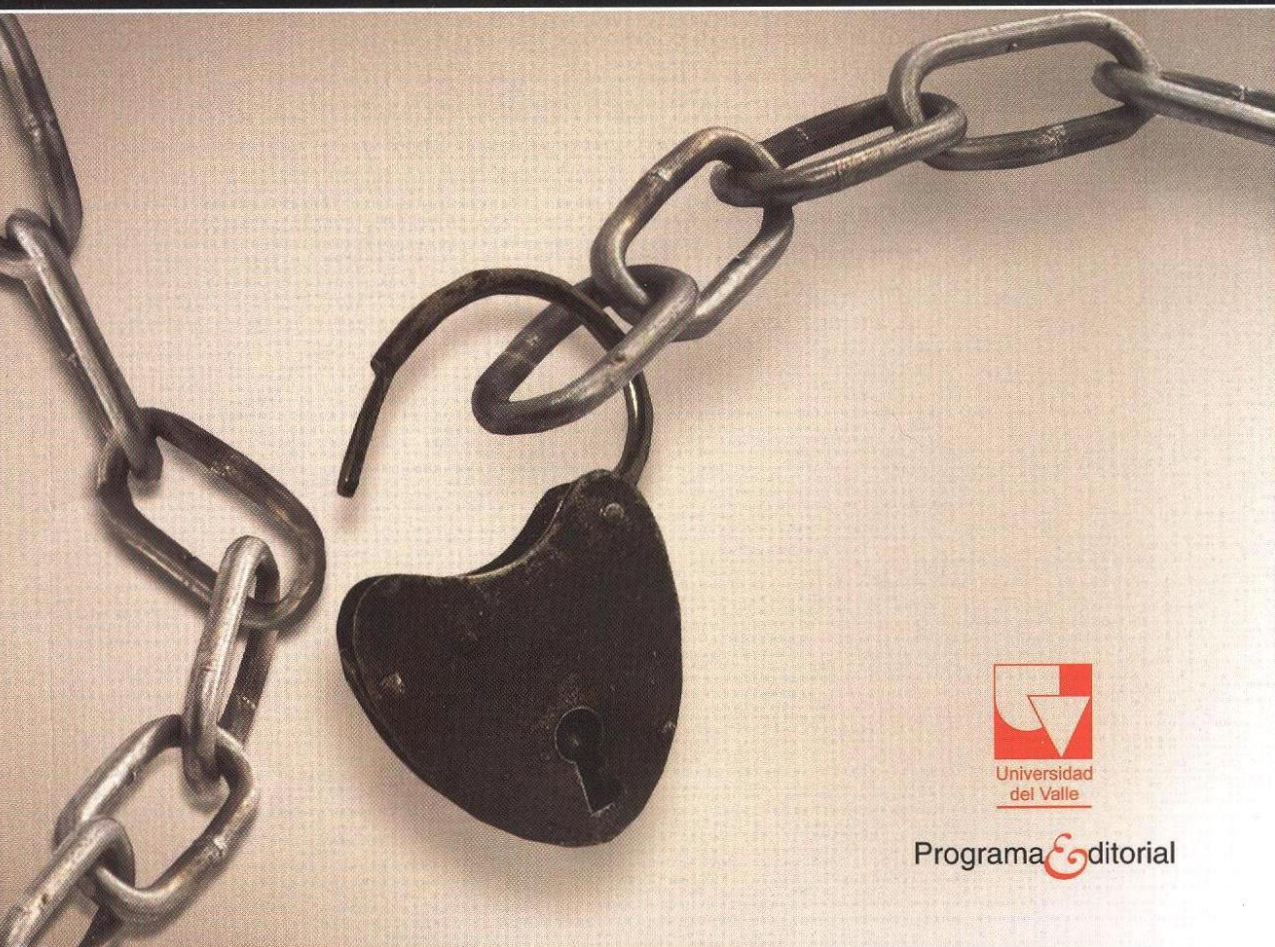
ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

