoco el económico ni el ecológico. Ambos niveles son fundamentales y perfectamente articulables para concebir una política material crítica más allá de las políticas antecesoras.

De esta forma el autor evita recaer en la **falacia reduccionista formalista**²⁰⁶ que restringe la actividad política, como señala el filósofo, al "ámbito exclusivo de validez formal democrático de las estructuras legítimas desde el punto de vista de los sistemas políticos, del derecho, o de la participación contractual (Rawls) o discursiva (Habermas) en el ámbito público"²⁰⁷.

Esta política formal puede ser viable en naciones en donde, en general, la población participa de un nivel de acu-

²⁰⁴ Atahualpa Yupanqui, *El Payador Perseguido*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires 1978, p. 27.

²⁰⁵ Dussel, E.: *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Editorial Descleé de Brower, Bilbao 2001, p. 43.

²⁰⁶ Cf. *op. cit.* p. 43-44.

²⁰⁷ *Op. cit.* p. 43.

mulación económica considerable, en donde se le garantiza su subsistencia diaria. Y en donde sea necesario encubrir fundamentalmente el desarrollo desigual y combinado que produce la riqueza de unos pocos y la pobreza de muchos. La acumulación de riquezas para que aparezca en un sitio es necesario haberla sacado de otro lugar, por lo tanto esta acumulación tiene su reverso. Esta sencillísima relación es olvidada cotidianamente para redefinir la acción diaria. El reverso de la acumulación de los países centrales se encuentra en América Latina, Europa Oriental, África, Asia y Oceanía.

A su vez en cada uno de estos continentes se encuentran polos hegemónicos (clases dominantes, burguesías, oligarquías, aristocracias, plutocracias locales) de riqueza que articulan funcionalmente la desigualdad combinada, matizándola en degradé, generando diversidad de circunstancias de "lo mismo" para el deleite de las descripciones ("análisis") de economistas acrílicos ("neutrales") con no menos consecuencias negativas para cada contexto.

Estos contextos son los que deben padecer la corrupción local, y a través de estas clases dominantes dominadas las corrupciones internacionales de los países centrales hegemónicos. La "acriticidad" y funcionalidad está a la orden del día. Son una actitud, una táctica y estrategia "subjetiva"-individual de "despegue" de la opresión. Aunque "no haya solución" lo importante es agarrarse de alguna parte del bote en medio de la tempestad, así tal vez se consigue un poco "más de salvación" unido a la imaginación de que se está fuera de la tempestad. Con todo ello no se ha logrado otra cosa que la concreta y funcional indiferencia redituable económicamente, que se ubica dentro y no es más que un eslabón que amplía la tempestad. ¿Salvarse de la tempestad es ser parte de la misma ampliándola?

En este contexto es que surge la necesidad, según reconoce el autor, de descubrir una reflexión política crítica,

La *ratio política* que propone Dussel, es una razón política situada en otra realidad, la de la mayor parte del género humano como hemos visto a lo largo de todo el planteo y en la Ética. Por lo tanto, no es una política situada sino la constituye intrínsecamente una reflexión crítica "actualizante" y permanente. La crítica es "actualizante" cuando ésta informa a un sistema real que no reprime, si no que incluye a la crítica y por la cual el sistema adquiere rasgos fundamentalmente inclusivistas, para que éste se regule de esta manera en su simetría.

Éstas son las bases de una filosofía política crítica, y escribe el autor:

para una política que reflexione desde la situación real del Planeta, de los países pobres y periféricos, subdesarrollados, que son el 85% de la humanidad presente. En América Latina, África, Asia y la Europa Oriental (desde 1989) el 'estado de derecho' es sumamente precario y la mera sobrevivencia no está de ninguna manera garantizada para la mayoría de la población de cada Estado²⁰⁸.

²⁰⁸ *Op. cit.* p. 44.

J) El Ethos de liberación cultural De la ética arquitectónica hacia la arquitectónica política

Hemos visto anteriormente cómo se articulan arquitectónicamente los diversos principios en la dimensión ética. Ahora veremos cómo dicha arquitectónica adquiere, en el ámbito de la dimensión política situada, un tinte particular manteniendo una vinculación con el desarrollo precedente y presente e impulsando el desarrollo futuro.

Desde la multifundamentación el autor ha accedido, según lo afirma, a un avance sobre la disciplina filosófica, ética y política eurocéntrica. Esta perspectiva le posibilita eludir al fundamentalismo, al etnocentrismo en sus distintas versiones, y por sobre todo, al eurocentrismo, que es el objetivo principal de la crítica de su propuesta.

Esta propuesta de multifundamentación, se convertiría en fundamentalismo si se lo pusiera al servicio de un sistema asimétrico, para otorgar una "plus-validez"²⁰⁹ de justificación a un sujeto que se pone al servicio de la dominación. Pero la propuesta, según la concibe el autor, da origen y es raíz de un sistema simétrico, de participación activa y efectiva de las distintas partes, que es la comprobación real, en primera y última instancia, de que se cumple fácticamente dicha política.

Para la exposición de la multifundamentación de este ámbito político propuesto por el autor, expondremos seis momentos o tesis preparatorias²¹⁰ que se "arquitectonizan" dando lugar a una nueva concepción política-crítica-material al interior de la cultura o el *Ethos*.

²⁰⁹ Término que proponemos para significa que se adquiere *validez* formal no ya desde un fundamento sino desde una multiplicidad de fundamentos que se manipulan para servir a la dominación de unos sobre otros.

²¹⁰ El material aquí analizado ha tenido su origen en un trabajo publicado en inglés, con el título "*Six Theses toward a Critique of Political Reason*", en *Radical Philosophy Review* (Boston), Vol. 2, 2 (1999), pp. 79-95.

Es preciso no olvidar que la propuesta de Dussel había trasvasado el horizonte particular de Latinoamérica en cuanto a un **nosotros** para posicionarse por extensión en un **nosotros y vosotros** intra-éticos, como nosotros denominamos, e inter-ético con respecto a los africanos, asiáticos, europeos orientales, a lo que hemos añadido a los oceánicos, por encontrarse en este continente una diversidad cultural importante con culturas aborígenes oprimidas, desplazadas y resistiendo desde el desierto, así también como los diversos sujetos sociales oprimidos en las ciudades de dicho continente.

La propuesta de Dussel se transformó en universal, en una **ética sin más** como lo hemos sabido señalar, pero su universalidad es analógica²¹¹, no unívoca. De esta forma se orienta a pensar un sistema ético como sistema político-crítico-simétrico²¹².

²¹¹ Véase el concepto de universalidad analógica expuesto en la nota 69 de este trabajo.

²¹² La simetría es concebible desde la concepción *material* de contenido ético que experiencia una proximidad originaria de procreación. Esta proximidad es la estructura antropológica que define la responsabilidad ante el otro, que es metafísica para Lévinas, biológica para Dussel. Esta estructura es con la que el humano/a está troquelado antes de llegar a ser un *yo*, incluso antes de ser conciencia. Esto es inmemorial para Lévinas como tiempo antes del tiempo, para Dussel en cambio es orgánico. La *vida* no sería posible, en este caso, para Dussel, sin esta originalidad dada. Lo que se precisa es actualizar los canales de consecución de dicha proximidad-originalidad para la efectivización de la simetría tendido en vista siempre la proximidad primera. Con referencia a la estaticidad de la proximidad de Lévinas, la proximidad de Dussel denota cierta dinamicidad dada por el principio-vida. Así la proximidad define la relación entre personas. Esta a su vez define la *praxis* revolucionaria que obra hacia el otro como otro. Su método es la epifanía. Sin proximidad no hay comunidad, sin comunidad no hay *praxis*, sin *praxis* no hay discurso. El discurso no puede más que decir lo dicho, es decir, repetir lo dado. Incluso la palabra que trata de definir al otro será siempre insuficiente y traicionera para expresar en concepto lo que significa ese otro y su mundo. "Pero, a la vez

La política se configurará dentro de este marco ético de fundamentación y desarrollo. La dimensión política es ahora propiamente "multiprincipal" y tendiente con decidida intensidad hacia la práctica. Es el ámbito y el terreno de la construcción en cuanto *tal*. La configuración de su materialidad y practicidad son ahora particularmente universales. Señala Eduardo Mendieta:

La política es el arte práctico (*phronesis*) de vivir juntos. Si hay víctimas, la política se convierte en una técnica genocida. Ésta es la razón por la que la verdadera política debe ser acompañada por una filosofía política crítica que desde el principio vea al mundo a través de los ojos del sufrimiento y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo²¹³.

que insuficiencia, la **palabra**, lo dicho, se nos aparece como algo necesario, como mediación imprescindible para recibir la revelación del otro y responder a su llamada e interpelación" (Beorlegui, 2004: 743). Luego este horizonte de humano/a-humano/a es el que determina el horizonte Humano/a-Naturaleza. La *proxemia* es la relación que define la aproximación a las cosas. Mientras que la *poiesis* (tecnológica) es la acción que a través del **trabajo** realiza el humano/a en la naturaleza y por el cual la **mera cosa** cobra sentido y un valor, así se transforma en mediación. Su método es la enomenología. Para ambos autores, dicha proximidad es primera, para Lévinas posee un carácter pasivo, para Dussel un carácter activo. Dicha prioridad ética frente a la ontología también supo descubrirla, con anterioridad, Marx en la económica como actividad. De ahí toda la influencia ético-práctica para la construcción política económica en el caso de Dussel. Mediar la proximidad por la ganancia, y no la ética, es violarla, además de anular el cara-a-cara, el **boca-a-boca**, encubriéndolo en un proceso de fetichización permanente (el infinito malo-negativo de Hegel). En este ámbito sólo hay mera sociedad (ganancial-con fines de lucro) y no comunidad. Véase cf. Beorlegui, Carlos: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Parágrafo 2.3* "la profundización de la económica de la FL" Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, pp. 740 a 744.

²¹³ Mendieta, E., "Introducción: Política en la era de la Globalización: crítica de la razón política de E. Dussel, en Dussel, E.: op. cit. p. 34.

La arquitectónica que vamos a exponer posee dos partes o niveles, con tres momentos, principios, tesis o condiciones en cada una de las partes. La primera parte o nivel se denomina **política fundamental**, y la segunda parte o nivel es el de la **política crítica**. Cada uno de estos niveles posee al final de los mismos dos corolarios, que nosotros hemos denominado, momento concluyente I y momento concluyente II. De esta forma se aplica la arquitectónica ética (véase) con sus dos áreas y tres principios cada una, a la construcción del nuevo mapa, de la nueva maqueta política arquitectónica crítica tendiente a su consecución fáctica en y por los *ethos* o hacia la recuperación de la materialidad robada, usurpada, etc.

Así la política arquitectónica crítica; a través del movimiento dialéctico, en su momento analéctico, como situacionalidad anadialéctica, que no es el movimiento de *corsi y recorsi* que es el movimiento de la dialéctica de *lo mismo*; se vuelca **en, desde, para, por y con** el *ethos* de liberación, planificando según los nuevos criterios, la simetría de la vida humana en comunidad para la comunidad y para la humanidad.

a) Política fundamental

a.a) Primer momento, principio, tesis o condición: será la razón político material en el siguiente sentido:

La *ratio política* es compleja y tiene por contenido fundamental el deber producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en última instancia de la humanidad, en el largo plazo; por tanto, la pretensión de verdad práctico-política es universal²¹⁴.

²¹⁴ Dussel, E.: op. cit. p. 44. "...Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el **único** determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua,

Este primer momento tiene varias aristas que pretendemos explicar. En primer lugar la razón política es compleja porque en ella opera el ejercicio de múltiples tipos de racionalidades, no sólo la dialógica, sino la económica y ecológica. Ambas tejen relaciones complejas que constituyen un *ethos* en particular.

El contenido (*materialiter*) al que alude Dussel se refiere a la distinción conceptual de las palabras alemanas de *material* y *materiell*²¹⁵. De esta forma se establece “la prioridad del principio material, que es el de estar dispuesto a corregir los efectos

abstracta, absurda” (Carta de Engels a J. Bloch 21-22 de Setiembre de 1890 en Marx, Carlos; Engels, Federico: *Obras Escogidas*. Edit. Cartago, Buenos Aires 1957, p. 772). Además hay que considerar que hasta lo económico mismo es brutalmente reducido aún hoy; veamos, pues, otra expresión que analiza, crítica y evita el reduccionismo: “La economía política trata, en principio, de mantener una confusión de las más cómodas, entre dos tipos de propiedad privada bien **distintos**, la que se basa en el trabajo personal y la basada en el trabajo ajeno, y olvida, **adrede**, que ésta no sólo es la antítesis de aquella, sino que además sólo crece sobre su tumba” (Cap. XXXIII “La Moderna Teoría de la Colonización” en Marx, C.: *El Capital*. Edit. Cartago, Tomo I, Buenos Aires 1973, p. 744).

²¹⁵ El cuerpo en este sentido es material (en alemán con <a>: contenido último). Véase *Op. cit.* nota 42, p. 218 en la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Incluso agregaríamos lo que Dussel sostiene en la nota 283 de p. 161 en *op. cit.* con respecto a que Marx conoce la diferencia entre *material* (con <a>: *Inhalt*) y *materiell* (con <e>), y de acá Dussel nos deriva, por ejemplo, a los manuscritos del 44 en los que escribe: “(...) de su riqueza y su miseria espiritual y material (*materiell*), todo el *material* (material) para esta formación (...)” (Marx, 1956, t. 1, 542; trad. cast., 150-151). En el primer caso es materia física; en el segundo caso, contenido. Todo esto no es un tema menor para la Ética de la Liberación ya que le interesa el concepto **en su segunda acepción** como contenido ya que es una ética de contenido como ha venido siendo desarrollada, que es desde donde Marx será asumido con total provecho en esta ética, luego del giro que el autor realizara con respecto al filósofo de Tréveris, para despertar si se nos permite, como señalamos, del sueño, aunque crítico situado, fenomenológico-hermenéutico. Sostenemos que no es un tema menor ya que forma parte de una de las tesis que atraviesa toda la obra ci-

tos negativos, y por lo tanto, de reestablecer a las personas ‘víctimas’ de las decisiones que se toman²¹⁶. Esto se debe a que el principio *material*, en su funcionalidad política concreta tiene el sentido de la **actualización permanente**, de informar y dotar de contenido a la política, cuando ésta ha producido una víctima, así la política puede volcarse sobre el *ethos* de manera creativa, resolutive.

Debe ser la política la informada para la acción desde el principio de actualización permanente y no a la inversa, ya que de esta forma las palabras se separan de los actos y se transforman en grandes agujeros negros. De suceder justamente lo contrario sólo se tratará de una **falacia política**²¹⁷ que se constituye operando sobre la *materiell*, es decir, sobre la materia física estableciendo la relación de sujeto a objeto, eludiendo todo el contenido de la relación política de sujeto a sujeto, y como gusta expresarlo el autor de hermano/a a hermano/a, poniendo esta relación al servicio de la política que produce riqueza desde la *materiell* y desde sumergir en este

tada, afirmada como tesis 10 en el apéndice de la Ética en pp. 621-622, en la cual expone sintéticamente que *Material* (con <a>) en alemán significa <material>, como contenido (*Inhalt*) opuesto a formal, en cambio *Materiell* (con <e>) significa <material> como materia física, opuesto a, por ejemplo, mental o espiritual. El materialismo de Marx obviamente, nos dice Dussel, es material con <a>, ya que su problemática es la de una ética de contenido, y no, dice el autor, la del materialismo de la naturaleza de Engels pero con el que se articula afirmamos nosotros. No es de ninguna forma la del estalinismo posterior. (esto puede verse en Dussel, *La producción teórica de Marx*, 1° edic. 1985, 36-37).

²¹⁶ Cf. Albarracín, D.: “Teoría política crítica y pretensión de justicia”. En Michelini, Dorando J.; Wester Jutta H.; Chiappe Armando; Romero Eduardo O. (Eds.): *Desarrollo y equidad*. X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias Río IV, 2 al 4 de Nov. De 2005. Ediciones del ICALA. p. 343.

²¹⁷ Proponemos este término para significar sencillamente a la anti-política que se pone como política para servirse así misma y no a la comunidad en primer y último término.

mero objetivismo la relación sujeto-sujeto degradada en relación sujeto-objeto.

Luego, el objetivo, y nosotros desde nuestro estudio lo completamos, es que cada *ethos* pueda desde sí producir-reproducir y desarrollar-proyectar²¹⁸ la vida humana en comunidad. La posibilidad y factibilidad de dicho principio vital **se extiende** a la humanidad. Está operando aquí intrínsecamente el concepto de universalidad de la ética, para la factible conformación de la universalidad analógica²¹⁹.

Dussel establece de esta manera lo que denomina “Principio-Vida”, que es “el principio material del ejercicio de la razón política con contenido”²²⁰ ético. Ya hemos explicitado a que se refiere con contenido; ahora sólo mencionaremos a este respecto una aclaración que el autor hace a Jordi Corominas, para despejar una posible interpretación inadecuada o ligera acerca de este principio. Corominas ha criticado a Dussel sosteniendo que él ha expuesto una posición vitalista reductivista²²¹, pero Dussel le aclara que la expresión “la vida es *el modo de la realidad humana*”²²², es tomada de Zubiri en la manera en que él la emplea en sus textos, e incluso,

²¹⁸ El autor sólo habla de producir-reproducir y desarrollar la vida, nosotros agregamos el concepto **proyectar**, que se ha ido mencionando a lo largo del trabajo para cumplimentar el sentido del programa, articulado además a los tres tiempos que hemos propuesto, a lo que cada uno equivaldría: producir-reproducir la vida en la corta duración, desarrollar la vida en la media duración, y proyectar la vida nuevamente unido a desarrollar la vida extiende el proceso a la larga duración.

²¹⁹ Recuérdese nota 69 de este trabajo de investigación.

²²⁰ Dussel, E.: *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Editorial Descleé de Brouwer, Bilbao 2001, p. 51.

²²¹ Corominas, 2000 p. 74 ss., citado por Dussel, véase nota 24 de p. 94 en *op. cit.*

²²² *Op. cit.* p. 94. Esta expresión se la puede observar en la cita de nota 99 en la primera parte de mi escrito. También aparece en el capítulo XV de *Hacia una filosofía política crítica* en p. 319. dicho capítulo fue publicado con anterioridad en 1999 en *Pasos* San José, Costa Rica.

el mismo Ellacuría.

Por lo tanto, para Dussel el Principio-Vida “es la condición absoluta de la existencia del ser humano”²²³. Este principio constituye al ser humano como tal, similar a la “improbabilidad infinita”²²⁴ de Hanna Arendt, sólo con la diferencia redefinitoria, ni más ni menos, que de los contextos

²²³ *Op. cit.* p. 94. Recordamos que Betancourt basándose en una continuidad creativa de la perspectiva de la tradición humanista crítico-ético, busca en el principio subjetividad que propone esta tradición una base para enjuiciar filosóficamente el fenómeno de la actual globalización neoliberal, o de la globalización de la fenomenología eurocéntrica. Al respecto nos dice Betancourt que, “considerando sobre todo el aporte latinoamericano a la contextualización y renovación de esta tradición de pensamiento y de acción críticos, **queremos** plantear con Enrique Dussel y Franz J. Hinkelammert el **regreso** al sujeto viviente, a la subjetividad del ser humano viviente, como horizonte filosófico para una crítica radical a la globalización y también como principio de un **actuar** humano correctivo del curso de la misma (Fornet-Betancourt, R.: *Transformación intercultural de la filosofía*. Edit. Descleé de Brouwer, Bilbao 2001, pp. 315-316).