IMPLICACIONES SOCIALES, POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

• Martín Johani Urquijo Angarita •



Universidad del Valle

Programa Editorial

ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

IMPLICACIONES SOCIALES, POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

• Martín Johani Urquijo Angarita •

Colección Artes y Humanidades

Urquijo Angarita, Martín Johani, 1966-
Ética de la liberación implicaciones sociales, políticas y económicas / Martín Johani Urquijo Angarita. -- Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2018.
118 páginas ; 24 cm. -- (Colección Artes y Humanidades - Filosofía)
Incluye índice de contenido
1. Filosofía política 2. Filosofía de la liberación 3. Ética de la liberación 4. Ciudadanía I. Tít. II. Serie
320.01 cd 21 ed.
A1604976

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: Ética de la liberación. Implicaciones sociales, políticas y económicas
Autor: *Martín Johani Urquijo Angarita*
ISBN: 978-958-765-861-3
ISBN-pdf 978-958-765-862-0
Colección: Artes y Humanidades -filosofía
Primera edición

Rector de la Universidad del Valle: Edgar Varela Barrios
Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz
Director del Programa Editorial: Omar J. Díaz Saldaña

© Universidad del Valle
© Martín Johani Urquijo Angarita

Carátula: Diana Lizeth Velásco
Diagramación: Sara Isabel Solarte Espinosa
Corrección de estilo: G&G Editores

Libro publicado con recursos del proyecto de inversión 36205517.

Este libro, salvo las excepciones previstas por la Ley, no puede ser reproducido por ningún medio sin previa autorización escrita por la Universidad del Valle.
El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. Los autores son responsables del respeto a los derechos de autor del material contenido en la publicación (textos, fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, septiembre de 2018.

ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

IMPLICACIONES SOCIALES, POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

Colección Artes y Humanidades

CONTENIDO

Introducción 9

PRIMERA SECCIÓN
ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

La filosofía de la liberación: un análisis genealógico 15
Introducción 15
Origen y sentidos de la Filosofía de la liberación 16
Otros sentidos. 22
Críticas a la Filosofía de la liberación 24
La ética de la liberación 29
Introducción 29
Aspectos constitutivos de la Ética de la liberación 30
El método analéctico. 33
La vida humana como fundamento de la ética. 36
Principio material. 37
Principio formal. 39
Principio de factibilidad. 40
Principios éticos críticos. 41

SEGUNDA SECCIÓN
IMPLICACIONES SOCIALES, POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

La pobreza en clave de liberación y capacidades:
El diálogo Dussel-Sen 49
Introducción 49
La reflexión ética de Sen en torno a la pobreza 50

Capacidades y vida humana como contenidos materiales para la ética..... 54
La pobreza evaluada en clave de capacidades..... 56
La pobreza en términos relativos y absolutos..... 59
Críticas de Dussel a Sen..... 60
Democracia y ciudadanía..... 65
Introducción..... 65
El poder político democrático..... 66
Las prácticas democráticas en Colombia en clave de liberación..... 69
La consolidación de la democracia en Colombia..... 75
El quehacer de la ciudadanía..... 77
Ética económica de la liberación..... 81
Introducción..... 81
El ser humano como viviente comunitario y necesitado..... 83
El campo económico..... 85
El sistema económico no-equivalencial..... 89
Crítica al sistema capitalista..... 91
La injusticia ética del capital..... 92
Principios normativos y críticos de la economía..... 95
La materialidad de la economía..... 97
Lo formal de la economía..... 97
La factibilidad económica..... 98
Hacia un sistema alternativo futuro..... 99
Elementos éticos del consumo..... 103
La pretensión de justicia económica..... 104
Observaciones finales..... 107
La libertad como liberación..... 107
Bibliografía..... 113