²²⁴ Para libertarnos del prejuicio de que el milagro es un fenómeno genuino y exclusivamente religioso, en el que algo ultraterrenal y sobrehumano irrumpe en la marcha de los asuntos humanos o de los cursos naturales, quizás convenga tener presente que el marco completo de nuestra existencia real: la existencia de la tierra, de la vida orgánica sobre ella del género humano, se basa en una especie de milagro. Pues desde el punto de vista de los procesos universales y de la probabilidad que los rige, la cual puede reflejarse estadísticamente, ya el sólo nacimiento de la Tierra es una <<improbabilidad infinita>>. Lo mismo ocurre con el nacimiento de la vida orgánica a partir del desarrollo de la naturaleza inorgánica o con el nacimiento de la especie humana a partir de la evolución de la vida orgánica. En estos ejemplos se ve claramente que siempre que ocurre algo nuevo se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo (*Anfang*) es por naturaleza un milagro —contemplado y experimentado desde el punto de vista (p. 64) de los procesos que necesariamente interrumpe. En este sentido, a la trascendencia religiosa de la fe en los milagros, corresponde la trascendencia comprobable en la realidad de todo comienzo en relación a la conexión interna de los procesos en que irrumpe. (...) La dife-

de situacionalidad en el que se ubican, también con respecto a la alteridad que incluyen y a las que se refieren explícitamente con sus tragedias y problemas históricos propios. De este modo el Principio-Vida situado debe poderse normativizar simétricamente en su producción-reproducción y desarrollo-proyección de la vida en comunidad tendido en cuenta la dinámica de cada comunidad.

Por último, desde los conceptos aportados por Braudel²²⁵ y que sugerimos emplearlos en filosofía ética de la liberación, pensamos que dicho principio no sólo debe ser

rencia decisiva entre las <<improbabilidades infinitas>> en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos-milagro (*Ereignis-Wunder*) en el ámbito de los asuntos humanos mismos es naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quién, de un modo maravilloso y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual llamamos la acción (*das Handeln*). A la acción le es peculiar poner en marcha (p. 65) procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder-comenzar (*Anfangen-Können*) que a su vez estriba en el factum de que todo hombre en cuanto por nacimiento viene al mundo —que ya estaba antes y continuará después es él mismo un nuevo comienzo. (p. 66). Arendt, H.: *¿Qué es la Política?* “Introducción a la Política II. Fragmento 3A” Edit. Paidós, Barcelona 1997. Dussel, con la dinámica de la arquitectónica ética-política, pretende incluso, no solo un nuevo comienzo, que es siempre necesario pero no suficiente, sino que, además, intenta suturar-romper las cadenas de este supuesto automatismo natural kantiano, para instalarse en el milagro con una dinámica que no permite la caída en el automatismo de cerradas cadenas supuestamente “naturales”. El problema a resolver no es solo el de iniciar un nuevo comienzo, sino de romper las cadenas que producen víctimas constantemente de manera automática. Este es el fundamental problema al que se supedita aquel. Es todo el sentido de dinamizar al sistema b desde la participación de las comunidades de víctimas desde lo que les afecta por las decisiones políticas tomadas.

²²⁵ Téngase presente los “Aportes temáticos y conceptuales para el método ana-léctico” en la primera parte de este escrito.

proyectado a largo plazo, como señala el autor, sino también y, por sobre todo, a corto y medio tiempo, y luego a largo plazo. Sencillamente porque es la masa de pobres la que no puede vivir ni esperar, esta que termina siendo, después de ser alienada y aplastada; captada y controlada por la dádiva asimétrica del sistema vigente.

A raíz de la falta de opciones que brinden resoluciones inmediatas para las necesidades cotidianas es que la masa de pobres opta por la dádiva. Es atrapada por la urgencia del subsistir y apresada por esta lógica criminal se ve obligada a demorar la proyección de sus propios recursos. Según opinamos, la verdadera actividad política es, en primera instancia, aquella que hace a su *ethos*, creador inmediato de sus propias alternativas de vida, consideramos que es la mejor propuesta política que se puede brindar, y no aquella que pretende mediar las soluciones con capitales, conceptos, programas y personajes foráneos.

De esta forma podemos observar que la Filosofía de la Liberación, al no tener en cuenta el tiempo de corta y media duración, ha fallado en la formulación de una propuesta quirúrgica que le permita operar orgánicamente en la práctica. Por ello sugerimos desde estos aportes, que se capacite prácticamente para actuar.

Por otro lado, el autor habla de dos niveles, el micro y el macro político. Nosotros introduciremos el nivel mezo²²⁶ político. El imperativo de producir-reproducir y desarrollar-

²²⁶ Consideramos que de lo micro a lo macro, hay mínimamente otro ámbito que sostener, que es el mezo, a los que articulamos a los tres tiempos en sus respectivas vinculaciones más básicas y primordiales, lo micro al corto plazo, lo mezo al mediano plazo, y lo macro al largo plazo. Aprovechamos para aclarar que este tipo de vinculación no se relaciona en lo más mínimo con una posible vinculación a determinadas clases, o como cotidianamente se dice de la clase baja, media o alta. Estamos en un nivel primordial, como básico y fundamental de vinculaciones, para significar el proceso de contenido ético que debe generar una comunidad simétrica.

proyectar la vida humana en comunidad a corto, mediano y largo plazo, tiene estas tres instancias esenciales para cumplir las garantías exigidas a las acciones políticas simétricas. De lo contrario, se está produciendo una política asimétrica o anti-política, a manos de la **falacia política** que se proyecta, en su reverso, sobre los tres tiempos en los que se quiere perpetuar, hasta el extremo fetichista de “divinizarse” y de “eternizarse”.

La política simétrica debe, en primer lugar, llevarse a cabo a nivel micro, es decir, desde el sujeto en su comunidad, para que luego, desde la base multifundamental de toda realidad política, se informe orgánicamente al nivel mezo político (instituciones). De esta forma se establece la simetría entre comunidad e institución, y así la comunidad está integrada no dividida, ya que no será la institución formal la que artificial o formalmente elabore las normas y las imponga a la Sociedad como una entidad abstracta separada de la realidad, sino que será la misma institución la que tiene como **contenido vivo** a la comunidad de vida y la vida de la comunidad.

Así, la institución es reglada por la comunidad dentro de un horizonte inclusivista perfectible, resolutivo ante cualquier eventual cierre del sistema y para que esta reducción no crezca ni se extienda. Evidentemente no es la institución idealista-materialista-eurocéntrica que cierra los ojos y los oídos, esconde y guarda las manos, cortando y tajando toda simetría y profundizando la asimetría, hasta inducir y **caer**, en su extremo, en la ilusión ontológica de “*lo mismo*” de que la simetría no es posible. Es otro tipo de institución a la que aquí se alude, no es eurocéntrica, sino que es, en este caso particular, ana-lógica-ética, o como preferimos expresarnos, equivalente.

Luego las diferentes vinculaciones alcanzan un grado de suma complejidad que no es el motivo de este desarrollo. Entraríamos en el ámbito de la causalidad y la multicausalidad; de lo cotidiano psicológico-social, político-económico, geográfico-cultural... etc., pero sería ya el ámbito propiamente práctico que no es lo que aquí nos detiene, ni ocupa al autor.

La macro-política, en cambio, se proyecta a cumplir este imperativo en el horizonte de la humanidad, una vez articulados los niveles micro y mezo-político, en la corta y media duración. El movimiento es perfectible, no perfecto, siempre y cuando se encuentre en un horizonte inclusivista, que el autor en su caso ha conceptualizado como ana-léctico y de universalidad ana-lógica.

El movimiento involucre si no desplaza de su trono a la **tasa de ganancia**, por que desde ésta se sigue perdiendo de vista al otro como otro, **torneándolo** sólo como un objeto parlante, mero medio para la extracción de riquezas. Estos seres vivos reducidos a objetos de dominación tienen la ventaja, para el dominador, de captar el lenguaje verbal y corporal de las **intenciones**. Tienen la “desventaja”, para el burgués de, que cuando se dan cuenta ello realizan las revoluciones. La máquina es el ideal de la obediencia, basta con ser programada para que realice los deseos y fines del sujeto burgués. De esta manera efectiviza un movimiento vertical de dinámica ascendente, que desde el origen escinde y parte **al principio** aquí expuesto, estableciendo en adelante un proceso de profundización de la escisión, llevando a las gravísimas consecuencias que hemos descrito a lo largo de todo el trabajo.

Por lo tanto, la macro-política simétrica integrando los tres tiempos, se ocuparía de la comunidad simétrica para la humanidad como un todo integrado de partes distintas (universalidad analógica), esta vez acentuando el largo plazo. Distinción radical con respecto a Luhmann y su pretendido sistema “sin sujeto”, basado en una sociología inspirada en la lógica cibernética. Habermas lo criticaría diciendo que no puede ser llevada a cabo sin una conexión lingüística. Nosotros sostenemos lisa y llanamente que con todo (Luhmann y Habermas), se sigue con el problema del fantasma en la máquina. Detrás del escenario montado se encuentra un sujeto o una comunidad hegemónica preparando el banquete. Ade-

más ¿quién maneja o es el dueño y señor de los enchufes que pretende desconectar McLuhan si se quiere recuperar la libertad perdida? Y más aún ¿dónde se encuentran los enchufes a desconectar? ¿Y sus dueños?

La ética propone articular las alteridades para que los diversos sujetos vivientes, puedan vivir desde la proximidad vital, sin mediaciones artificiales que se imponen como un todo (la ganancia, la técnica). El artificio del poder mediador no se resuelve con un artificio mayor como es el cibernético, este en cambio lo acrecienta, ya que lo torna, paradójicamente, cada vez más impersonal como totalidad orgánica programada por unos pocos sujetos que lo efectivizan para sus fines.

Sigue siendo proyecto moderno emancipador, el que se debe construir en la nueva realidad a través de este gran artificio. Artificio sistemático dialéctico que promoviera Hegel. Artificio y sacrificio ya que para ocupar este artificio es preciso, una ¿humanidad? que la pueble. ¿Cuál es el fin escondido de la clonación, los bancos de óvulos y espermias? ¿Dominar la vida? ¿Moldear lo que se precisa conectándolo orgánicamente a las máquinas? ¿Serán esas máquinas las que manejarán a los sujetos cibernéticos y que serán manejadas a la distancia por los “señores” y “dueños” de los cables y enchufes? Para este proceso moderno de larga duración es necesario que se decante el grueso de la humanidad, que no se adapta ni sirve para este espacio cibernético (*Cyber Space*).

La lógica será siempre de decantación y sacrificio de lo “creado”. No dijimos que era el infinito malo, la dialéctica negativa que debe sintetizarse permanentemente, produciendo nuevos mercados (espacios gananciales hoy *cyber* mercado) cuando estos se saturan. El sujeto cibernético se decantará para darle lugar a un nuevo sujeto de consumo y así sucesivamente.

En cambio, este largo plazo alterativo implica iniciar un proceso de larga duración, en el sentido perfectamente des-

crita por F. Braudel, que refundaría la espontaneidad simétrica que busca reproducir la equivalencia y no la asimetría. Dussel sostiene que la responsabilidad política también abarca a la producción y reproducción de la “biosfera (ecología)”²²⁷.

Han sido móviles prácticos los que impulsaron al autor a su profunda reflexión ética, y ha dejado constancia:

La concentración demográfica, la finitud de los recursos no renovables, el calentamiento de la atmósfera, el hueco de ozono en el polo sur, etc., manifiesta que materialmente (por su contenido) la ‘macro-política-planetaria’ deberá adoptar nuevos criterios para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana o esta desaparecerá en el corto plazo²²⁸.

El autor proporciona una serie de sugerencias prácticas en el nivel político-económico. Por ejemplo, la política (el político) debería hacer adoptar un criterio de descenso de la tasa de uso de recursos no renovables (el petróleo); el ascenso de la tasa de recuperación de recursos fijos de la tierra (el hierro o el cobre); el ascenso de la tasa del uso de los recursos renovables (energía solar, hidráulica, madera, plásticos sintéticos, combustión por alcohol, etc.). Entre tantas cosas, también es posible poner la inventiva al servicio del medio natural-social y no solamente de la ganancia. Desde hace un tiempo se viene experimentando con hidrógeno para ser utilizado como combustible no contaminante²²⁹ ni contaminador y colonizante del aire. El sistema estructuralmente

²²⁷ *Op. cit.* p. 49.

²²⁸ *Op. cit.* p. 49. Empleamos el término de ecósfera, o los neologismos de “bioecósfera” o “ecobiósfera” que nos permiten una articulación integral.

²²⁹ En Córdoba (Argentina) se instaló el debate y la controversia en la década del noventa, cuando se publicó en “La voz del interior” un artículo que trataba de una cuba electrolítica inventada en Córdoba., y que hace

asimétrico funciona al revés, como reverso de la vida, por ejemplo capta y consume el oxígeno, produce y libera el mo-

funcionar motores de vehículos con el hidrógeno que se extrae del agua, con el mismo, o un mayor rendimiento al de la nafta, ya que el hidrógeno es tan o más inflamable que la nafta y los demás derivados del petróleo. Pero hoy lo cierto es que como invento cordobés no está del todo corroborado. Es dudosa su procedencia. Por otro lado hemos dado con otra información más precisa. El hidrógeno no se da por separado, sino en combinación con otros elementos, así el agua lo combina con oxígeno. La prueba de separarlos se viene llevando a cabo en otros países (por ejemplo Alemania está intentando envasar el hidrógeno), pero en un encuentro (Primer Foro de Economía y Cambio Climático) realizado en Córdoba y organizado por el Consejo Profesional de Ciencias Económicas de Córdoba (CPCEC) se ha empezado a experimentar con un **aerogenerador** que transforma la energía mecánica del aire en energía eléctrica. Esta energía eléctrica se utiliza en un **electrolizador** para separar el hidrógeno del oxígeno. Ese hidrógeno se pone en una celda de combustible, como un acumulador o batería, que la almacena como energía dándole múltiples usos, desde el hogar al transporte. En este proyecto trabajan cuatro universidades, una de Buenos Aires y tres universidades cordobesas, la Univ. Siglo 21, U.N.C. y el Inst. Univ. Aeronáutico a través del programa **Pictor** de la Agencia Córdoba Ciencia. Según han manifestado, hay dos razones principales para cambiar de combustible. Por un lado el agotamiento de recursos (petróleo), y la contaminación del medio ambiente. Además que en el caso de Argentina, sostiene el experto a cargo de la parte técnica (Ing. Ricardo Santa Cruz), solo tendría reservas de petróleo por 10 o 15 años, luego pasaría a una **dependencia externa casi total** para contar con energía. La otra experta (Martina Chidiak) encargada de la parte económica sostuvo en el informe *Stern* de evaluación costo-beneficio que "se calculó que los costos del cambio climático, si no hace nada, podrían alcanzar hasta un 20 por ciento del producto bruto de todo el mundo mientras que los costos de controlar las emisiones de gases efecto invernadero en un modo eficiente podría alcanzar hasta 3,5 por ciento del producto global". El último experto encargado de la parte política (Francisco Ocampo) se refirió al Protocolo de *Kioto* en Argentina el cual pone plazos para que los países más contaminantes reduzcan las emisiones. Por todo ello han acordado que es necesario cambiar de "matriz energética". (véase Diario "La voz del interior", Córdoba 3 de agosto de 2007, p. A 18). Nosotros sostenemos que es necesario pero no suficiente. Dicho cambio de matriz sigue asentada sobre una base ganancial y no

nóxico.

De lo que se trata es de un descenso de la planificación de la tasa de ganancia hasta su erradicación como elemento central de organización y planificación social, que en definitiva, es lo que ha puesto en jaque a la humanidad y a la bio-cósfera o ecobiósfera que habita esta humanidad, para así dar lugar a un ascenso de las planificaciones crítico éticas, políticas, económicas, y simétricas en sus tres niveles y tiempos.

a.b) Segundo momento, principio, tesis o condición:
se tratará de la razón práctica-discursiva.

La *ratio política* libre, discursiva, procedimental o democráticamente (*formaliter*) debe alcanzar validez (legitimidad formal) por la participación pública, efectiva, libre y simétrica de los afectados, los ciudadanos

ética para el caso que nos ocupa. Por lo tanto siguen siendo proyectos duales de la *intelligentzia*, y no de la inteligencia situada. Bajo la estructura ganancial, este cambio no tarda en degenerarse como explotación de unos sobre otros. Esta es la mayor contaminación que se transfiere del centro a la periferia y que determina todo el resto de las demás contaminaciones como sucede con las minas, con los elementos radiactivos etc. Es gracioso escuchar este tipo de argumentos de parte de los técnicos expertos, ya que la dependencia total, bajo estos parámetros, existe con o sin petróleo. Por otro lado moverse y decidir en base a costo-beneficio es moverse no éticamente ¿esto no es una declaración de algo grave? ¿no es un gran primer error y carencia humana que trae aparejado a corto-medio-largo plazo consecuencias nefastas? Seguimos con el fantasma de la máquina que diagrama croquis y maquetas calculando el costo ¿para quién? y el beneficio ¿para quién? Las maquetita y los croquis deben estar asentadas, mínimamente, en un base *ética* que las determine. Es preciso optar por una matriz ética, no ganancial, que determine positivamente a la matriz energética. Desde la matriz ética es posible prevenir, desde la ganancial no, ya que la matriz ganancial se mueve por resultados a los que subordina la ecología y a las personas. Sólo cambia de rumbo si decrece la ganancia, no si decrece la vida ecológica y las personas.

como sujetos autónomos, en ejercicio de la plena autonomía de la comunidad de comunicación política, que por ello es la comunidad intersubjetiva de la soberanía popular, fuente y destino del derecho, cuyas decisiones tienen por ello pretensión de validez o legitimidad universal²³⁰.

Aquí se accede a un camino más transitado. El momento anterior el autor lo emplea para establecer una crítica a toda la filosofía política precedente y actual, por ejemplo, Spinoza²³¹, Rawls²³², Apel²³³, Habermas²³⁴, etc.

Además, desde la exposición de estos dos momentos, se puede observar la clara distinción entre dos tipos de realidades culturales, por ejemplo, centro-periferia, eurocentrismo-diversidad cultural, ética del discurso-ética de la liberación, una filosofía periférica y una filosofía central o, como gusta decir el autor, una filosofía de la dominación y una filosofía de la liberación, etc.

Unos están urgidos por simetrizar la base material; otros, en cambio, están urgidos por fundamentar un discurso en-globante que nace a través del desarrollo desigual y combinado, que a su vez deben ocultar con el mismo discurso, ya que es desde donde se genera el plusvalor para fundar una

²³⁰ *Op. cit.* p. 50-51.

²³¹ Véase cap. IX "La filosofía Política de Baruch Spinoza", en Dussel, E.: *op. cit.*

²³² Véase parágrafo 2.2 "El formalismo neocontractualista de John Rawls", en *Ética de la Liberación en la edad de...*

²³³ Véase cap. II "Principio mediaciones y el bien como síntesis" en **Hacia una Filosofía Política Crítica**; véase parágrafo 2.3. "La ética del discurso de Karl-Otto Apel" en *Ética de la Liberación en la edad de...*; y los doce capítulos producto de los seis diálogos mantenidos con Apel, en Apel, K-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y ética de la liberación*. Edit. Trotta, Madrid 2004.

²³⁴ Véase parágrafo 2.4 "La moral formal de Jürgen Habermas" en *Ética de la liberación en la edad de...*

materialidad exuberante.

De esta manera, teniendo en cuenta la radical distinción, se establece un diálogo, en este nivel, entre la ética de la liberación y la ética del discurso. La ética de la liberación reconoce tener mucho que aprender de la ética del discurso²³⁵. La ética del discurso, por su lado, también reconoce haber tenido que replantearse y repensar algunas articulaciones debido a las críticas de la ética de la liberación, pero mantiene una posición más rígida aferrada a sus preceptos kantianos metamorfoseados y transformados.

La ética del discurso ha asumido el *a priori* kantiano como horizonte de sentido, pero esta vez transformándolo en lenguaje, conformando de esta manera una concepción lingüística intersubjetiva de la razón que, tanto a Apel como a Habermas, los lleva a plantear una comunidad ideal de comunicación, que en el caso del primero es trascendental; y en el segundo caso, una comunidad universal de comunicación.

Declara Apel:

Mientras tanto he continuado reelaborando yo mismo la arquitectónica de la diferenciación de la *parte A* y la *parte B* de la ética del discurso y, a decir verdad, bajo puntos de vista determinados entre otros también por el desafío de la ética de la liberación (en particular por el recurso de Dussel y Hinkelammert a la economía) pero también por el desafío del otro extremo: por la ética de la economía de mercado de Karl Homan (Omán y Bloome-Drees, 1992)²³⁶.

²³⁵ Véase la propuesta de *La Ética como analogía arquitectónica de la liberación*, en la primera parte de esta tesis. La arquitectónica ética es tema que está expuesto en cap. I de Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998, también se lo puede encontrar al mismo capítulo en: Apel, K-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y ética de la liberación*. Edit. Trotta, Madrid 2004, cap. 12 de pp. 339 a 366.

²³⁶ Apel, K-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y ética de la liberación*. Edit.

Continuado dice Apel:

Me he **expuesto** de manera consciente a esta confrontación con las dos alternativas hoy en día **todavía** prominentes de la ética económicamente orientada y creo haber aprendido algo con ello²³⁷.

Hay varios puntos de discusión entre las dos éticas. Sintetizaremos dos aspectos fundamentales que evitan que una se confunda con la otra. Uno de los puntos claves de discusión entre las dos éticas es la interpelación y la posibilidad plena de participación del Otro que es excluido de la comunidad hegemónica de comunicación. En el escrito "Un mundo donde todos podamos caber", se señala: "Sólo pobreza, hambre y miseria reina en nuestros pueblos, sólo dolor y muerte ha caminado con nuestros pasos; nosotros los indígenas somos sin historia y sin futuro, somos sin nombre y sin rostro"²³⁸.

El otro punto principal gira en relación a la dialéctica que ambas éticas establecen con la realidad histórica. Aquí se introduce la discusión sobre la dialéctica de Karl Marx que es una de las principales columnas que ha orientado y conducido el diálogo con Apel. La ética de la liberación sostiene que la ética del discurso ha estandarizado la dialéctica de Karl Marx, poniéndola en una mera relación de sujeto-objeto, atendiendo a la materialidad como *materiell*, y "asumiendo" de esta

Trotta, Madrid 2004, cap. 12 de p. 311.

²³⁷ Cf. *op. cit.* p. 311. Resaltamos estas palabras porque hemos querido abrir un paréntesis para opinar, no se trata de una **exposición**, ¿o sí? A esta altura de la historia debería ser un paso obligado el diálogo simétrico, ¿o es solo ideal? No sólo deberían llegar con frecuencia sus libros sino ellos mismos, pero esta vez para establecer una discusión, no para canonizar, también para que "vean" con frecuencia lo que **sucede** en la relación centro-periferia, pero esta vez desde la periferia...

²³⁸ EZLN: *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo*. Chiapas, México 1996, p. 16.

forma el desarrollo universal-ideal de la conciencia como lenguaje desde este horizonte físico homogéneo; pero todo sigue sucediendo desde su particularidad eurocéntrica puesta como totalidad, esta vez como lenguaje intersubjetivamente consensuado en una comunidad hegemónica.

Hay un desarrollo ideal que exige la ética del discurso para poderse comunicar, sin atender que previamente existe un desarrollo desigual y combinado que se establece entre el centro y la periferia, que debería ser resuelto para el anhelo de cualquier posterior avance.

Esto devela al pensamiento de Apel como etnocentrista y eurocentrista. De esta manera no se ha superado la primera etapa del pensamiento moderno. Este pensamiento, *ad intra*, pasó del *cogito* al *inter-cogito* lingüísticamente determinado, pero *ad extra*, sigue siendo tan o más excluyente que el de la primera colación.

Una conciencia o "coherencia" "de estómago lleno" no puede comunicarse, en este caso y bajo estos preceptos, con una conciencia "de vientre inflamado", ya que existe una relación dialéctica de contenido, de compromiso *material*, de causas y efectos entre estas dos conciencias.

Toda esta larga historia de injusticias, de humillación y destrucción que hemos venido soportando desde hace siglos es la razón que nos obligó a levantarnos en armas el primero de enero de 1994, para que con el grito de nuestros fusiles se escuchara nuestro grito del *¡Ya basta!* El ya basta de vivir y morir en la miseria y la humillación, el ya basta de sometimientos y destrucción a nuestra vidas y nuestras culturas²³⁹.

Esto es lo que denuncia la ética de la liberación, que asume la dialéctica de Marx, desde la crítica a la base material

²³⁹ *Op. cit.* p. 16.

del desarrollo desigual y combinado. Así, la ética de la liberación, en confrontación (subsunción) con la ética del discurso, asume la dialéctica de Marx como éste la había elaborado, atendiendo a la relación de sujeto-sujeto en una materialidad de compromiso y contenido, que sepa simetrizar éticamente la distribución de la *materiell*.

Por último, los filósofos del discurso han perdido de vista, que las relaciones de desigualdad tienden a profundizarse y **forzar los límites humanos y ecológicos** sin precedentes, lo que el otro interpelante lo vive diariamente en su piel, en su estómago, en su cerebro²⁴⁰, en su rostro y en el complejo discurso del que habla su conciencia con la evidencia de su realidad histórica, de sus bloqueos, de sus gritos, la de la mayor parte de la humanidad. Complejidad no entendida ni mucho menos subsanada por el eurocentrismo, sino todo lo contrario, producida por el *mismo*.

Este otro interpelante dice desde la claridad de su estar fundamental y fundante:

“Pero más ahora con el nuevo proyecto del neoliberalismo, idealismo (eurocentrismo), que es un proyecto de destrucción y muerte para los pobres del mundo, porque con este proyecto tratarán de acabar de destruir y saquear la riqueza de nuestros pueblos”²⁴¹.

No pretendemos enumerar todas las diferencias entre ambas éticas, para ello se recomiendan ver los doce capítulos o “estaciones”²⁴² de la obra citada, en donde se recopila la discusión que inicia E. Dussel, desde 1989 a 1995, con K.-O.

²⁴⁰ Véase parágrafo 1.1 “El sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano” en *Ética de la liberación en la edad de...*

²⁴¹ Cf. *op. cit.* p. 16. El paréntesis lo hemos agregado porque consideramos pertinente la relación.

²⁴² Fomnet-Betancourt, R., en Prólogo, p. 9 de; Apel, K.-O.; Dussel, E.: *op. cit.*

Apel. Hemos señalado aquí núcleos y articulaciones esenciales, a fin de establecer el paso y la distinción entre el principio-vida o *material* y el principio discursivo, para analizar cómo, desde su perspectiva de inclusión, la ética de la liberación asume y subsume, en sentido positivo, a la ética del discurso. Desde esta subsunción ética pasará a una segunda subsunción política de contenido. Recordamos que en el ámbito ético dicha articulación ha sido efectuada en la arquitectónica de la ética. Por lo tanto ahora se incorpora integralmente, vertiendo su caudal, en la política.

En este segundo principio o condición, el autor trabajará el momento discursivo del consenso. También se ocupará de la autonomía, como de la libertad y la soberanía popular, que con Habermas puede ser llamado “Principio-Democracia”²⁴³. El principio material, según afirma el autor, no puede constituirse ni ejercerse sin la **razón político-discursiva**. Pero dicha razón no debe tener de referente una comunidad ideal, sino una comunidad real de víctimas. No olvidemos que el principio *material*, como ya dijimos, es el principio de contenido para el ejercicio de la razón política crítica de contenido, como también para mantener la permanente crítica con respecto a la razón política asimétrica.

El afectado al ser partícipe simétrico, ejerce el dictado de lo que le afecta a través del ‘principio democrático’ que media y regula a la institución en su nivel mezo. Esto es posible porque el individuo vive en una comunidad ética que lo escucha, que se responsabiliza, que se compromete y que lo **ampara**, usando la terminología empleada por R. Kusch, y así subsana el error que ha cometido en el ámbito de las decisiones políticas.

La no escucha a este individuo afectado devela la pulsión de negatividad, la de no actuar, que cuando se hace sis-

²⁴³ Dussel, E.: *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Editorial Descleé de Brower, Bilbao 2001, p. 51.

tema, produce afectados en masa, produce desamparo. Para el control de dicha masa, dentro de la lógica de 'lo mismo', se debe instituir una fuerza de coacción asentada en una figura del derecho externo, la represión estatal, que es no ético, y que por lo tanto, no actuará comunitariamente, sino mecánicamente, es decir represivamente.

Kant sostenía, afirma Dussel, que en tanto externo "el derecho está ligado a la facultad de coaccionar"²⁴⁴. Esto no sucede porque sí, sino porque responde a una concepción absolutamente polarizada en la negatividad de lo ético que negativiza al otro, fundando desde una moral "pura" una ética negativa y bélica para la acción, para la *praxis*. Se confunde el particularismo ético cultural de una región con el universalismo del planeta. No se registra en la historia una falacia filosófica-histórica mayor. Tal particularismo ético es utilizado como un *a priori* funcional a la expansión, a la colonización. ¿Qué otro significado guarda la paz armada que ha pretendido edificar el eurocentrismo para proteger los bienes que ha usurpado desde 1492?

Dicha coacción, dice Dussel, se impone y opone a las facultades apetitivas, a lo material-afectivo-cerebral humano²⁴⁵, ya que son siempre egoístas para Kant y Dussel cita al autor alemán: "Así como el derecho en general sólo tiene por objeto lo que es *exterior (äusserlich)* en las acciones, el derecho estricto, es decir, aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos *externos* de determinación al arbitrio"²⁴⁶.

De esta forma la exterioridad en Kant es negativa, mientras que en Marx es positiva, ya que es fuente de valor y produce valores. Será el burgués el que roba el valor para acrecentar el plusvalor. Entonces, según esta concepción del de-

²⁴⁴ AB 35; Kant (1968), t. 7, p. 338; ed. Esp. p. 40; en Dussel, E.: *op. cit.* p. 52.

²⁴⁵ Véase la referencia de la nota 241 de este trabajo.

²⁴⁶ AB 36; Kant (1968), t. 7, p. 339; ed. Esp. p. 41; en Dussel, E.: *op. cit.* p. 52.

recho kantiano, la acción no es ética. Si la acción no es ética, para Dussel, no posee normatividad sino mera legalidad externa²⁴⁷. Es decir, el otro es desposeído, desprovisto de su humana normatividad y normalidad.

Con respecto a esta tradición eurocéntrica del derecho, dice el filósofo argentino: "no puede comprender que un sistema político 'pierde legitimidad' al no reproducir aceptablemente la vida humana"²⁴⁸. Para Dussel el "principio democrático no es sólo un procedimiento meramente formal externo y coactivo (legal), sino que tiene fundamento normativo ya que aplica en el nivel público-político el principio discursivo"²⁴⁹. Debe articularse el principio discursivo al democrático a través de la participación simétrica con raíz en la proximidad. De esta manera el principio formal queda debidamente integrado para articularse al principio material.

De acuerdo a las diversas situacionalidades, esta articulación es urgente debido a que en los países periféricos, pobres, postcoloniales, "sobretotalitarios"²⁵⁰ la reproducción

²⁴⁷ Para indagar sobre la concepción de derecho de esta Ética véase cap. VII "Derechos humanos y ética de la liberación. Pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos" (este cap. es una ponencia presentada en el VII Seminario del Programa de Diálogo Norte-Sur en el Salvador en Julio de 1998 con la esperada presencia de Apel-Hinkelammert y otros colegas); cap. VIII "La transformación del sistema del derecho" (este cap. es una ponencia presentada en el VIII Seminario Internacional del "Dialogsprogramm Nord-Süd en la Universidad de Bremen en Octubre de 2000) en *Hacia una filosofía política crítica*. Véase también Sánchez Rubio, David: *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Edit. Desclée de Brouwer 1999.

²⁴⁸ Dussel, E.: *op. cit.* p. 53

²⁴⁹ *op. cit.* p. 53.

²⁵⁰ Utilizamos este neologismo para significar que luego de las dictaduras en los países periféricos se colocará, por encima, a modo de remiendo, un sistema democrático neoliberal que profundiza, desde el dictado externo, la apertura de mercado iniciado en el periodo de facto, produciendo la devastación del nivel material ético de contenido conjuntamente con el nivel económico. A lo que nosotros lo hemos denominado más que como democracia, como "democracicidio". Esta democracia no resolvió los pro-

económica de la vida es un problema esencial a dicha conformación. No olvidemos que el desarrollo desigual y combinado se vive en la periferia del lado de la desigualdad, de la pobreza y la miseria, no del lado de la riqueza, el lujo y la posibilidad, sino del lado de la imposibilidad.

Desde este análisis, nosotros afirmamos que el proceso neoliberal (en tiempos de comunidades ideales eurocéntricas) cumple con su usurpador proceso de asimetría, entre todo lo expuesto, también a través de polarizarse en el principio político discursivo de manera formal, para omitir de la práctica comprometida al principio democrático, y engullirlo de esta manera en lo meramente formal discursivo. Sostenemos la expresión “formalmente” porque el afectado no participa desde lo que le afecta (materialidad de contenido ético), si no desde su participación reducida al “voto” previamente inducido por millonarias campañas electorales, haciendo a los afectados, bajo este mecanismo, partícipes de la comunidad ideal de comunicación y no de la comunidad real de vida comunicada. De esta manera solamente se ejercita el modo en que se adquiere un objeto que está comercialmente en venta, que en este caso es el candidato a gobernante y su partido, pero a diferencia de los objetos de vitrina, éste en general viene sin retorno ni devolución. **Excepto** lo que sucedió el 19 de diciembre de 2001 en Argentina cuando se destituyó al presidente radical F. De la Rúa, dando lugar a un proceso cruento, que concluyó en el reacomodamiento de “lo mismo” (*tò autó*), sin soluciones de fondo, sin un profundo cambio que aún tiene en vilo, con toda su crisis, a la población mayor y más pobre.

blemas de fondo, los desaparecidos, la represión, la escisión ética de sujeto a sujeto (la profundizó), la pobreza, la desocupación, la muerte social, el nivel económico etc... Desde 1983 volvemos al gobierno constitucional y esto es innegable, pero lo que no se puede negar aún más, es que en nombre de los principios democráticos se reproduce y profundiza la devastación cultural con la distracción-pantalla de la libertad democrática.

Con todo, el proceso neoliberal ha cumplido formalmente con el “principio democrático”, pero en la práctica real ha empobrecido y pauperizado a la población. No articuló realmente el principio de reproducción de la vida en comunidad (principio *material*) con el principio democrático (principio formal). Sólo disertó acerca de éste primer **principio material** y el principio democrático (principio formal), desde la mera estrategia discursiva que **desvincula** lo *material* y formal justo, para poder de esta manera establecerse sobre la realidad del principio vital, pero tomada sólo como *materiell* (mero objeto de explotación), y recolonizarla, neocolonizarla y continuar extrayéndole el plusvalor.

Para una nueva política en una nueva comunidad, en un sistema “b” inclusivista, el primer principio prioritario **debe** ser articulado al segundo principio, no como mero análisis estadístico socioeconómico *material*, sino primordialmente como ético-ecológico-económico y social comunitario. De esta forma la política-cultural será integral-inclusivista y no segmentaria. Según el autor, nada puede decidirse comunitariamente ni respetando la autonomía de cada sujeto, sin la articulación **factible** de estos dos principios, sencillamente porque no se atiende al afectado particular ni a la comunidad particular afectada.

Al quedar **conformada** esta articulación, dice el autor:

En este caso el ciudadano es miembro de una comunidad intersubjetiva, lingüística, racional, democrática, con soberanía popular; es decir, con libertad, autonomía y plena participación simétrica como origen y destino de la ley, del poder, y de todos los subsistemas subsecuentes²⁵¹.

²⁵¹ *Op. cit.* p. 54.

a.c) Tercer momento, principio, tesis o condición:
se trata de la razón política, estratégica
e instrumental, y es la siguiente.

La *ratio política* en su dimensión de factibilidad estratégica e instrumental debe obrar teniendo en cuenta las condiciones lógicas, empíricas, ecológicas, económicas, sociales, históricas, etc. de la *posibilidad real* de la efectuación concreta de una máxima, norma, ley, acto, institución, sistema político o subsistema. De esta manera los mismos podrán tener pretensión de *eficacia* o éxito político²⁵².

En este orden de la factibilidad, la razón estratégica instrumental adquiere un movimiento también propio, y se trata, según lo entendemos nosotros, de un *factio-onis*²⁵³ (derecho de hacer, capacidad legal de testar). Éste no es otro que el principio de factibilidad, de fundamental importancia en el movimiento de **praxis-teoría-praxis** de la arquitectónica, esta vez, política.

La utopía comienza a coagular, a cristalizar, a hacerse factible desde esta dimensión. Integrando todo lo visto hasta aquí. Recordamos que este principio no sería tal si no partiera de la base de la articulación de las dos tesis anteriores.

Este tercer momento no es independiente del resto, por si solo y aislado de los demás principios, no es resolutorio ya que sería como la "acción" de un obrero sin yunque, material, ni percutor. Este tercer momento es fundamental en el conjunto de la arquitectura de los principios de la política que, por ser previamente éticos, garantizan la simetría con el otro como otro. Así se conforma esta etapa fundamental en la ar-

²⁵² *Op. cit.* p. 54.