INTRODUCCIÓN

Este trabajo filosófico que presento hoy al ámbito académico tiene su origen en la investigación que realicé en mi tesis de doctorado en Ética, en Valencia, España, bajo la dirección de una de las filósofas morales más importantes en el ámbito hispanoamericano: Adela Cortina. En aquel trabajo titulado *El enfoque de las capacidades de Amartya Sen: Alcance y límites* (2007), realicé una fundamentación y expuse las implicaciones en la ética y en la filosofía política contemporánea del enfoque del filósofo y economista Amartya Sen. Allí traté el concepto de la libertad entendida como capacidad; desde esa perspectiva pude realizar una crítica a la Ética de la liberación planteada por el filósofo latinoamericano Enrique Dussel, pero ese diálogo era incipiente y fue muy injusto con Dussel porque no tuve la oportunidad de mostrar su obra de manera más detallada ni pude profundizar de una mejor manera en las críticas que allí se bosquejaban como sí lo hago en este trabajo. En ese sentido este libro recoge algunos aspectos centrales entre la libertad como capacidad y la Ética de la liberación que expliqué en ese entonces, pero se amplían, profundizan y se aportan nuevas críticas y discusiones que no se encontraban, permitiéndome seguir indagando por las implicaciones éticas para el orden social.

Mi interés por Dussel comenzó cuando cursaba mi pregrado en la Licenciatura de Filosofía y Letras; me llamó siempre la atención esa insistencia de Dussel por desarrollar una filosofía latinoamericana, una filosofía con un carácter más propio, sin perder el contexto universal. Así que con este trabajo disipo una inquietud que tuve desde muy joven y que por avatares de la vida no había podido realizar, pues trabajar este tipo de temas en currículos muy

eurocéntricos no es fácil, ya que se cree que en América Latina no hay filosofía o que la filosofía solo es un privilegio de la cultura europea, con algunas excepciones en los Estados Unidos. Pienso que ese es el principal obstáculo epistemológico que hay que superar, y por ese motivo escribí este texto.

El objetivo de esta obra es hacer una interpretación crítica a la teoría Ética de la liberación de Dussel y ver sus implicaciones sociales, políticas y económicas. Para realizar esta tarea parto de las preguntas: ¿Cuál es el espacio en el que surge y qué motivó a generar una indagación ética por el concepto de liberación? ¿En qué consiste la Ética de la liberación y cuáles son sus principios básicos? ¿Cuál es el valor básico que fundamenta el ámbito prescriptivo y crítico de la Ética de la liberación desarrollado por Dussel? ¿Será posible sustentar que la propuesta contenida como Ética de la liberación se constituya en una teoría ética del orden social?, si esto es así, ¿cuáles son sus principales implicaciones en el ámbito social, político y económico que prescriba un orden social bueno?

Presento como hipótesis de trabajo que: 1) La Ética de la liberación en Dussel expresa su Filosofía de la liberación; es decir, la Filosofía de la liberación es eminentemente una indagación ética con implicaciones sociales, políticas y económicas; 2) La Ética de la liberación es una teoría ética del orden social normativa y crítica que prescribe el orden social bueno en la medida que promueve la liberación de las víctimas en aras de una sociedad que busque la producción, reproducción y el desarrollo de una vida humana en un ámbito comunitario; 3) La Ética de la liberación muestra una serie de implicaciones sociales, políticas y económicas que permiten pensar la pobreza, la política democrática participativa comunitaria y la alternativa al orden económico capitalista gracias a una serie de principios que sirven para prescribir un orden social económico que se encuentre al servicio de la vida humana y no que esté dirigida al aumento de la tasa de ganancia; 4) Pero a diferencia de la concepción de Dussel, pienso que la Ética de la liberación debe defender como valor básico una vida humana libre, entendiendo la libertad como liberación; es decir, como la capacidad de autodeterminación y autotransformación de las víctimas. Esta nueva interpretación permite ver de una mejor manera a la Ética de la liberación como una teoría ética normativa y crítica del orden social, político y económico.