²⁵³ Término que proponemos para afirmar el derecho a hacer que posee la comunidad cuando ésta es escindida de sus derechos a la justicia y dignidad del trabajo-pan-paz.

ticulación de los tres principios; todos ellos necesarios pero no suficientes sino no se integran íntima y mutuamente. La suficiencia se alcanza dentro del conjunto articulado ético-políticamente.

Desde aquí, asumiendo a la I Escuela de Frankfurt desde Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc., también se critica el reduccionismo de la razón instrumental. Pero es una crítica a la que se le da aún mayor integración y arraigo, en y por la situacionalidad periférica, y por sobre los críticos de dicha Escuela, no sólo por conformar una articulada multifundamentación no prevista por aquellos, sino por operar en un mundo histórico de mayor amplitud, el de centro-periferia (Sistema-Mundo) devenido de un proceso de sistema interregional²⁵⁴, lo que le permite una mayor radicalidad desde el **estar situado** en la periferia, para criticar a la razón, no sólo como instrumental sino, en nuestra opinión, como eurocéntrica.

La crítica de estos filósofos, si bien es asumida principalmente por Dussel, se posiciona en una crítica radical a la razón, ésta es necesaria pero no suficiente, dice el autor, ya que no se posiciona en el **otro como otro** recayendo, como va a señalar el filósofo argentino, en cierto eurocentrismo (negatividad que no supera) y para concebir el propio proyecto es preciso situarse desde el "otro como otro" (afirmación que supera la negación).

Desde haber asumido a dicha escuela, el autor señala: "la racionalidad formal está 'sujeta (al) número y (al) cálculo'²⁵⁵, y se encamina a 'fines' ya dados en el sistema vigente

²⁵⁴ Véase de este escrito "*Ethos para la Liberación*" en la primera parte; véase cap. XVI "Europa, Modernidad y Eurocentrismo", cap. XVII "La Globalización y las víctimas de la Exclusión", cap. XVIII "Sistema-Mundo y *Trans*-Modernidad", cap. XX "Debate Sobre la Geocultura del Sistema-Mundo" en *Hacia una filosofía política crítica*.

²⁵⁵ Weber (1944), I, II, 9; p. 64, en *op. cit.* p. 55.

(sea político, económico, tecnológico, etc.). No hay posibilidad de poner fines ni de juzgarlos²⁵⁶.

La crítica a la razón, como razón política en este caso, es efectuada desde el "otro como otro", según pretende Dussel. De esta manera se dirige hacia otra situacionalidad, de mayor radicalidad con respecto a la razón eurocéntrica, como hemos optado por llamarla, incluso con respecto a la Escuela de Frankfurt que no advierte con necesidad y suficiencia dicha dimensión. Queda bien claro que la mejor crítica interna de Europa es integrada con provecho en esta ética

Ganando terreno, Dussel declara que:

El problema ético político de la razón estratégica consiste, exactamente, en poder ver la compatibilidad de los fines de la acción (de la racionalidad formal: p.e. el fin del sistema burocrático o de la empresa capitalista) con la posibilidad de la reproducción de la vida humana (la verdad del fin) y con la legitimidad democrática de su elección (la validez del fin). Una acción será integralmente política si cumple con los tres principios enunciados²⁵⁷.

De acuerdo a lo que hemos visto, el horizonte de la factibilidad, al estar asentado en el horizonte de la vida y su situacionalidad, puede decir y crear los nuevos derechos²⁵⁸. El derecho no es homogéneo, ya que éste es el derecho de unos pocos que se resguardan en él estableciendo el "anti-derecho" de los muchos. Desde este horizonte se establece a la política como creatividad del *ethos*, como fundadora de sus nuevos derechos desde la necesidad emergente (emergencia) del *ethos* a la producción-reproducción y desarrollo-proyección de la

²⁵⁶ *Op. cit.* p. 55.

²⁵⁷ *Op. cit.* p. 55.

²⁵⁸ En nota 247 de este trabajo señalamos la bibliografía pertinente que se ocupa de este aspecto.

vida en comunidad simétrica; no el derecho eurocéntrico que zanja la asimetría, respaldado por el poder político y bélico. Los derechos a los que se alude son el derecho de hacer efectiva la simetría entre las partes, el derecho a hacer efectiva la justicia del trabajo-pan-paz, digno y dignificantes.

En esta propuesta del autor, hemos visto que la factibilidad política-normativa no niega la razón estratégica ni el éxito de la acción política. Toda eficacia consiste en simetrizar las relaciones de Hermano/a a Hermano/a. Las dos principales máximas aquí expuestas son "¡No matarás! y ¡No excluirás!, ni negarás simetría a nadie afectado por aquello acerca de los cuales se toma una decisión concreta"²⁵⁹.

La razón instrumental queda así subsumida en la razón arquitectónica política, ya que ésta parte desde un más acá (el otro) y va más allá (proyecto de liberación), que la razón instrumental reducida y reductiva. Este es el ancho mundo de la crítica para Dussel, el anadialéctico-ético-arquitectónico. La razón instrumental en horizonte eurocéntrico no puede explicar, sino naturalizar-reproducir la desigualdad entre las personas.

La razón instrumental eurocéntrica, no puede analizar con mayor profundidad la relación múltiple de causas-efectos, de las decisiones políticas que se toman en el sistema vigente y de los afectados que se generan a partir de ellas, debido a que equivaldría a ponerse, dentro del conjunto de causas-efectos, como la principal causa de dicha afección, pobreza y marginación. Esto los llevaría a plantearse una ecuación de honestidad, pero esta no aparece dentro del horizonte de dicha razón. Este horizonte permanece ciego para una resolución factible de la asimetría, ya que desde la vieja política, no puede conseguir, procesualmente más, que continuar colocándose como hegemónica.

Desde esta posición hay, básicamente, dos alternativas dentro del estudio de este filósofo: que dicho punto ciego sea

²⁵⁹ Dussel, E.: *op. cit.* p. 56.

visto y subsanado desde una **arquitectónica política** mucho más elaborada, como gusta llamar el autor; o que el etnocentrismo, que en este caso particular es eurocentrismo, al ser develado sea afirmado con mayor fundamentalismo, lo que provocaría mayor represión institucionalizada en el sistema social y mayor producción-reproducción de efectos negativos a todo nivel, el económico, social y ecológico etc.

Por último, decimos que para el autor es, por todo ello, necesario la articulación de cada uno de los principios para alcanzar la suficiencia en cada una de las áreas de la política.

Sostiene Dussel que, en el horizonte de la factibilidad, al estar articulado con los dos momentos anteriores, "el ciudadano es el agente, situado dentro de condiciones de factibilidad medio-fin, debiendo alcanzar el éxito por una acción estratégica"²⁶⁰.

a.d) Momento concluyente I

Esta primera parte "multifundamental" de la política arquitectónica, finaliza con el siguiente momento necesario y suficiente para construir la ética. Dicho momento concluyente, producto de la articulación de estos tres principios, es el siguiente:

Sólo la norma, ley, acción, institución o sistema que cumpla con las condiciones o principios indicados podrá tener la pretensión de *justicia política*, como ética política dentro del orden establecido²⁶¹.

De esta manera se plasma un orden vigente en el que el ciudadano es miembro de un sistema político en donde él

²⁶⁰ Op. cit. p. 56.

²⁶¹ Cf. op. cit. p. 56.

puede producir-reproducir y desarrollar-proyectar su vida humana en comunidad, para la comunidad y para la humanidad, por medio de una participación legítima, soberana y a través de la realidad de su afectación (micro-política), con instituciones *capaces* (mezo-política) de escuchar y subsanar conjuntamente, con sus mediaciones ciudadanas necesarias y factibles, el error político instrumentado. Liberando de esta manera un nuevo proceso de larga duración en pro de la simetría.

Aquí surge un elemento fundamental que es la pretensión de "simultaneidad"²⁶² entre la justicia política y la eficacia estratégica, en donde el horizonte de la razón instrumental, en esta suerte de pliegues y trasvasamiento de horizontes, sea "responsable"²⁶³ por los efectos y residuos de su acción. No sólo en el "corto y largo plazo"²⁶⁴ como señala el autor, sino también en el **mediano** tiempo o plazo.

La persona es la que sufre en su corto plazo (*micro-política*) los efectos y residuos de las acciones asimétricas de la *macro-política* (largo plazo) que se institucionaliza *mezo* políticamente (medio-plazo) para dirigirse a lo micro donde se encuentra la persona y la comunidad. En la persona y en la comunidad, recae con todo su peso los tres tiempos en los que opera la planificación política asimétrica, óptica-ontológica de "*lo mismo* que el capital". Esto es caldo de cultivo para el nacimiento de todo tipo de injusticias, y fetichismos, como los hemos desarrollado en la primera parte de este trabajo. Es el eurocentrismo quien lleva a un extremo la negatividad, en sus tres tiempos de corta, media y larga duración, estableciendo un horizonte de negatividad de larga y media duración que se sintetizan, como dijimos, con todo su peso, como un "pluspeso"²⁶⁵, en la corta duración de cada individuo excluido

²⁶² Op. cit. p. 57.

²⁶³ Op. cit. p. 57.

²⁶⁴ Op. cit. p. 57.

y en la masa de excluidos.

Por supuesto que el autor se refiere y hace hincapié en los efectos negativos, no para reproducirlos, sino para subsanarlos; no ensalza, sino que subsume a los positivos que son motivo de propaganda, ya que si no sería un publicista más. Se denomina víctima, dice el autor, a los que sufren estos efectos negativos y esta dimensión es fundamental para la actualización permanente y sin tregua de la justicia, si es que ésta es **Justicia**; y, más aún, si es que es una **justicia crítica**, ya que desde este ámbito “surgen otros tipos de racionalidad política: la razón política crítica como principio público del desarrollo de la vida humana y lucha por el reconocimiento de nuevos derechos (nuevos ámbitos de validez y legitimidad futuros)”²⁶⁶.

Surge así toda otra dimensión del derecho desde la política arquitectónica, como se sostuvo anteriormente, al no ser excluido del desarrollo-proyección de la vida; pero esta vez como **derecho factible**, que no es el mero derecho positivo, sino el de justicia crítica o de contenido material actualizable desde la emergencia (emerger) del ethos.

b) Política crítica

Luego de haber expuesto la primera área de la arquitectónica entramos aquí a su segunda área. Esta área es denominada política crítica o liberadora. En cuanto crítica tomará a su cargo, como ya hemos anunciado, los efectos negativos de las acciones políticas emprendidas, a “mediano y largo plazo”²⁶⁷ dice el autor. Nosotros sostenemos, como lo hemos venido desarrollando, que la arquitectónica política, en la integralidad de cada parte, debe estar adecuadamente ar-

²⁶⁵ Término que proponemos para significar un modo de existencia oprimida a nivel óntico-ontológico y que debe ser subsanada con urgencia.

²⁶⁶ *Op. cit.* p. 57.

²⁶⁷ *Op. cit.* p. 57.

ticulada a los tres tiempos de corto, mediano y largo plazo, a raíz de que ambos tiempos son simultáneos, en el sentido de Braudel, operando unos sobre otros; de esta forma la arquitectónica completa consigue una simultaneidad de co-referencia liberadora, atendiendo, fundamentalmente, al corto plazo y extendiéndose sobre el medio y largo tiempo. Los efectos negativos son denominados no-intencionales²⁶⁸ por el autor. Cuando la reflexión se adhiere a ellos, como accio-

²⁶⁸ Dussel no se encarga aquí de precisar este término, pero es claro que dentro de las condiciones honestas de la arquitectónica ética los efectos negativos son no-intencionales. Por el otro lado ciertos efectos que ocasiona el sistema están relacionados con el perjuicio del sistema mismo, en consecuencia son no intencionales, en las condiciones deshonestas por parte de ‘lo mismo que el capital’. Pero por otro lado, para nosotros, es un término confuso sino se aclaran algunos elementos. Así mismo, al término intencional, desprovisto de su partícula negativa, lo interpretamos como la naturalización de la acción política asimétrica. Tendemos a reinterpretarlo en su sentido fenomenológico, como acción **intencional**, ya que es un término decisivo dentro de la fenomenología. La fenomenología es uno de los últimos y actuales métodos hegemónicos eurocéntricos. Es fundamental reinterpretar la intencionalidad en sentido político-económico periférico que es el reverso del sentido epistemológico-estricto eurocéntrico, debido a que la acción, en este caso, política vigente de conciencia intencional siempre se dirige hacia un objeto de valor económico que guarda correspondencia con la misma acción y conciencia intencional, entrando a una dimensión de co-implicación (sujeto-/objeto), y de naturalización del hecho en general, el mismo que producirá los efectos deseados, y a veces no deseados, a favor y a veces en contra del sistema vigente de horizonte y contenido excluyente, cerrando de esta manera su dinámica histórica a su lógica intrínseca (por ejemplo la ambición de ganancia encastrada en la conciencia, se dirige al objeto que le *co-responde*, teniendo como referencia y centro la información de la lógica de la tasa de ganancia, y siendo funcional a ella, con-formando así su mundo de referencia, acumulando notoriamente por un lado, y produciendo un reverso por el otro lado, extinguiendo recursos y ocasionando múltiples formas de violaciones y violencias no sencillas de reprimir por parte del Estado vigente, lo que en más de una ocasión le proporciona notables perjuicios al sistema de acumulación que es todo el sistema del capital o de ‘lo mismo que la ganancia’. Dicha intencionalidad de sujeto-/objeto no será corre-

nes que se han tornado inclusive intolerables, prepotentes e inaceptables, dan lugar al surgimiento de la **política crítica**. Como política liberadora advierte la necesidad de corregir el cause de la acción política. La misma acción política que produce efectos desbastadores en lo ecológico, produce víctimas humanas por doquier, desde las múltiples individualidades excluidas sin agrupación, fenómeno a tener en cuenta, a los numerosos grupos como “los *Black Americans*, los *Hispanics*, los movimientos feministas, los ecologistas, los ancianos de la ‘Tercera Edad’, los países poscoloniales oprimidos por el proceso de Globalización, las clases explotadas, las poblaciones autóctonas excluidas, los inmigrantes pobres”²⁶⁹.

Nosotros agregamos en esta lista a los Movimientos Nacionalistas Modernos (MNM) surgidos para la acción de descolonización en Asia, África y América, a los Ejércitos de Liberación Nacional y los numerosos movimientos de campesinos que bregan por una revolución agraria y por una reforma agraria.

b.e) Cuarto momento, principio, tesis o condición: es la razón política crítica, en el siguiente sentido.

La ratio política se transforma en razón política crítica en tanto que debe asumir la responsabilidad por

gida por las condiciones deshonestas de la arquitectónica vigente sino naturalizadas por ejemplo biológicamente, imponiendo un artificio de *material* como fundamento, ya que este aspecto intencional es el que garantiza la pervivencia del sistema hegemónico. Dicho aspecto naturalizado conserva a su último reducto, la lógica intencional del sujeto de plusvalor. En las condiciones honestas de la arquitectónica ética dicha intencionalidad pretende ser constantemente desnaturalizada y corregida éticamente para evitar la acumulación de valor de un lado y su **reverso** de pobreza en otro lado.

²⁶⁹ *Op. cit.* p. 58.

los efectos no-intencionales *negativos* de las decisiones, leyes, acciones o instituciones y lucha por el reconocimiento político de las víctimas de acciones políticas, pasadas o presente. La crítica ético-política tiene pretensión de establecer la no-verdad, la no-validez (deslegitimación), la no-eficacia de la decisión, norma, ley, acción, institución u orden político vigente e injusto desde la perspectiva específica de la víctima²⁷⁰.

Por lo tanto, la **negatividad material** es lo que se establece como punto de partida de la política crítica. Entonces, así como sucede con la segunda parte de la ética, en esta segunda parte de la política, también se cumplen los tres primeros principios políticos de manera **negativa**, es decir **críticamente**.

Dice el autor que “la política crítica comienza a ser, cuando se toma la posición de la víctima”²⁷¹. En nuestra opinión, la posición del autor es transversal, arquitectónica y tiene el significado para Dussel, quien se afirma en Hermann Cohen, de un “diagnóstico científico de las patologías del Estado”²⁷². La mayor patología del sistema, señala Dussel, es la auto-conservación del sistema puesto como **fin**. De esta forma, los miembros de la sociedad política, como así también el ecosistema, se transforman en mediación de esa auto-conservación, a través de la alienación, disciplinamiento, planificación y represión.

Toda micro-acción política crítica, tanto individual como grupal, es criticada y reprimida desde la formalidad y materialidad del criterio de pretensión absoluta de auto-conservación del sistema vigente como ‘centro’ de la ‘vida’. Este criterio queda violentamente develado cuando ha producido, desde su dinámica interna, una masa de víctimas inconmen-

²⁷⁰ *Op. cit.* p. 58.

²⁷¹ *Op. cit.* p. 59.

²⁷² Cohen (1972), p. 23, en Dussel, E.: *op. cit.* p. 59.

surable e **intolerable**, dice el filósofo. Esto acontece justamente en esta época de globalización, que Dussel analiza desde la ética arquitectónica.

De esta manera, el sistema vigente ha producido diversas contradicciones, desde la inicial que fue el paso del antiguo modo de producción agrario del cual sacó y saca provecho al nuevo modo de producción, de donde surgirá progresivamente la contradicción capitalista de capital-trabajo. Luego ha “planetarizado” la contradicción de centro-periferia, que es la contradicción de la cultura europeo occidental con la diversidad cultural, y los Estados periféricos, comprendida en América Latina, África, Europa Oriental, Asia y Oceanía. También ha globalizado la contradicción entre la cultura eurocéntrica y la ecología, como así también entre la cultura eurocéntrica y el espacio sideral.

Opinamos que el sistema vigente, lejos de superar (síntesis) las contradicciones iniciales las ha ido acumulando en progresivas capas, trasladándolas a horizontes negativos de mayores dimensiones. Dicho horizonte se manifiesta con toda su magnitud, como lo ha sabido ver el autor, en este fenómeno epocal (de corta-media-larga duración) del eurocentrismo planetarizado, en su edad de la globalización y de la exclusión. Este horizonte de contradicción que aparece esta vez mundialmente, a raíz de la estructuración eurocéntrica del mundo, emerge en un horizonte más básico y fundamental, de mayor amplitud y particularización, a la vez que todo lo determina, es el horizonte de la vida y de la muerte, reconfigurados por el eurocentrismo: el de vida “plena” para unos pocos y el de la imposibilidad de vivir para la mayoría.

Al respecto dice el filósofo argentino afirmándose en Marx que “la ‘valorización del valor’ (criterio último del capital) pone en cuestión la reproducción de la vida (del obrero), porque ésta debe supeditarse a aquélla”²⁷³. El capi-

²⁷³ *Op. cit.* p. 60.

tal **pone** valor a lo que en realidad es fuente irreductible de creación del valor, como es el proletario (trabajador) que con su fuerza de trabajo (trabajo vivo) crea-elabora el producto.