Este libro consta de dos secciones y cinco capítulos. En el primer capítulo de la primera sección se analiza la génesis de lo que se ha llamado la Filosofía de la liberación latinoamericana, para mostrar qué motivó un pensar sobre la liberación; asimismo se mostrarán la distintas corrientes que subyacen en la Filosofía de la liberación así como las críticas más sobresalientes a este movimiento filosófico. Este capítulo realmente es un preámbulo para entrar

de una mejor manera a tratar el tema central del libro. En el segundo capítulo se exponen las tesis fundamentales de la Ética de la liberación de Dussel y la manera como se constituye en una propuesta normativa y crítica, sin dejar de señalar el método de su concepción ética, pues es este el que permite elaborar el elemento crítico en su propuesta ética. En la segunda sección se analizan las principales implicaciones sociales, políticas y económicas de la Ética de la liberación. Allí se desarrollan tres capítulos, el tercero de los cuales aborda el problema de la pobreza en clave de liberación y capacidad en un diálogo que establezco entre Dussel y Sen, donde se sustenta que tanto el enfoque de la liberación como el de la capacidad parten de las víctimas para desde allí pensar el orden social; es decir, se parte del reconocimiento de la injusticia para pensar la justicia a la hora de analizar la pobreza éticamente. En el cuarto capítulo se revisan los conceptos de democracia y ciudadanía desde la Filosofía política de la liberación, que es una aplicación de algunas de las categorías expresadas en la Política de la liberación, para centrarse en una reflexión sobre la democracia en Colombia. El quinto y último capítulo es un análisis ético a la economía política capitalista, donde se aprecia con claridad la aplicación de los principios de la Ética de la liberación al campo económico, y se resalta la crítica al sistema capitalista gracias a los aportes de Marx, para terminar mostrando el aporte de los principios que se elaboran desde la Ética de la liberación para elegir un modelo alterno al sistema económico capitalista.

Este trabajo es fruto de un año sabático con el que he contado gracias a la Universidad del Valle; sin disponer de este tiempo hubiera sido imposible realizar esta tarea. Asimismo agradezco al Departamento de Filosofía por su apoyo, a los estudiantes de pregrado y de maestría con quienes en los diferentes cursos y seminarios que impartí sobre esta temática pude aclarar conceptos fundamentales de la Ética y la Política de la liberación. Un reconocimiento muy especial a los estudiantes a los que les he dirigido trabajos de grado por permitirme acompañarlos en esta labor titánica de explorar la búsqueda de un pensamiento filosófico que responda de una mejor manera a las distintas problemáticas en que se configura nuestra realidad. Al profesor Enrique Dussel, quien muy amablemente me recibió en México y me dejó conocer de una manera más cercana su trayectoria filosófica y las dificultades que ha tenido que enfrentar durante tantos años por atreverse a pensar desde y para América Latina. A mi sobrino Diego, que me acogió en su hogar en México; gracias por su cariño y amistad.

PRIMERA SECCIÓN

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: UN ANÁLISIS GENEALÓGICO

Introducción

La tarea de la labor filosófica es el pensar, un pensar críticamente el sentido de la realidad; cuando el pensamiento se ocupa del sentido de la realidad de manera contextualizada y situada, surgen niveles de reflexión como el de la Filosofía latinoamericana, que se entiende como el ejercicio del pensar desde los problemas propios de un contexto sociocultural. Ahora bien, uno de los aportes principales de la Filosofía latinoamericana a la historia de la Filosofía universal es la configuración de una Filosofía de la liberación, que tiene como objetivo pensar la dominación de la realidad social, histórica, cultural, económica y política de América Latina, para reorientarla hacia un proceso de liberación. En este sentido la Filosofía de la liberación es el primer movimiento filosófico que hace una descolonización epistemológica de la filosofía misma, situada desde la periferia, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento europeo y norteamericano situado en el centro del sistema-mundo. De esta manera, esta inquietud filosófica toma como tema la «liberación» para establecer una praxis crítica que desvele las ideologías de dominación de las distintas sociedades latinoamericanas. Entonces, ¿cuál es el origen de la Filosofía de la liberación? ¿Existe la Filosofía de la liberación o más bien «Filosofías de la liberación»? ¿Cuáles han sido las principales tendencias de la Filosofía de la liberación que se han presentado y cuáles las principales críticas a este movimiento filosófico?