Pero el trabajador, lejos de liberarse en su trabajo, queda su fuerza apresada, al menos, en una doble cadena, pues su mismo trabajo ha sido hecho cosa por la razón instrumental en la dimensión de ‘lo mismo’ que el capital, y su fuerza es llevada al límite para producir el incremento constante del plusvalor. Así el más fuerte experimenta debilidad en el cansancio y el más débil experimenta fortaleza en el robo. Por otro lado la razón instrumental, que se dirige **intencionalmente**, lo despoja como fuente de valor y lo aloja arbitrariamente en terrenos metrificados para el control y la diferenciación “objetivada” con la conciencia corporal del opresor. Esta conciencia “crea” de esta manera el mundo óntico-ontológico de autoreferencia para el pobre, y de co-referencia de la víctima para diferenciarlo “objetivamente” de la supuesta “superioridad” que el burgués debe sostener para que el sistema se mantenga. En esto radica la patológica y una última reserva de consuelo al oscilante y angustioso mundo existencial del opresor.

De esta forma, el capital se **pone** en el centro y desplaza al trabajador, no digamos del centro sino de la escena de su trabajo, confinándolo a un proceso de detrimento de corta, media y larga duración que abarca desde su comunidad, personalidad y subjetividad, hasta su salario totalmente recortado por la navaja de esa razón instrumental funcional, y ajustada a la tasa de ganancia.

Por lo tanto, la realidad de la víctima es, para el autor, el criterio y sentido crítico social para todo contenido de una nueva justicia política. Al respecto, sostiene el filósofo que “la crítica de la auto-reproducción del sistema desde la posibilidad del desarrollo de la vida humana de la víctima es el cri-

terio fundamental de la política crítica, el criterio de toda **transformación** política necesaria²⁷⁴.

Es razón necesaria y más que suficiente, para destornar a la lógica de la ganancia que “intencionalmente” es organizada por la razón instrumental co-referencialmente al haber cosificado y entificado todo el mundo “externo” a ella. El eurocentrismo se puso como único sujeto y dibujó a todo el mundo externo a éste como objeto y en esto consiste toda su co-referencialidad “político-económica”. Ésta es la relación asimétrica que desplaza a la ética de la política y la económica, conformando un mero mundo economicista. La Ética de la liberación, con su propuesta ética arquitectónica en su relación simétrica de Hermano/a a Hermano/a, desplaza, en su proyecto, a la asimetría que produce el eurocentrismo.

Coincidimos con la siguiente expresión: “el tránsito de una racionalidad a otra se realizaría de modo transversal y progresivo²⁷⁵, desde el otro (los otros) como nuevo punto de construcción que atraviesan los niveles de la totalidad para, desde su real situacionalidad histórica, propulsarse hacia la factibilización del sistema inclusivista, según la perspectiva arquitectónica ética que intenta formular el filósofo argentino.

Para cerrar este punto, sostiene el autor que son los movimientos sociales de la sociedad civil los agentes de la transformación institucional política. No será el Estado el que posea este papel de agente de transformación, aunque en éste se encuentren, dice el filósofo sin explicar demasiado, ciertas posibilidades internas de transformación.

²⁷⁴ *Op. cit.* p. 60.

²⁷⁵ Yori, Patricia: *La ética de la liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo. Una lectura desde las bases teóricas y metodológicas de la historia de las ideas latinoamericanas*. Tesis de licenciatura en Filosofía, U. N. de Cuyo, Mendoza 2001, p. 156.

b.f) Quinto momento, principio, tesis o condición: se trata de la razón política-crítica-discursiva.

La *ratio política*, en tanto crítica, debe asumir discursiva y democráticamente, desde los actores sociales diferenciados y excluidos, la responsabilidad: a) de enjuiciar negativamente el orden político como ‘causa’ de sus víctimas, b) organizar los movimientos sociales necesarios, y c) proyectar positivamente alternativas a los sistemas político, del derecho, económico, ecológico, educativo, etc. Así surgen de la lucha por el reconocimiento de los excluidos los nuevos derechos. Estos movimientos sociales críticos tienen pretensión *creciente de legitimidad* (validez crítica) ante la decreciente legitimidad del orden político en el poder. Transversalmente tienen pretensiones de universalidad²⁷⁶.

El fundamental concepto de **transformación** de la tesis 11 sobre Feuerbach comienza desde aquí a entrar en juego con determinación exclusiva orientada hacia la *praxis* propiamente comunitaria. Recuerda Dussel que el materialismo histórico dialéctico de contenido ético simétrico²⁷⁷ de Marx se muestra con todo su potencial en las distintas dimensiones: en la antropológica, en cuanto a la corporalidad viviente; la dimensión crítica o negativa, se formula desde las víctimas; la dimensión práctica, en cuanto se interesa por la transformación (*Veränderung*) real de las condiciones de vida cotidiana históricas de las víctimas; la social, porque se ocupa

²⁷⁶ Dussel, E.: *op. cit.* p. 60.

²⁷⁷ Véase el párrafo por ejemplo 10.4 “¿Porque el *Capital* es una ética?” en Dussel, E.: *La producción teórica de Marx un comentario a los Grundrisse*. 1º edic. 1985, Edit. Siglo XXI 2ª edición México 1991. Dicha conceptualización es retomada y condensada sintéticamente en p. 223 de Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998.

del sujeto inmerso en las "relaciones sociales"²⁷⁸; y en la trascendental que propone y postula una superación del horizonte capitalista.

De esta forma se ha establecido una plataforma precisa, que es desde donde Marx critica al materialismo individual, estático, cognitivo, funcional, no comunitario y ahistórico de Feuerbach, entre otros. Por lo tanto, para Marx no se va a tratar de un sujeto solipcista y meramente teórico, sino de una comunidad de sujetos prácticos o estratégicos en posición crítica, con contenido ético-político-económico para una *praxis* transformadora del sistema que los domina, aliena y excluye.

Marx ha descubierto otro punto de partida para su *praxis*, como es el de la comunidad crítica de las víctimas, que es, básicamente, la que dirige el proletariado en su momento histórico con su específica perspectiva. En nuestra interpretación, las tesis sobre Feuerbach están atravesadas por el fundamental concepto de *Veränderung*, desde donde se hacen efectivas las interpelaciones de las víctimas que **deben** auto-liberarse.

Dussel, ampliando el horizonte de alteridad, incluye al proletariado y más allá de éste, las demás comunidades de víctimas, ya descritas en la parte inicial de la **política crítica**, rescata, como dice, el genio²⁷⁹ de Rosa Luxemburg, consistente en que ella supo manifestar, una intersección entre la *praxis* concreta-estratégica-táctica, y los **principios** que a su vez deben distinguirse de la teoría, aunque Rosa no lo explicita lo suficiente, dice Dussel.

La teoría para Rosa Luxemburg es más que una mera teoría "por el momento es un conjunto de marcos"²⁸⁰ "del

²⁷⁹ Tesis 6; Marx, 1956, t. 3, p. 6; trad. esp. Al final de La Ideología alemana, 1970, p.667; en Dussel, E.: *Hacia una filosofía política crítica...* p. 61.

²⁸⁰ Véase *op. cit.* p. 62.

socialismo"²⁸¹. Estos contienen varias posibilidades de acción como sentido de toda norma, acción, movimiento, institución o partidos políticos que luchan por la liberación. Por lo tanto, "no se puede obrar cualquier acción -ni usar cualquier medio, ni elegir cualquier fin, etc.- sino que sólo pueden decidirse o elegirse 'aquellos' que sean 'posibles' dentro del horizonte delimitado por dichos marcos"²⁸². Los conceptos de posibilidad e imposibilidad darían lugar a toda una discusión aparte.

Prosiguiendo, son tres niveles los expuestos por Rosa Luxemburg: el de los **fines**, el de los **medios de lucha** y el de los **modos de lucha**. Dice el filósofo argentino que:

en el meta-lenguaje de una Filosofía de la Liberación, se trata de marcos *materiales, formales y críticos* válidos en cada *frente* de liberación (...) Se trata de una rica diversidad y no de un mero pluralismo inconmensurable; una diversidad que es 'atravesada' por una razón *transversal* (para expresarnos como Wolfgang Welsch)²⁸³.

Son tres niveles de la razón estratégica-instrumental, que definen el horizonte de posibilidad de la liberación, desplazando los imposibles de operar.

Sostiene Dussel:

La razón práctico-material y la formal crítica (como las denominamos en nuestra *Ética de la Liberación*) son las que 'ponen' los *fines* de la razón *estratégico-crítica* que lucha por la hegemonía; desde los *fines* descubre medios (no 'cualquier' medio es posible,

²⁸¹ Véase nota 67 de *op. cit.* p. 212. Son marcos del socialismo para R. Luxemburg, pero para una Filosofía de la Liberación se trata de marcos **materiales, formales y críticos** racionales que **transversalmente** surcan la rica diversidad cultural.

²⁸² *Op. cit.* pp. 212-213.

²⁸³ Cf. nota 67 en *op. cit.* p. 212.

como tampoco 'cualquier' fin), y utiliza métodos tácticos para 'llenar el vacío universal' en su realización concreta. Por ello, tampoco 'cualquier' método es posible, ya que todos ellos quedan *enmarcados dentro* del 'marco' de las posibilidades permitidas (o debidas)²⁸⁴.

La *víctima*, el excluido, se transforma en este proceso en agente de transformación, siendo miembro de una **comunidad crítica** que lucha por sus derechos en la sociedad civil, con visión de implantación presente y futura.

Concluimos con palabras del autor que sintetizan de alguna manera todo este punto.

La Diferencia (los movimientos sociales) deberá afirmarse desde prácticas democráticas que sin embargo no dejan de abrirse a la universalidad (la Transversalidad) de la sociedad política como un todo. La lucha por el reconocimiento de dicha Diferencia es, al mismo tiempo, lucha por el desarrollo universal de la vida humana en general²⁸⁵.

b.g) Sexto momento, principio, tesis o condición: es la razón política, crítica-estratégica.

La *ratio política*, como '*ratio liberationis*', debe organizar y efectuar estratégica e instrumentalmente (*ratio crítica factibilitatis*) el proceso eficaz de transformación, a) sea negativo o destructivo (de-constructivo) de las estructuras injustas del sistema vigente, b) sea positivo de construcción de aspectos o sistemas nuevos en el mismo orden político, o en los niveles de los sistemas del derecho, la economía, la ecología, la edu-

²⁸⁴ *Op. cit.* p. 213.

²⁸⁵ *Op. cit.* p. 213.

cación, etc. Estas máximas, normas, acciones, instituciones tienen pretensión estratégica de ser transformaciones *posibles* (**liberación como factibilidad crítica: es toda la cuestión de la utopía posible, real aunque no presente**)²⁸⁶.

Se ha con-formado de esta manera "pluriprincipal" el ámbito de su filosofía práctica, en el preciso sentido de "una *Política de Transformación* no reformista, una Política de liberación"²⁸⁷. Dicha política es una **rotación** posibilitada por el ámbito teórico-práctico "multifundamental" ético económico.

El ciudadano queda definido como sujeto de liberación desde la intersubjetividad²⁸⁸ de un movimiento, que ha sido conformado, como hemos visto en su ética, en comunidad antihegemónica de las víctimas, que han entrado en movimiento para la acción transformadora factible.

El autor deja vislumbrar, en parte, la complejidad de la tarea que se debe emprender para la transformación, declarando que todo lo arquitectónicamente construido hasta aquí es, dice el filósofo, una "introducción"²⁸⁹ a la tesis 11 sobre Feuerbach:

...el mundo (...) de lo que se trata es de *transformarlo* (*verändern*);
... de lo que se trata es de *transformarlo* (*verändern*);
...*transformarlo* (*verändern*)²⁹⁰.

²⁸⁶ *Op. cit.* p. 62.

²⁸⁷ *Op. cit.* p. 63.

²⁸⁸ Para indagar sobre el sujeto y la intersubjetividad actuante en el proceso histórico desde la ética de la liberación véase cap. XV "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: El agente histórico como actor en los movimientos sociales" en *Hacia una filosofía política crítica*.

²⁸⁹ *Op. cit.* p. 62.

²⁹⁰ Cf. Marx (1956), t.3. p. 7; p. 668; en Dussel, E.: *op. cit.* p. 62. (Hemos

Marx no niega aquí a la filosofía, como muchos han mal interpretado, y esto lo que discute extemporáneamente Dussel con Korshc, quien pensaba en esta negación, sino que Marx señala que la filosofía debe dejar de ser sólo hermenéutica teórica de interpretación, para desarrollarse en un discurso que fundamente la **Transformación** (*Veränderung*), no económica como capital, sino como contenido ético, práctico y real del mundo.

La tradición marxista occidental desde Lukács, dice Dussel, se desvió hacia la ontología y otras ramas, que aunque con previsión de un proyecto ético (en Lukács) nunca intentó una filosofía política primera y práctica de criterio y principios que fundamenten, desarrollen y proyecten la transformación necesaria del mundo y de las víctimas.

Más adelante se lee que “durante toda su vida G. Lukács pensó escribir una *Ética*, que junto a su *Estética* y *Ontología* debían formar parte del desarrollo arquitectónico de su filosofía”²⁹¹. Al respecto, comenta Dussel que hace poco tiempo se han publicado unos apuntes sobre Lukács denominados *Intentos hacia una Ética*, en donde se descubre que desde 1919, junto a otras investigaciones como los de la vida cotidiana y la filosofía de la obra de arte, Lukács estaba buscando reformular con claridad la cuestión de las normas y los valores, apreciándose que en un nivel ontológico, revalorizando a Aristóteles, al epicureísmo y al estoicismo, planteaba, en relación a N. Hartmann, una **ética de los valores**:

Lukács, trabajando las éticas de Aristóteles en un largo apartado y la obra *Teleologisch* en referencia a Hartmann, escribe lo siguiente: “frecuentemente se habla de Jesús como

reelaborado la formulación de la tesis 11 para sintetizarla y resaltar su aspecto primordial, el de la transformación (*Veränderung*) en éste caso de contenido ético-económico-político, y no meramente económico a-simétrico.

²⁹¹ *Op. cit.* p. 243-244. Véase el “Proyecto filosófico de Agnes Heller, diálogo desde la Filosofía de la Liberación” cap. XII de la obra citada.

ético, y a la Iglesia como caída en la “moral” (la cristiandad de Kierkegaard)”²⁹². En fin, dice Dussel, para el viejo Lukács la “moral” es la positividad vigente, sistemática, es todo el problema de la moral burguesa o estalinista, mientras que la ética es su superación.

Esta superación es todo el proyecto de la filosofía de la liberación en la versión ética de Dussel. A raíz de ello declara el autor que “esto lo ha intentado desde fines de la década de los 60, de diversas maneras, la *Ética de la liberación*”, pero en un horizonte alterativo no ontológico, sino transontológico, en sentido ético-concreto que viene desde más acá y se dirige hacia más allá (anadieléctica), y desde una filosofía primera como filosofía política, práctica y transformativa.

Dussel comparte con Lukács que “la *ética* trata sobre todo el ser humano, sobre el individuo en la universalidad”²⁹³. Con todo lo dicho hasta aquí, la *Ética* es concebida por Dussel como una ética-política arquitectónica crítica, pero en un nuevo momento, el analítico arquitectónico crítico, que se encuentra más acá y más allá de la ética ontológica arquitectonizada-sistematizada asimétricamente. Esta puede ser subsumida en la ética que plantea el autor argentino luego de la desmitificación y la de-construcción.

Desde la realidad histórica, la arquitectónica de la ética “arquitectoniza” a la política para que ésta se factibilice en la ética, pero esta vez como ethos cultural. Se desarrolla consecuentemente de esta forma la *praxis-teoría-praxis*, la institución futura o sistema b inclusivista. Así el autor pretende haber superado a la tradición eurocentrista hegemónica, suturando el abismo que ésta abrió entre la ética y la política, entre la ética y la económica.

²⁹² Véase nota 7 en *op. cit.* p. 244.

²⁹³ *Op. cit.* p. 244.

b.h) Momento concluyente II

Esta segunda parte "multifundamental" de la política arquitectónica, finaliza con el segundo momento necesario y suficiente para el desarrollo de la eticidad una vez articulado adecuadamente con los tres principios de la primera área ética. Una vez que se articula esta segunda área con la primera área ética es que se cumplen los primeros pasos necesarios y se logra para Dussel, la suficiencia en la consecución para la nueva, efectiva y práctica construcción política y ética. Dicho momento concluyente, producto de la articulación entre los seis principios y las dos áreas arroja el siguiente resultado:

Solo la máxima, norma, ley, acción o institución que cumpla con las seis condiciones (principios) indicados podrá tener la pretensión de construir estructuras políticas justas como legítima transformación del orden establecido, por mediación de la creación de nuevas normas, leyes, acciones, instituciones u orden político²⁹⁴.

Con la construcción de un nuevo orden jurídico-político de derecho, que responde a las exigencias de las víctimas a corto-mediano-largo plazo, que es la esencia del acto político liberador, crítico-emancipador o innovador, se actuará, sostiene el autor, bajo la **responsabilidad** por el **Otro** para el cumplimiento de las realidades exigidas.

De esta manera se ha configurado un nuevo orden de estructuras normativas, legales, de derecho, políticas, económicas, ecológicas, que le permiten al ciudadano/na (Hermano/a Hermana/o) desarrollar su vida humana. De esta forma, se establece el intento más importante de la obra del autor, que no es sólo el de un sistema de posibilidad de des-

²⁹⁴ *Op cit.* p. 64.

arrollo de la vida, sino el de establecer una dinámica histórica viva de desarrollo al interior del sistema, lo que le permitiría solucionar ética e inmediatamente los momentos de cierre que produce el sistema por el principio de muerte, propio de su realidad.

La historia para la ética de la liberación, apoyada en Walter Benjamin, es una "*justitia semper renovanda* desde el clamor de las víctimas, de los movimientos sociales en la sociedad civil"²⁹⁵.

La otra conciencia, la alterativa, declara:

De todas maneras la conciencia *honest*a política intentó con factibilidad estratégica la realización de dicho orden intentando reproducir la vida de las víctimas con la participación simétrica de los afectados, es decir, procedimentalmente bajo el principio democrático. Puede tener así una pretensión de justicia política renovada²⁹⁶.

Sintéticamente, para ir cerrando este trabajo, sostendremos que con los puntos desarrollados en esta sección que a su vez se complementan con la sección anterior, hemos trazado un camino que posibilita abordar integralmente toda la obra y la propuesta del autor. Dicha propuesta tiene una pretensión local, continental e intercontinental, es decir, mundial. Tiende a establecerse de esta manera en el corto, mediano y largo tiempo o plazo. Por lo tanto pretende iniciar una nueva época, esa tan anhelada nueva época, en cuanto a justicia se refiere.

Dice Marcos con respecto a sus propuestas que "este es un modelo de bolsa de resistencia, pero no haga mucho caso de él. Hay tantos modelos como resistencias y como mundos

²⁹⁵ *Op. cit.* p. 64.

²⁹⁶ *Op. cit.* p. 64.

hay en el mundo. Así que dibuje el modelo que más le guste. En esto de las bolsas, como en las resistencias, la diversidad es riqueza”²⁹⁷.

En otro texto que hemos citado, Marcos poniéndole precio a la vida de los zapatistas dice lo siguiente: “El precio de nuestra vida no es una alcaldía, una gubernatura, la presidencia de México o la presidencia de la Organización de las Naciones Unidas o cualquier equivalente. El precio de la vida de los zapatistas es. Ese, un mundo donde puedan haber todos los mundos”²⁹⁸.

Un mundo que quepa en el mundo y en el cual entren otros mundos es lo que ha intentado construir el filósofo argentino, así como Marx y Lévinas, sus imprescindibles fuentes. A propósito dicen los zapatistas “esa es la política que nosotros creemos que vale la pena construir; es una política que basa sus valores fundamentales en la inclusión y la tolerancia y que, en última instancia, pueda ser construida en cualquier parte del mundo, siempre y cuando no sea sobre la humillación de alguien para valer la pena”²⁹⁹.

Esta es la política que la mayor parte de la diversidad cultural ha venido practicando durante milenios y que los mixturados y mestizos occidentalizados, críticos del eurocentrismo, hoy empiezan a vislumbrar con formulaciones y propuestas prácticas. Muchos de estos proyectos actualmente trabajan desde la planetariedad inminente y actual, por y para un horizonte de inclusión y tolerancia global, universal, mundial.

²⁹⁷ <http://www.ezln.org/documentos/1997/199708xx.es.htm>, EZLN: “7 piezas sueltas del rompecabezas mundial” (El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones) p. 12.

²⁹⁸ “Unas palabras sobre nuestro pensamiento” (Intervención oral del subcomandante Marcos), en EZLN: *Crónicas Intergalácticas*. 1º encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo. Chiapas, México 1996, p. 68.

²⁹⁹ *Op. cit.* pp. 68-69.

CONCLUSIÓN

PRIMERA PARTE

A) Hemos establecido, a lo largo de este trabajo, tres procedimientos fundamentales a través de los cuales se origina y factibiliza el método arquitectónico analéctico. Estos son: el **destructivo** que, en cuanto a su intensa tarea, le compete romper las barreras de la mitificación que impone un sujeto particular eurocéntrico y que impide una comprensión integral del fenómeno intracultural e intercultural para la liberación, que ha naturalizado y divinizado la asimetría de la actual sociedad en el sistema vigente, convirtiendo a dicha asimetría en “sentido” para unos pocos y en “destino” para muchos “Otros”. Derribada la alucinación de la totalidad aparece el momento **deconstructivo** por medio del cual se receptorá lo valioso de cada tradición, lo que es razón y motivo de integración intra e intercultural incluyendo a lo europeo depurado de su centrismo. De esta manera en el horizonte analéctico se resignifican los conocimientos, las experiencias culturales, y los procesos históricos con un mejor provecho para el **proceso revolucionario de liberación**, aunque **el momento no sea revolucionario**, como gusta decir el filósofo. El tercer y último procedimiento es el **constructivo** que integra los dos momentos anteriores, la crítica negativa que niega la negación hacia el otro, la crítica positiva de asimilación y subsunción de lo necesario, pero no suficiente, para lanzarse a lo que considera una plena constructividad para una época **transmoderna**.

En dicha constructividad hemos establecido tres periodos plenamente distinguibles y complementarios. Estos son: la **constructividad I** con la formulación de la analéctica

como un método particular y universal claro que como establecimos es de universalidad analógica; mientras que el segundo periodo es el de la **constructividad II** que se encarga de la elaboración de la arquitectónica de la ética de dicho método; y, por último, la **constructividad III** que a través de la rotación que va de lo ético hacia lo político, se ocupa de avanzar sobre la planicie ganando terreno en la concreción, ya que el primer periodo es aún demasiado abstracto, y como tal, necesario pero no suficiente; el segundo periodo incluye al primero, éste debe ser concretado a través del tercer periodo que es el propiamente político. **Esta vez**, la política se constituye arquitectónicamente desde la base ética. Desde esta vertiente ética, el autor ha subsanado una larga tradición de escisión eurocentrista entre ética y política. La política que propone el autor posee múltiples intenciones de acciones liberadoras que competen a cada uno de sus niveles en cuanto *ethos* y a cada uno de sus frentes de liberación.

B) No aludimos a la identidad de América Latina bajo un aspecto único, y cuando el autor se polarizó demasiado por influencia ricoeuriana en un elemento ético mítico lo hemos observado críticamente. Por ahora no empleamos el concepto de identidad, sino el de particularidad. Con este fin hemos destacado a distintas tradiciones que habitan este suelo denominado, bajo hegemonía interna impuesta externamente, como Latinoamérica sin tener en cuenta lo de por ejemplo *Abya Yala*. Las tradiciones que hemos mencionado son la aborigen, la eurocéntrica, la cristiana, la afroamericana y la corriente **crítica al eurocentrismo** entre los que se encuentran Bartolomé de las Casas (situado en la periferia), que reiteradas veces nombra el autor argentino; también Marx (situado en Europa y en un horizonte mundial); Lévinas (situado en Europa), etc. También inscribimos a Dussel en esta tradición crítica al eurocentrismo (situado en la periferia y en un horizonte mundial) en una versión arquitectónica propia. Aparte

destacamos, dentro de este ámbito, la presencia de las diversas combinaciones de los distintos elementos como el afro-aborigenismo, el euro-aborigenismo, el afro-cristianismo etc., modos de mestizaje surgidos por la acción intra e intercontinental de colonización a escala planetaria. Las particularidades distintivas de cada tradición se mantendrán, pero conviviendo con un siempre latente, y a veces amenazante, mestizaje de elementos, que lleva obligadamente a una reconfiguración cultural permanente. Para el caso, la actualidad de Bolivia es un claro ejemplo y dilema en su refrendación y reorganización como Estado Pluricultural en donde están presentes todos los elementos aludidos. Veremos qué acontece en Paraguay y a raíz del reciente cambio que experimenta con la presidencia del ex obispo Lugo. En el mestizaje se conservan y se pierden, se generan y regeneran elementos.

C) En síntesis, la analéctica es un **más acá** como *proto* y *pre* historia en donde está ubicado el *otro* primigenio, antes, incluso, de toda dominación. Es también un medio, como medio justo, ya que el otro es su medio-fin para lanzarse **más allá** a su propio proyecto de liberación por trabajo, pan y paz que factibilicen realmente su dignidad como presente y futuro desde el descubrimiento de estos **nuevos derechos** a la concreción, desde una justicia no formal sino crítica.

D) Consideramos que analectas, y nos hemos inspirado, con un sentido distinto, en un texto de Confucio³⁰⁰, para darle nombre a los que toman como suyo este método y que son aquellos que hacen extensivo, más allá de un nosotros particular, la comunicación con otros **vosotros**, bajo este nuevo momento de la dialéctica marxista de mayor conciencia de la inclusión del otro como otro desde el otro y no desde cualquier 'lo mismo' que pretenda ponerse como futuro. La construcción analecta se lleva a cabo por medio de los distintos frentes de liberación en sus diversas tradiciones y subjetividades.

³⁰⁰ Confucio: *Analectas. Conversaciones con los discípulos*. Edit. NEED, Bs. As. 1999.

E) Consideramos que la vertiente ética en la que trabaja Dussel, así como las líneas de interpretación de muchos de sus colegas que no dejamos de tener en cuenta, ha revitalizado a los estudios filosóficos e históricos brindándoles la posibilidad de dirigirse a la construcción de propuestas liberadoras, hasta ahora jamás trabajadas en estas tierras, que están **intentando** dar cuenta de la real diversidad que se encuentra en estos territorios pluriculturales, superando el antiguo paradigma, parafraseando a Francisco Bauer, "occidental"³⁰¹ eurocéntrico de "Civilización y Barbarie".

F) En esta vertiente ética, otro problema que se viene acercando a una resolución por lo menos teórica, es el paradigma "Civilización y Barbarie". Haciendo un recuento éste pretendió ser resuelto contemporáneamente bajo el paradigma "Socialismo, o Capitalismo". Si bien el socialismo era y es una opción válida con respecto al capitalismo, no logró la unidad deseada, debido, entre otras cosas, a que no habían superado su eurocentrismo cultural y ético excepto en casos excepcionales como el puntapié inicial de J. C. Mariátegui, pero que a su vez no fue adoptado como vigente. No se visualizó que, del **otro lado** se encontraba y se encuentra, con sus propios proyectos, una gran masa colosal de diversidad cultural, que sigue trágicamente en descenso, llevados a enfrentamientos innecesarios, conducidos a una extinción lenta pero segura a raíz de obligarlos a adoptar modos de vida extraños para ellos. Por lo tanto tampoco el socialismo, por el lado de la **liberación**, logró articularse adecuadamente a dicha diversidad. Vemos que esto hoy comienza muy lentamente a reformularse y nosotros nos aventuramos a una propuesta de reformulación, y consiste en la formulación del siguiente paradigma: "Diversidad Cultural y Socialismo" (como "Frentes" en este caso de universalidad equivalente), o "Capitalismo".

³⁰¹ Tomado de notas respectivas al Seminario "Eurocentrismo y Ciencias Sociales" primer cuatrimestre 2006, Esc. de Historia de la UNC.

G) Consideramos que no se trata de la reformulación de una contradicción más, sino de la resolución de las múltiples contradicciones que el sistema capitalista ha recreado, generado e inventado, colocando a la humanidad y a la ecología en jaque, muy lejos de evitar la cada vez más inminente gran guerra nuclear y planetaria. El eurocentrismo ha generado múltiples relaciones racistas entre las metrópolis y los pueblos colonizados de todos los continentes. El capitalismo no sólo se ha opuesto a todo el pasado intercultural catalogado como negativo, sino que también se ha propuesto como una opción al sistema feudal trocándolo en sistema de producción burgués, siendo que desde allí, sin hacer apología en ningún sentido, ha multiplicado e intensificado las contradicciones entre la diversidad cultural, pero esta vez a nivel planetario y no regional; también intensificó la contradicción con el socialismo local e internacional (Guerra Fría); ha acelerado los ciclos de desequilibrios intra-naciones e internacionales; ha disuelto las unidades regionales; ha establecido contradicciones extremas que habían sido inexistentes a nivel intracultural e intercultural; estableció a escala global la contradicción con la naturaleza y el descenso irrecuperable por extinguida y no renovable de muchos aspectos de la biodiversidad; ha instalado un desenvolvimiento continuo de devastación. En todo este proceso se suma una nueva contradicción desde la segunda mitad del s. XX con la conquista y colonización del espacio y su consecuente contaminación y manipulación de consecuencias igualmente negativas.

H) "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida"³⁰². El filósofo no considera que la ética

³⁰² Este es el nombre de un artículo con el que trabajaremos en relación a la conclusión, el mismo es sustancioso, maduro y de un propio carácter de síntesis del autor, lo que nos permite, incluso, además de terminar de concluir este trabajo, concluir sobre las conclusiones del filósofo. Dicho artículo se encuentra en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. De

sea algo accesorio, sino que ella tiene que ver con la vida y con la muerte en todo el ámbito social. La vida es su criterio de verdad, más que teórico, práctico que incluye al teórico, y lo válido es lo que la reproduce simétricamente. A esta ética no le ocupa la sobrevivencia de un grupo, nación, "raza", etc., frente a otro, en la lógica de la selección. Lógica que le criticara a filósofos como Nietzsche por ejemplo que más allá, incluso, de poner a la vida como principio, continuaban regidos por esta lógica selectiva. A esta ética, en cambio, le incumbe el desarrollo de otros principios: "la sobrevivencia de todos, es un principio universal"³⁰³. La única manera que el autor ve de resolución es que aquel que va a ser afectado por una decisión política sea un participante simétrico de la comunidad de vida real y no ideal, y esto es lo que en política, dice el filósofo, se denomina democracia.

I) Inspirados en el libro de Galeano *Las venas abiertas de América Latina* hemos visualizado a esta ética como una posible vertiente de "Ética abierta para América Latina" que hemos inscripto en la tradición mestiza crítica al eurocentrismo para un intercambio y diálogo con el mundo, bregando por la inclusión, la tolerancia y la participación abierta y simétrica de todos los afectados.

J) Una particularidad a nivel planetario y un aporte al horizonte inclusivista es la característica intrínseca de articulación de múltiples principios fundamentales que posee para erigirse simétricamente, lo que nosotros hemos denominado **multifundamentación de base** para una justicia crítica y equivalente. Esta es la principal diferencia que posee con las éticas más de moda o las *standards* eurocéntricas sobre las que la *Ética de la Liberación* ha avanzado notablemente, ya que las ética criticadas se erigen reductivamente desde principios de "lo mismo" con pretensión de totalización y no de universa-

autores varios. Editorial Política, Buenos Aires 1999, pp. 197 a 207.

³⁰³ *Op. cit.* p. 199.

lidad analógica.

K) Sintetizando los seis principios que Dussel propuso para la Ética de manera llana, sostenemos que el primer principio es el de la reproducción material de la vida humana con contenido ético equivalente. Éste es el principio que se relaciona con la verdad, en el área de las condiciones de honestidad para la posibilidad de los actos buenos. La ética, según la propuesta del autor, no trata de los buenos o malos actos en cuanto tales ya que para determinar esto se debería poseer, según opina Dussel, una inteligencia infinita a velocidad infinita, es decir se debería ser Dios; sino que se trata de sus condiciones de posibilidad, para la realización de la simetría. El segundo principio tiene que ver con la validez, en cuanto a la participación autónoma y libre según reconoce el filósofo, entonces este segundo principio es el de la libertad. Este principio resuelve el dilema, la objeción de quién es el que decide lo que fuere mejor para la vida. Como no se trata ya de un sujeto hegemónico que ha sido subsumido con su mejor provecho en el horizonte de universalidad analógica, sino de una comunidad antihegemónica de vida, la participación simétrica de los afectados dinamiza y vivifica real, concreta y verdaderamente al principio democrático constituyéndolo íntegramente. La validez coincide con la verdad si la reproducción de la vida es de manera simétrica, de lo contrario se recae en el fetichismo al infinito, en el encubrimiento y en múltiples falacias.

El tercer principio es, según Dussel, uno no tan estudiado como es el de factibilidad, así lo que es válido y verdadero debe ser realizable, posible, factible o producible. Lo que no es realizable no puede ser bueno, declara el autor refiriéndose a los anarquistas. Las mediaciones empíricas, científicas, técnicas, instrumentales son fundamentales para la realización de la nueva sociedad puesta al servicio de la liberación de la comunidad antihegemónica. Concluye el filósofo: "yo creo

que este acto es bueno porque pretendo que es verdadero, válido y factible, si usted me demuestra lo contrario lo modifico porque soy honesto”³⁰⁴. El sistema vigente no es ético-simétrico. Al no ser ético-simétrico, no es honesto. Al no ser honesto, no corrige sus actos de ninguna manera proporcional a los perjuicios que provoca. Desde estos tres principios que son universales-particulares, ya que según el autor están presentes en todas las culturas y pueden ser afirmadas por cada una, los actos pueden aspirar a ser **buenos** ya que son sus mismas condiciones de posibilidad.

L) La segunda área compete a la fundamental crítica para que la consecución ética que plantea el autor sea coherente y plenamente realizable. El sentido es sencillo para Dussel, porque ningún acto, institución, sistema de eticidad, o cultura puede pretender ser perfectos. Ya que esa pretensión, tal vez implicaría una recaída en cierto etnocentrismo, lo que estaría más cerca de un cierre que de una apertura. El autor relaciona aquí el problema de la mala voluntad o la voluntad de poder y el odio con el problema de los efectos de la finitud de todo sistema (o pulsión de muerte) que por auto-conservarse excluye masivamente. La víctima es el síntoma, el signo, la señal empírica de los actos injustos y malos.

El cuarto principio es el crítico material o “radical crítico”³⁰⁵ donde se debe criticar todo aquello que impide el primer principio. Donde hay pobres, el sistema no funciona, siendo víctimas de un imposible. El imposible se trata que en un sistema del “lucro”, en donde se “recita” por la igualdad de los sujetos, esta es esencialmente imposible porque esta estructura se asienta en la asimetría de la tasa de ganancia que constantemente es regenerada en su andar, es decir, el sistema no es ético, sino que es un mero sistema “mercadonómico”. La víctima sufre esta imposibilidad ética que a su vez se fet-

³⁰⁴ *Op. cit.* p. 200.

³⁰⁵ *Op. cit.* p. 201.

chiza y naturaliza como “normalidad”-cotidianeidad.

El quinto momento es cuando las víctimas deben reunirse constituyendo la comunidad de las víctimas, amalgamadas al descubrimiento de sus nuevos derechos, haciendo uso de su autonomía y libertad, no sólo para criticar al sistema, sino para diagnosticar sus causas y proponer sus alternativas factibles.

El último principio es el de liberación o *praxis* de liberación, que implica el **deber** de transformación del mundo. Dos pasos propone el autor aquí: **reconstrucción** de los efectos negativos que **producen** a las víctimas para luego, a través del proceso aludido, **construir** el nuevo orden, para que de esta manera sea posible que vivan y participen los que no pueden vivir ni participar. Estos tres principios son particulares-universales, son los principios de ejercicio propiamente ana-dia-lécticos, a través de los cuales las comunidades particulares se actualizan a los principios universales de aplicación particular.

M) Esta ética es intrínsecamente liberadora según pretende el autor, también es revolucionaria de acuerdo al momento, si es que es revolucionario; pero si la revolución no aparece en el horizonte, dice el filósofo, esta ética no por ello es reformista, sino profundamente transformadora por medio de la **construcción**. De esta forma, por sobre todo, pretende trascender la circunstancialidad de dicho momento revolucionario e instalarse en, lo que hemos denominado con Braudel, los tres tiempos de la historia para operar permanentemente sus profundos cambios más allá de que las circunstancias, sean favorables o no, y “por supuesto, cuando la revolución es necesaria, habrá que hacerla”³⁰⁶.

³⁰⁶ *Op. cit.* p. 203.

SEGUNDA PARTE

A) La política tuvo en el filósofo un interés primero, desde donde era necesario realizar las críticas negativas o desmitificadoras y las críticas positivas o de-constructivas fundamentales, para luego lanzarse con más precisión constructiva al campo propiamente político que es el principal ámbito en donde se operan los cambios concretos y necesarios. De haberlo construido en aquella época, no hubiese tenido muchas mayores precisiones. Aunque por otro lado, sí fue adelantando temas y re-configurando el ámbito político propio desde la situacionalidad periférica latinoamericana y mundial. Pero debía aún realizar algunos pasos más para internarse de lleno en este campo político. Se sucedieron una serie de acontecimientos sociales de impacto personal; así vino el exilio en un contexto político caldeado; advinieron matanzas, siempre recuerda el autor a una alumna Susana Bermejillo y a un profesor, y luego colega, Mauricio López, los cuales fueron brutal e injustificadamente asesinados. La política adquiriría una intensidad y un dramatismo particular, esta vez en una circunstancialidad contemporánea, pos-moderna, fue la época de las dictaduras en Brasil, Chile, Uruguay, Argentina, etc.; por otro lado en un movimiento histórico inverso en 1973 se retiran vencidas las tropas estadounidenses de Vietnam, en 1975 cae Saigón y en 1976 es unificada Vietnam con el gobierno de Vietnam del Norte tomando el nombre de República Socialista de Vietnam; se venía, a su vez, del proceso de división con la simultánea y múltiple independencia de Corea de 1943 a 1953 estallando la Guerra de Corea en 1950, estaba latente el proceso de descolonización en África con los posteriores golpes de estado; es decir, un siglo entero de convulsiones se definía en **todo el planeta** y se redefinía a manos del "capital". En este marco y perspectiva, reconstruir un ámbito político se hacía una tarea inminente, pero aún se encontraba el filósofo

en un estado precario para afrontar dicha tarea por demás ardua. A su vez el filósofo debía suplir una falta de formación de temas imprescindibles. Es el **giro marxista** el que vendría a llenar ese vacío y ha cumplimentar la formación necesaria. Dicho giro sucede en este contexto dramático y trágico para América Latina y para el mundo, en donde el capitalismo explicitaba con necedad y criminalidad las contradicciones que creó, reprodujo y que posee contenidas en su interior y a las que hemos aludido a lo largo de toda la investigación.