Origen y sentidos de la Filosofía de la liberación

Los antecedentes inmediatos de la Filosofía de la liberación se pueden ubicar en los años cuarenta del siglo pasado, cuando un grupo de filósofos como Arturo Ardao, en Uruguay; Francisco Romero, en Argentina; Leopoldo Zea, en México; y Salazar Bondy[1], en Perú, entre otros, reiniciaron el debate sobre la problemática de la filosofía en América Latina, como había acontecido en el siglo XIX con Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo XX con Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros, quienes levantaron una interpretación sobre la historia y la identidad de América Latina. Estos filósofos de mediados del siglo XX tuvieron como marco teórico para nutrir su discusión a filósofos como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset y Sartre. Para este grupo de filósofos latinoamericanos pensar desde América Latina obligaba a reconocer problemas de dependencia y opresión, por eso el único pensar posible era un pensar liberador.

Existen en la historia de América Latina algunos aspectos que van a propiciar el inicio de una Filosofía de la liberación, entre ellos están la Revolución Cubana de 1959 y el surgimiento en varios lugares de movimientos sociales y políticos de liberación. Por otra parte, la recepción de las transformaciones estructurales de la Iglesia Católica que marcan todo un derrotero en la práctica misma de la evangelización de un sector de la iglesia en América Latina que va a configurar lo que se conocerá como Teología de la liberación[2].

1 Si se siguen los planteamientos del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, la Filosofía de la liberación consta de tres dimensiones: 1) una dimensión *crítica,* que consiste en lograr la máxima conciencia sobre lo que está produciendo la situación de dominación y que requiere liberación. Para la realización de esta crítica de concientización se deben usar unos análisis que revelen verdaderamente la situación en la cual se vive. Esto lleva a pensar críticamente la historia social; 2) La dimensión de *replanteamiento,* que no es otra cosa que volver a plantearse los problemas de la filosofía, pero ahora desde una óptica de liberación; 3) La dimensión de *reconstrucción,* que viene a ser el resultado de la dimensión anterior en el que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías, vinculado con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que se arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y que traduzca sus necesidades y metas y sirva como medio para tomar conciencia del subdesarrollo y la dominación que tipifican esta condición histórica.

2 Al respecto Scannone comenta lo siguiente: "[...] muchos cristianos latinoamericanos recibieron en esa atmósfera el impacto del Concilio Vaticano II (1962-1965), de su apertura al diálogo con el mundo moderno, su aplicación teológica del método «ver, juzgar, actuar» referido a las realidades sociohistóricas y el énfasis puesto por algunos padres conciliares en la Iglesia de los pobres. Todo ello enfocado hacia América Latina agudizó la percepción de los cristianos para discernir a la luz de la comprensión evangélica del hombre tanto las situaciones de injusticia y dependencia como los gérmenes de su superación liberadora [...] Así es como se preparó el camino no solo para el

Por otra parte, el surgimiento de una sociología latinoamericana que para esos años había planteado la teoría de la dependencia, que buscaba nuevas respuestas explicativas al subdesarrollo del subcontinente. Este subdesarrollo era visto no tanto como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como un efecto del mismo, es decir, como un capitalismo periférico y estructuralmente dependiente. Se cuestionó así el programa *Alianza para el Progreso* que implementó Estados Unidos con el objetivo de conceder préstamos a Latinoamérica para ayudarle a salir de su atraso económico. El resultado fue un endeudamiento progresivo y un mayor subdesarrollo. Se mostró que a mayor inversión del capital extranjero del centro, en la periferia se producía un efecto perverso: por una parte, una mayor acumulación de dinero en los países del Primer Mundo, y, por otra, una mayor dependencia, endeudamiento y pobreza en los países del Tercer Mundo. La tesis que defendieron los teóricos de la dependencia es que el subdesarrollo no es natural, sino consecuencia lógica de la dependencia colonial y resultado del orden internacional[3].

La Filosofía de la liberación surgió cuando (a finales de los años sesenta y principios de los setenta) varios filósofos —entre ellos Enrique Dussel, Oswaldo Ardiles, Juan Scannone, entre otros— se plantearon una «Filosofía de la liberación latinoamericana». En una de las primeras obras, publicada en conjunto por filósofos de la liberación, titulada *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973), se sostiene que es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes, pretendiendo pensar desde la exterioridad del Otro para buscar su liberación.