A partir de este **giro** es que el filósofo descubre un pensamiento fino, concreto, activo y complejo en Marx permitiéndose superar sus objeciones al filósofo y pensador alemán, logrando superar también, lo que hemos denominado, su sueño hermenéutico, así sea situado, para reconstruir desde la crítica a la economía política de Marx todo el ámbito de la económica política situada en lo hoy denominado América Latina. Karl Marx, según reconoce el filósofo, es el único pensador que ha trabajado ética críticamente el nivel económico y político, des-armando en todos sus niveles a la economía política burguesa que consiste en separar los ámbitos y escindir lo político de lo económico y éste de lo ético. De esta forma se separa la política democrática de la económica y ésta de la ética, es decir, mientras aumenta la riqueza de unos pocos (economía) aumenta proporcionalmente la pobreza de muchos otros (ética). Marx también es el único filósofo que construye en todo sus niveles críticos una propuesta cultural de base ético-económico-política de contenido simétrico. Por todo ello, expone el autor argentino la importancia de una **económica** como nivel de producción-reproducción y desarrollo-proyección de la vida en comunidad "porque la filosofía hegemónica (fenomenología, analítica, hermenéutica, pragmática, etc.) no tratan de la económica. Se han situado fecundamente en el nivel del lenguaje o de una moral formal,

pero han perdido el sentido material de la ética³⁰⁷.

B) De esta forma se lleva a cabo un viraje ético también en los estudios latinoamericanos sobre Marx. El autor realiza un estudio integral, arquitectonizando la obra del filósofo de Tréveris, pretendiendo liberar una discusión integral, sistemática y aún ausente, según señala, sobre *El Capital* en América Latina. Dussel ha realizado una lectura sobre Marx retomando su contexto de gestación, discusión y acción, además de realizarlo conjuntamente a la luz de las actuales corrientes críticas contemporáneas, remontándose desde Schelling, Kierkegaard, Rosenzweig, Buber, Lévinas, Zubirí, a Engels, Nietzsche, Freud, Foucault, Ricoeur, la primer Escuela de Frankfurt, Hinkelammert, Rosdolsky, etc...

C) Sobre la política posee explícitamente numerosos párrafos desde antes de este viraje. Pero será sobre todo a partir de 1979 en el cuarto tomo de su anterior ética³⁰⁸, que hemos trabajado aquí, donde comienza a hacerse presente una visión clarificada de la política. Además, recuerda el autor que mantuvo un debate estrictamente político con Ricoeur en la "Semana Latinoamericana" en París en 1964 publicándose trabajos de Ricoeur y Dussel en julio de 1965 en *Esprit*. Desde el giro le espera al autor una magna tarea que va incluso más allá de Ricoeur. Por un lado reescribir la ética en cinco tomos da nacimiento a una ética actualizada y actualizable, madura, con mayor conciencia de la negatividad epocal y la dialéctica hegemónica a la que es sometida la alteridad, planteando una ética explícita, alternativa, más construida, es decir, arquitectonizada, multifundamentada, denominada *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*.

³⁰⁷ Véase este fundamental párrafo devenido de todo un proceso de formación y en un contexto de discusión que se mantiene 3.4 "No hay Económica sin Política... ni Política sin Económica" en Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998, p. 90.

³⁰⁸ Véase nota 83 de *op. cit.* p. 104.

El otro paso fundamental era retomar los escritos políticos y el sentido político de liberación y de lo revolucionario y dar nacimiento a lo que en el futuro será una *Política de la Liberación* propiamente. El filósofo, en su proceso particular, aún se encuentra en camino a una *Política de la Liberación* transitando su *Hacia una Filosofía Política Crítica* que es lo que hemos trabajado en este escrito, dejando extensa constancia de cada uno de los principios de dicha Política³⁰⁹. El primer

³⁰⁹ En el momento en el que realicé esta investigación todavía no había aparecido la obra *20 Tesis de Política* de E. Dussel con palabras preliminares del autor con fecha 24 de marzo de 2006 y terminada de imprimir el 8 mayo de 2006. Tampoco había aparecido *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* publicada en el 2007. El trabajo que realicé se desarrolló desde el 31 de agosto de 2005 a noviembre de 2006. Es sabido, por estos días, que los libros tardan en llegar a Córdoba. Esto es uno de los tantos efectos que marca la fuerte presencia del desarrollo desigual y combinado. El último libro político de Dussel lo publica Trotta y lo adquirimos directamente desde España y comprado en euros a través de un conocido de uno de los integrantes de nuestro "grupo pluricultural" que se llamó en un inicio "Grupo Kusch". El libro que he trabajado para la parte política de este escrito es *Hacia una filosofía política crítica* de la que he dejado sobrada constancia. Este material lo publica Descleé de Brower y desde el grupo de investigación sobre "Derecho Humanos: Exclusión y Resistencia" del CIFYH (Centro de Investigación de Filosofía y Humanidades de la U.N.C.) lo dejé señalado desde el 27-05-06 y hasta la fecha en el que escribo esta nota 29-03-08 no ha llegado. Entraron dos de estos materiales a una librería de Córdoba, y ésta me posibilitó contactar a su cliente quién muy gentilmente me lo facilitó para realizar mi estudio integral y sintético sobre la obra de Dussel. Era preciso realizar esta aclaración para precisar lo que he trabajado con suma dedicación. Las actuales obras de Dussel merecen un trabajo aparte desde una base sólida. Por ello he conservado la estructura de mi trabajo tal y como fue presentada, agregándole sólo precisiones y correcciones como también otras notas ampliatorias. Esta investigación proporciona un estudio firme sobre toda la etapa previa a la actual política que plantea el autor y que esperamos se terminará de definir en poco tiempo. Por último, tanto *20 Tesis de Política* como *Hacia una filosofía política crítica* son importantes materiales de transición hacia el principal texto *Político*. La obra *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*

tomo de *Política de la Liberación* (véase bibliografía) ha sido publicado recientemente. Las líneas anteriores las dejo para dar cuenta del proceso gradual de investigación. Igualmente falta el tomo decisivo de la *Política*, que hace a la *Arquitectónica* plenamente construida. Tanto la ética como la política actual del filósofo conserva la distinción de campos a la vez que se mimetizan y compenetran necesaria y suficientemente, y a modo de imagen, como el arco (*bios*) y la flecha, lanzándose no bélica, sino éticamente a la construcción política del futuro desde el presente del **otro como otro**. De esta forma, el autor argentino piensa resolver el actual dilema entre ética y política asumiendo a Marx desde la madurez del **giro** pero desde el horizonte alterativo, no restringido al proletario que es la objeción más importante que mantuvo, a lo largo del tiempo, en relación a la propuesta marxista, sino proponiéndoles a Marx y a los marxistas, y sobre todo a los ortodoxos, un viraje analéctico hacia la alteridad mundial como frentes de luchas con autonomía propia y propia decisión; más que para teledirigir, para mejor adecuarse y coordinarse en dichos frentes alternativos y alternativos que hoy se hacen presentes con mayor intensidad planetaria, reconfigurando a la historia y al mundo con una total “emergencia” de nuevas posibilidades como de riesgos.

D) Desde la influencia de los estudios antropológicos culturales que han ejercido y ejercen fundamentales aportes en lo que a la diversidad cultural se refiere, dice el filósofo que:

...vida humana es vida cultural. El ser humano vive en una cultura y no puede vivir en abstracto. Si al ser humano le matan su cultura, le matan una parte

tica es todavía una introducción histórica para la *Arquitectónica de la Política de la Liberación* que hasta ahora sólo ha sido anunciada. Estamos en un buen momento para esperar su pronta aparición.

fundamental de su propia vida. Yo creo que va a haber una lucha cultural en el próximo siglo; pero el problema, en este proceso de globalización, es que no están extinguiéndose solamente las especies, insectos, animales y todo, sino también las culturas. La cuestión, mucho más que una lucha de culturas, va a ser algo mucho más práctico, *la sobrevivencia de culturas*. Van a permanecer ocho o diez, y van a desaparecer centenas de culturas. El problema, como en la extinción de la vida, es la extinción de las culturas. La extinción de una cultura, como la extinción de una especie, es extinción de la vida³¹⁰.

El proceso trágico de extinción cultural iniciado en la modernidad está lejos de disiparse, aún más, el eurocentrismo-capitalismo está cada vez más construido en su nueva ideología fetichista que es el “multiculturalismo”³¹¹. El multiculturalismo eurocéntrico sumerge a la diversidad cultural en el sistema capitalista obligándolas a adoptar la forma de vida capitalista lo que implica la extinción lenta y segura, cuando no explícitamente bélica, de los propios y diverso modos de vida, producción-reproducción de la vida en comunidad. De esta forma, el multiculturalismo dista absolutamente de la diversidad cultural de analogía universal. El multiculturalismo perfecciona la dicotomía civilización-barbarie, pretende efectivizarla hacia su planetarización, como la primera civilización planetaria o Aldea Global electrónica inter e intra-conectada que poseen “residuos” culturales diversos hasta que sean por completo “depurables”. El horizonte trágico-dualista del ‘ser o no ser’ falazmente materializado en ‘civilización o barbarie’; pero como ‘*cogito* o no-*cogito*’; mantiene como *cogito* la ce-

³¹⁰ Dussel, E.: “El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida” en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. De autores varios. Editorial Política, Bs. As. 1999, p. 206.

³¹¹ Slavoj Žižek en seminario-conferencia del anfiteatro del Rectorado de

guera inicial, que no ve la complejidad de la vida organizada en distintos principios, que se lanza y relanza a la extinción permanente. Al respecto dice el autor:

Por eso el problema de las víctimas es capital y no se le considera. Creo que van a sobrevivir las ocho o diez grandes culturas universales, pero empobrecidas, porque habrán matado muchas culturas internas. Lo trágico será la muerte de esas muchas culturas que ya no tenemos ni siquiera la capacidad para respetar. Yo diría que el gran problema del siglo que viene es la **sobrevivencia**, también de las culturas. En la medida de que simplifiquemos enormemente la vida, habremos matado muchas grandes soluciones que serán irre recuperables³¹².

De esta manera seremos presa permanente del cinismo y el ironismo capitalista en sus diferentes versiones, ante su pregunta que hoy constantemente la hace repetir “a boca de ganzo” “¿Cuál otro sistema hay o es posible?” Cuando el capitalismo se encarga sistemáticamente de exterminar sistemas de producción-reproducción y desarrollo-proyección de la vida, como a su vez se ocupa de impedir que coagulen, emerjan y rebroten no un sistema, sino múltiples alternativas que no tienen absolutamente nada que ver con el dominio de unos sobre otros, permanente trinchera antropológica, belicosa y artificial en la que se posiciona para justificar cada uno de sus actos colonizadores o aculturadores.

E) La ética devenida en política no reproduce, según pretende el autor, la dialéctica de exclusión-inclusión, sino que estructuralmente y sistemáticamente pretende construir “una casa ampliada y no (...) una casa con un nuevo inquilino en

la Facultad de Filosofía y Humanidades en setiembre de 2006.

³¹² *Op. cit.* pp. 206-207.

el mismo espacio”³¹³. El actual cuerpo del derecho asentado en el sistema del capital o de ‘lo mismo’ se **resiste** a incorporar los nuevos derechos, a reivindicar y factibilizar el eterno derecho a la vida y la dignidad de todos, y actualmente multiplicado en la negatividad, no sólo de la viuda, el huérfano y el esclavo, además de todos ellos los de la **mujer entera**, de las distintas culturas como la de los aborígenes, afroamericanos por ejemplo, por otro lado los “marginales sociales”, la de los niños de la calle, la de los ancianos, etc...”los mantiene en la exclusión, en la violenta exclusión”³¹⁴. Sencilla y complejamente se trata por hoy y mañana de “un nuevo sistema en donde ahora tengan lugar los excluidos”³¹⁵.

“A menos que se construya
no habrá espacio dentro
de una casa;
a menos que los ojos vean
la mente no podrá decidir
las formas;
sin un camino
no hay modo de llegar
a otro lado;
Oh Ramanatha,
¿cómo sabrán los hombres
que es así?”³¹⁶.

³¹³ *Cf. op. cit.* p. 206.

³¹⁴ *Op. cit.* p. 205.

³¹⁵ *Op. cit.* p. 206.

³¹⁶ Devara Dasimayya en Antología: *Cantos a Siva*. Edit. NEED, Buenos Aires 1999, p. 72.

COROLARIO FINAL

A) El autor ha declarado, con total conciencia, el espíritu que lo ha alentado dentro del movimiento de la Filosofía de la Liberación:

Como yo mismo expuse en una universidad europea a comienzos de 1972, lo que pretendemos es, justamente, una *filosofía bárbara*, una filosofía que surja desde el *no-ser* dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, posmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera edad *antropo-lógica*: hemos dejado atrás la *fisio-logía* griega, la *teo-logía* medieval, la *logo-logía* moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas³¹⁷.

A la luz de las nuevas determinaciones del autor, que nosotros hemos trabajado con intensa dedicación, concluimos en que la filosofía bárbara a la que se refiere sería ahora la ética-política arquitectónica no dominadora, sino de base inclusora que surge desde la diversidad de principios como posibilidad de una situacionalidad emergente, propia, única. Sería una auténtica filosofía de la diversidad. Se trataría de una nueva filosofía que no sería posmoderna, sino que el autor, retractándose de este término, la definirá como **Transmoderna**, comprometida desde el presente a la construcción de un nuevo futuro inclusivista, factible desde el otro como otro. No abordamos la "*fisio-logía*" griega ni la "*teo-logía*" medieval³¹⁸, sí sugerimos en cambio que más que "*logo-logía*", lo mo-

derno es *cogito-logía*, *cogito-nomía* o *cogito-centrismo* hegemónico; y que con la propuesta del filósofo argentino se conformaría con la ayuda de Karl Marx y Emmanuel Lévinas, más que un nuevo *logos* como gusta decir el autor, un nuevo *cogito*, un *cogito* no céntrico ni egótico, sino un *cogito* que tiene por contenido el horizonte mundial de la diversidad planetaria con intención fáctica de inclusión. Pensamos que sería el primer *cogito* arquitectónico "multifundamentado" que pretende simetrizar factiblemente las relaciones de persona a persona, de clase a clase, de nación a nación, de cultura a cultura, de etnia a etnia etc., en el marco de una **justicia crítica**, actualizable, digna y con pleno derecho a la vida para cada ser, para todos los seres.

B) La propuesta arquitectónica pretende esencialmente suturar, bajo la influencia de los estudios antropológicos e históricos, todo tipo de etnocentrismo desde el subjetivo al cultural o "*ethos-lógico*". Posibilita que ningún sujeto hegemonee o totalice cualquier principio necesario pero no suficiente, sino que por el contrario, la diversidad de principios, a través de la propuesta ética, se hace patrimonio común de la humanidad para un sentido de **bien común** universal analógico o "*ana-cogito-lógico*", por ello afirma el horizonte mundial por sobre el particular con sentido preventivo para que ningún particular recaiga en la raíz del etnocentrismo de afirmarse meramente así mismo y comenzar en algún momento a cerrarse en un nosotros y excluir a los otros, al **vosotros**. De esta forma, los **nosotros** como los **vosotros** se integran en un horizonte mundial "*ana-cogito-lógico*" que los conforma equivalentemente. La resolución de todo tipo de etnocentrismo es una magna tarea y pensamos que el filósofo argentino, que aquí nos ha ocupado desde esta propuesta particular-univer-

miscuirnos con sus estudios sobre lo heleno y lo "medieval" ya que nuestras diferencias y distinciones con respecto al autor son muy extensas y requerirían un tratamiento aparte que excedería el marco de esta investigación.

³¹⁷ Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ed. Sígueme, Salamanca 1974, p. 195.

³¹⁸ Hemos preferido, como queda establecido desde el comienzo, no in-

sal, ha dado importantes pasos, como ninguna filosofía eurocéntrica lo ha logrado. Las “diferentes” filosofías eurocéntricas a lo largo de la historia sólo han sido el desenvolvimiento de la justificación de diferentes etnocentrismos.

C) Con la participación simétrica del otro, del afectado, se revierte el etnocentrismo más nefasto, que se materializó en su mayor extremo epocal en el eurocentrismo colonizador-neocolonizador.

D) También pretendemos dejar constancia, de manera crítica, como lo hemos realizado desde el principio, acerca de la positividad que el autor no tiene en cuenta, y que se encuentra en la mixturización de elementos de las diversas tradiciones etnoculturales que habitan los territorios periféricos, como hemos señalado, por encontrarse, el filósofo, demasiado polarizado en la crítica eurocéntrica desde elementos de tradición europea y de la determinación de la negatividad epocal desde los mismos elementos, que aunque necesarios no son suficientes para la **nueva construcción**. Desde la positividad mestiza de elementos intra e interculturales existentes, es posible rescatar elementos originales y mixturados que viabilizan aún más la **construcción** de lo nuevo, de la nueva época como tal, ya que el **otro como otro** emerge en su plenitud y por tal motivo se ubica más allá de la transición de lo moderno-posmoderno hacia lo no moderno-posmoderno, hacia lo equivalente ética y epocalmente.

E) El autor ha afirmado, y con creces, que el principio universal cambia de sujeto cuando la mayoría de un pueblo está oprimido y, nosotros agregamos, que incluso así haya un solo oprimido. En caso hipotético, ese oprimido tiene a favor lo que no tiene ni siquiera una cultura opulenta entera, que es el reclamo universal del desarrollo de la vida particular, que si su cultura es comunidad y no mera sociedad, suturará las heridas de las decisiones que ha tomado y que ha afectado a un individuo, grupo, nación u otra cultura.

F) Esta propuesta revierte incluso el etnocentrismo, como señala Magrassi, Frigerio y Maya³¹⁹, de las mayorías sobre las minorías. Este etnocentrismo ha servido de perfecta justificación para oprimir a los aborígenes, a los afroamericanos, a algunos sectores cristianos mestizados, a las mujeres, a los inmigrantes, a los ancianos, y a los que no se debería tocar absoluta y eternamente, a los niños. Así haya un solo oprimido representa la mayor universalidad de todas, porque a su vez encarna el mayor derecho de todos que es el derecho fáctico a vivir, y a vivir plena y dignamente en comunidad. Así haya un solo niño en la calle, no se debe descansar, como dice Armando Tejada Gómez en su poema *Hay un niño en la calle*: “a esta hora exactamente hay un niño en la calle (...) no dormir esta noche si hay un niño en la calle”, que como poema sobre verdades, desde una propuesta como la que hemos desarrollado, se pretende que sea efectivamente circunstancial y como poema preventivo que sea inmortal para que no vuelva acontecer. Resulta, por último, que desde el comienzo del Sistema-Mundo, desde la euro-colonización, jamás fue la minoría la oprimida, sino la masa colosal de la diversidad cultural, como así también la naturaleza en su biodiversidad.

“Como Hijitos de la cuna
 andarán por ay sin madre.
 Ya se quedaron sin padre
 y así la suerte los deja,
 sin nadie que los proteja
 y sin perro que les ladre”

“El trabajar es la ley,
 porque es preciso alquirit;
 no se espongan a sufrir
 una triste situación:
 sangra mucho el corazón

³¹⁹ Véase Magrassi, G. E.; Frigerio, A.; Maya, M. B.: *Cultura y Civilización desde América Latina*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires 1986, p. 76.

del que tiene que pedir”³²⁰.

G) La Ética propuesta por el filósofo argentino se afirma como una ética cotidiana, como una ética de la vida, como una ética, **según la hemos reactualizado**, como de la **corta, media y larga** duración y que, como hemos sugerido críticamente, debiera trabajar más intensamente en relación al tiempo de media duración y, por sobre todo, al de corta duración para lograr una articulación concreta entre las soluciones que promueve con la proyección de instalarlas en el tiempo y el espacio inmediato, que es en donde esta alternativa de nueva casa de **justicia crítica** e inclusiva comenzaría a erigirse, a realizarse o a factibilizarse.

H) No se trata de una ética de la vida en sí misma porque, para el filósofo, la omnitud *realitatis* ni siquiera es toda la realidad, no se trata de una ética de la vida por la vida misma, sino sólo “por aquellos que no pueden vivir”³²¹.

I) “El deber ético de cambiar las cosas para que vivan los que no pueden vivir no se ve, si no se parte de una ética de la vida”³²². Dicho deber no es el meramente moral, sino ético, y en cuanto ético es comunitario, y en cuanto comunitario está relacionado sanguíneamente a su modo comunitario de vida, de realidad, de verdad cotidiana. Al desplazar la tasa de ganancia del centro y al disolverla, y disolviendo la transferencia estructural de valor, no existe el riesgo de la competencia, ni de las meras pasiones puestas mercantilmente en el dilema de la situacionalidad problemática de ‘las mismas’ en *lo mismo*, y en múltiples principios, y no existe, en esta propuesta, la so-

³²⁰ Hernández, José: *Martín Fierro*. Editorial ACME, 1° Edición, Buenos Aires 1962, pp. 50-236.

³²¹ Dussel, E.: “El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida” en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. De autores varios. Editorial Política, Buenos Aires 1999, p. 197.

³²² *Op. cit.* p. 197.

iedad erigida desde las cosificantes relaciones comerciales, sino que existe la comunidad construida desde lo ético, desde lo que humanamente es justo por simétrico y realizable, fuera de la ganancia y dentro de la vida comunal.

J) El propio filósofo se encarga de definir a dicha ética certeramente: “es una ética muy material pero de enormes exigencias espirituales”³²³. Se trata de resolver concreta, factible, certeramente el problema de la asimetría particularmente dramática en la actual época.

K) Cuando el sistema se repliega sobre sí auto-referencialmente, hace vivir al sistema pero mata a los seres humanos y a la naturaleza que lo rodea al modo de un gran mosquito mecánico. El sistema actual es, para el autor, un sistema esencialmente auto-referente, parte de sí mismo, recorre el mundo recaudando y se repliega al **fin** que es el “auto-puesto” por su sí mismo y desde su ‘sí mismo’.

L) “Un sistema es ético si reproduce la vida, no si se reproduce a sí mismo”³²⁴. Un sistema es ético **si y sólo si** factibiliza la dignidad; **si y sólo si** simetriza las relaciones entre las distintas personas. **Un sistema es ético si y sólo si ...reproduce... la vida.**

M) Los seis principios constituyen un sistema inclusivista ético-político. La primera área es el sistema universal que se dirige a todo particular. Posee el principio **primigenio** de la vida, el principio **primordial** de racionalidad democrática que emerge de la **vida** participativa y el principio **prioritario** de factibilidad donde se viabilizan, canalizan, e instrumentalizan los medios de realización en vistas al primer principio articulado simétricamente al segundo principio. Mientras que la segunda área, también la interpretamos como un subsistema particular que se dirige a la realización “*ana-cogito-dialéctico*” del universal. Este subsistema es la comunidad, pero no cual-

³²³ *Op. cit.* p. 204.

³²⁴ *Op. cit.* p. 205..

quier comunidad, sino la comunidad real de las víctimas, como las que existen en una extensa multiplicidad en esta época. Este subsistema también posee una función hipotética preventiva de resolución fáctica prevista de las víctimas que aún no existen pero que pueden llegar a existir. Este subsistema es fundamental ya que informa concreta, verdadera y continuamente al sistema universal, es su luz roja, es el alerta esencial, intrínseco, vivo, permanente a la emergencia de los nuevos derechos de todos los seres marginados. Este subsistema, particular-universal, es fundamental, y conjuntamente con el subsistema universal-particular de la primer área, conforman el sistema de la multifundamentalidad arquitectónica ética-política y económica simétrica.

Un país se gobierna con rectificaciones...³²⁵

³²⁵ Lao-Tzu: *Tao Tê Ching*. Edit. Clásicos Universales, Madrid 1999. Cap. LVII p. 91

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía del autor

Dussel, E.: *Latinoamérica en la historia universal. Investigación del mundo donde se constituyen y evolucionan las weltanschauung*. Curso dictado en Resistencia Chaco 1966.

Dussel, E.: *Lecciones de introducción a la filosofía, de antropología filosófica*. Inédito inconcluso. Mendoza 1968.

Dussel, E.: *América Latina dependencia y liberación*. Editorial Fernando García Cambeiro, Buenos Aires 1972.

Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Editorial Sígueme, Salamanca 1974.

Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la Pedagógica de la liberación*. 6/III, Editorial Edicol. 1º edic. México 1977.

Dussel, E.: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. Centro de reflexión teológica, México 1979.

Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED). Universidad Santo Tomás de Aquino. Bogotá 1979.

Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana una filosofía de la religión antifetichista*. Universidad

Santo Tomás de Aquino. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED), Bogotá 1980.

Dussel, E.: *Historia General de la Iglesia en América Latinoamericana*. Tomo I/1. Introducción General a la Historia de la Iglesia en América Latina. CEHILA, Ediciones Sígueme, Salamanca 1983.

Dussel, E.: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá 1983.

Dussel, E.: *Filosofía de la Producción*. Editorial Nueva América, Bogotá 1984.

Dussel, E.: *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. Editorial Siglo XXI 2ª edición, México 1991.

Dussel, E.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Editorial Siglo XXI, México 1992.

Dussel, E.: *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial Plural, La Paz Bolivia 1994, Conferencias de Frankfurt.

Dussel, E.: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, 1998.

Dussel, E.: *La Ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica e inédita de K.-O. Apel*. UAEM, 1998.

Dussel, E.: *Un proyecto ético y político para América Latina*. Revista *Anthropos* 180, 1998.

Dussel, E.: "El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida" en *Fin del capitalismo global. El nuevo proyecto histórico*. De autores varios. Editorial Política, Bs. As. 1999.

Dussel, E.: *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Editorial Descleé de Brower, Bilbao 2001.

Dussel, E.: "Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*. Año V N° 1/2 - Filosofía de la Liberación. Balance y perspectiva 30 años después. Ediciones del ICALA 2003.

Apel, K.-O.; Dussel, E.: *Ética del Discurso y ética de la liberación*. Editorial Trotta, Madrid 2004.

Dussel, E.: *20 Tesis de Política*. Editorial Siglo XXI, México 2006.

Dussel, E.: *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta, Madrid 2007.

Bibliografía sobre el autor

Albarracín, Delia: "Teoría política crítica y pretensión de justicia". En Michelini, Dorando J.; Wester Jutta H.; Chiappe Armando; Romero Eduardo O. (Eds.): *Desarrollo y equidad*. X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias Río IV, 2 al 4 de Nov. De 2005. Ediciones del ICALA.

Anne Steckner, "Enrique Dussel (1934)", en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.): *Semillas en el Tiempo. El latino-*

americanismo contemporáneo. EDIUNC-REUN, Mendoza 2001.

Bauer, Carlos F.: "Analéctica: un modelo de resistencia hacia una praxis de liberación para el desarrollo humano y la inclusión social". En Michelini, Dorando J.; Wester Jutta H.; Chiappe Armando; Romero Eduardo O. (Eds.): *Desarrollo y equidad. X Jornadas Internacionales Interdisciplinarias* Río IV, 2 al 4 de Nov. De 2005. Ediciones del ICALA.

Beorlegui, Carlos: *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

Díaz Novoa, Gilardo: *Enrique Dussel en la Filosofía Latinoamericana frente a la Filosofía eurocéntrica*. Tesis doctoral, Depto. de Filosofía, lógica y filosofía de la ciencia e historia de la educación. Universidad de Valladolid 2000-2001.

Mendieta, E., *Introducción: Política en la era de la Globalización: crítica de la razón política de E. Dussel*, en Dussel, E.: *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

Moreno Villa, Mariano: *Filosofía de la Liberación y personalismo. Meta-física desde el reverso del ser. A propósito de la filosofía ética de la liberación de Enrique Dussel*. Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía y Lógica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, diciembre de 1993.

Moreno Villa, Mariano: Cronología de Enrique Dussel, en Dussel, E.: Un proyecto ético y político para América Latina. *Revista Anthropos* 180, 1998.

Sánchez Rubio, David: *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*. Editorial Desclée de Brouwer 1999.

Yori, Patricia: *La ética de la liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo. Una lectura desde las bases teóricas y metodológicas de la historia de las ideas latinoamericanas*. Tesis de licenciatura en Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 2001.

Bibliografía complementaria

Ander-Egg, E.: *El Holocausto del Hambre*. Edit. Humanitas, Buenos Aires 1982.

AAVV: *Antología: Cantos a Siva*. Editorial NEED, Buenos Aires 1999.

Bauer, Francisco: *Crítica a la concepción eurocentrista*. Impreso por Q&Q, Córdoba 2002.

Bauer, Francisco: "Acto de conmemoración del 25 de mayo de 1810". Leído en el acto del 25 de mayo de 2006 en el CENMA 70, además de ser material interno del seminario dictado en la Escuela de Historia U.N.C. *Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. 1º cuatrimestre 2006, Trabajo inédito pp. 2-3.

Berberián, E. E.; Raffino, R. A.: *Manual de Arqueología prehistórica*. 1º Edición 1992, editado por Berberian-Raffino, 1º reimpresión 1994 Arg.

Braudel, F.: *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo, en la Época de Felipe II*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1953.

Collingwood, R. G.: *Idea de la Historia*. Editorial Fondo de Cultura Económica, Méjico 1952.

Confucio: *Analectas. Conversaciones con los discípulos*. Editorial NEED, Bs. As. 1999.

Cumings, B.: *El lugar de Corea en el Sol. Una historia moderna*. Edit. Comunicarte, Córdoba Argentina 2004.

Díaz Martínez, M.: *Breve Historia de Mozambique*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba 1984.

EZLN: *Crónicas intergalácticas. Primer encuentro intercontinental por la Humanidad y contra el neoliberalismo*. Chiapas, México 1996.

EZLN: "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial. El neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones", en <http://www.ezln.org/documentos/1997/199708xxx.es.btn>.

Fanon, F.: *Los condenados de la tierra*, Editorial Aquí y Ahora, Montevideo, 1971.

Ferro, Marc: *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*. Colección Popular, Fondo de Cultura Económica, México 1993.

Freire, P.: *La Pedagogía de la Esperanza*. Editorial Siglo XXI, Bs. As. 2005.

Fornet-Betancourt, R.: *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

Galeano, E.: *Las venas abiertas de América Latina*. Edit. Siglo XXI. Edición 48ª, corregida y aumentada. Buenos Aires 1986.

Hegel, G. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Editorial Alianza, Madrid 1997.

Heidegger, M.: *Qué es metafísica*. Ediciones Septimus, versión de X. Zubiri, impreso en Arg. 1956.

Hernández, J.: *Martín Fierro*. Editorial ACME, Buenos Aires 1962.

Husserl, E.: *La filosofía como ciencia estricta*. Cap. La filosofía en la crisis de la humanidad europea. Editorial Nova 1969.

Jauretche, A.: *Los profetas del odio y la yapa. La colonización pedagógica*. Editorial Peña Lillo Editor, 10ª edición Buenos Aires 1985.

Kant, I.: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Editorial Alianza 1995.

Kusch, R.: *América profunda*. Editorial Bonum, Buenos Aires 3, 1986.

Laënnec Hurbon: *Los misterios del vudú*. Coedición de Ediciones B Argentina y S. A. Gallimard Barcelona. Impreso en Trieste Italia, 1ª edición 1998.

Lao-Tse: *El libro del sendero y de la línea recta*. Editorial Kier, Buenos Aires 1955.

Lao-Tzu: *Tao Tê Ching*. Editorial Clásicos Universales, Madrid 1999.

Leclercq, Gerard: *Antropología y colonialismo*. Editorial Alberto Corazón, Comunicación serie B, n° 28, España 1972.

Magrassi, G. E.; Frigerio, A.; Maya, M. B.: *Cultura y Civilización desde América Latina*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires 1986.

Marx, Carlos; Engels, Federico: *Obras escogidas*. Editorial Cartago, Buenos Aires 1957.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Materiales para la historia de América Latina*. Ediciones Pasado y Presente. Córdoba. Argentina 1972.

Marx, C.: *El Capital*. Editorial Cartago, Tomo I, Buenos Aires 1973.

Marx, Karl: *La Ideología Alemana*. En Karl Marx: *la cuestión judía y otros textos*. Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Editorial Planeta-Agostini, España 1994.

McLuhan M., Fiore Q.: *El medio es el mensaje*. Editorial Paidós, 1997.

Nkrumah, K.: *Neocolonialismo. La última etapa del imperialismo*. Editorial Siglo XXI. México. 1966.

Novack, G.: *La ley de desarrollo desigual y combinado de la sociedad*. En "clásicos del marxismo revolucionario", en CD-ROM, Editorial Klement, Arg. 2003.

Peters, Arno: "El principio de equivalencia como base de la economía global". En, *Fin del Capitalismo Global. El nuevo proyecto histórico*. Editorial Colección Política. Buenos Aires 1999.

Picotti, Dina V.: *La presencia africana en nuestra identidad*. Ediciones del Sol, Buenos Aires 1998.

Prabhupada, B. Swami: *Viaje hacia el Autoconocimiento*. Editorial Antártica Quebecor S.A. Santiago de Chile 1998.

Ribeiro, D.: *Configuraciones histórico culturales americanas*. Editorial Arca-calicanto. Montevideo 1972.

Roig, A. A.: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México 1981.

Sartre, J.P.: *Colonialismo y neocolonialismo. Situations V*. Editorial Losada, segunda edición, Buenos Aires, 1968.

Scannone, J. C.: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

Torcuato Di Tella; Paz Fajardo; Susana Gamba y Hugo Chumbita: *Diccionario de Ciencias Sociales y Política*. Editorial Puntosur, Buenos Aires 1989

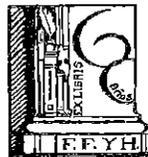
Wallerstein, I.: *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía mundo europea, 1600-1750*. Editorial Siglo XXI. México, 1984.

Yupanqui Atahualpa: *El Payador Perseguido*. Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires 1978.

Zižek, S.: notas del seminario-conferencia en el Auditorio del Rectorado de la Facultad de Filosofía y Humanidades, setiembre de 2006.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
PRIMERA PARTE	
A) Punto de partida. Desmitificación, afirmación del nosotros y vosotros	21
B) Crítica a la modernidad como totalidad subjetiva desde la metafísica de la alteridad	46
C) Lévinas o el "otro" para una exterioridad	52
D) Hacia una analogía arquitectónica	56
a) Re-ordenamiento filosófico analógico	57
b) Analéctica	63
b.a) Metodología	65
b.b) Palabra	66
b.c) Voz- <i>ética</i>	69
b.d) Aportes temáticos y conceptuales para el método analéctico	72
E) Deconstrucción del sistema hegemónico	77
a) Neocolonialismo	77
b) Sistema-Mundo	80
c) El masaje en la Aldea Global	84
F) <i>Ethos</i> para la liberación	87
G) La <i>ética</i> como analogía arquitectónica de la liberación	94
H) La arquitectónica de la Ética: la multifundamentación ética-simétrica para las instituciones futuras o la utopía factible	96



a) Construcción del Bien o de la Eticidad: los principios y la compleja articulación	97
a.a) Principio material universal	97
a.b) Principio formal-moral-universal	99
a.c) Principio de factibilidad ética	99
b) Desarrollo de la eticidad o de la Ética crítica	100
b.d) Principio crítico material	100
b.e) Principio moral crítico de la intersubjetividad	102
b.f) Principio-Liberación	103
SEGUNDA PARTE	
A) Hacia un proyecto de liberación cultural	107
B) Camino hacia una política latinoamericana	116
a) Citas sobre consideraciones políticas desde el exilio	118
C) La arqueológica latinoamericana Filosofía de la religión antifetichista	121
D) El giro o viraje marxista. ¡Marx a la vista!	127
a) Algunas referencias textuales sobre Marx	129
a.a) Antes de 1975	129
a.b) Después de 1975	131
b) Marx y la filosofía de la liberación	131
c) Momento analéctico	136
E) Eurocentrismo: ¿un artificio sin límite?	143
F) Acerca de la modernidad: dos paradigmas Retomando el planteo inicial orientado hacia la política crítica	145

G) Más allá de la modernidad	148
H) Hacia una política crítica o la opción por la utopía factible o institución futura	155
I) El momento preparatorio actual	159
J) El <i>Ethos</i> de liberación cultural De la ética arquitectónica <i>hacia</i> la arquitectónica política	162
a) Política fundamental	165
a.a) Principio político material	165
a.b) Principio político formal	177
a.c) Principio político de factibilidad	188
a.d) Momento concluyente I	192
b) Política crítica	194
b.e) Principio político material crítico	196
b.f) Principio político crítico-discursivo	201
b.g) Principio político crítico-estratégico	204
b.h) Momento concluyente II	208
Conclusión	211
Corolario final	228
Bibliografía	235

Este libro fue impreso
en la Facultad de Filosofía y Humanidades
en noviembre de 2008