---

surgimiento de la Teología de la liberación, inmediatamente antes y después de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1969), sino también para la elaboración —en y para esa Conferencia o bajo su influjo— de categorías como «liberación integral», «estructuras de pecado» y «violencia institucionalizada». Aún más, Medellín hizo una opción preferencial y solidaria por los pobres de América Latina.

En relación con esa opción la Teología de la liberación se autocomprendió como «reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra» de Dios (cf. Gutiérrez, 1972, p. 38), es decir, como acto segundo, reflexivo, crítico y teórico (teológico) desde, sobre y para la praxis liberadora que nace de la opción preferencial por los pobres, opción evangélica y ética, pero también histórica y social, mediada por una comprensión estructural de las causas de su pobreza, según las interpretan las ciencias sociales. Estimo que tanto Medellín como la Teología de la liberación son los primeros testimonios de un aporte original que el cristianismo latinoamericano iba a dar a la problemática filosófica en general y, en particular, de la religión, aporte que se puede condensar en la palabra liberación»" (Scannone, 1993, p. 94).

3 Obras para resaltar de este paradigma económico son las de Andre Gunder Frank: *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (1967) y *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología* (1971). Otros autores que sobresalen en esta crítica al planteamiento de la teoría desarrollista son: Theothonio Dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado y Aníbal Quijano, entre otros.

Lo que motivó este quehacer por la filosofía fue la situación de dependencia e injusticia que han sufrido los distintos países de América Latina, como también la convicción de que para superarla era necesario (aunque no suficiente) el aporte de una filosofía liberadora.

Si se tiene en cuenta el clima de movimientos sociales y políticos de liberación de los años sesenta del siglo pasado, el surgimiento de la Teología de la liberación, la teoría de la dependencia, en pedagogía las obras de Paulo Freire, que instaura una educación como práctica para la libertad desde una pedagogía del oprimido, la elaboración de obras como *Las venas abiertas de América Latina* (1971) de Galeano, es el espacio para que surja un pensamiento contra la dominación. En la sociología la obra *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (1970) de Orlando Fals Borda, quien se pregunta ¿es posible una sociología de la liberación?, propone una ciencia nueva, subversiva y rebelde comprometida con la construcción social, autónoma frente aquello que se ha aprendido en otras latitudes que es lo que predomina en las prácticas científicas, determinando los temas, los conceptos y las técnicas investigativas. De esta manera propone una sociología de la liberación donde se utiliza el método científico para describir, analizar y aplicar el conocimiento para transformar la sociedad, cuestionando las estructuras de poder y de clases que condicionan esa transformación. Esta nueva sociología pone en marcha todas las medidas conducentes a asegurar una satisfacción más amplia y real del pueblo, en la medida en que la misión de la ciencia en una sociedad como la nuestra consiste en participar directamente en el proceso de remplazarla por otra mejor, definiéndola y llevándola a su realización. De ahí que vea la necesidad de formar a los futuros científicos sociales con una mentalidad más crítica y liberadora:

> Un objetivo lógico de adiestramiento en ciencia social en estos países sería ayudar a los estudiantes a alcanzar una nueva dimensión de la objetividad científica: aquella derivada del estudio de las situaciones reales de conflicto y desajuste presentes en la sociedad, y de su participación activa en tales situaciones para buscar la liberación de esa misma sociedad. Esto es, estudio y acción combinados para trabajar contra la condición de dependencia y explotación que nos ha caracterizado, con todas sus consecuencias degradantes y opresivas expresadas en la cultura de la imitación y de la pobreza y en la falta de participación social y económica de nuestro pueblo. (Fals Borda, 1970, p. 25)

El llamado del sociólogo colombiano es que la ciencia social desarrollada en América Latina debe incluir la investigación autónoma e independiente de los hechos sociales, estimulando un pensamiento creador y la originali-

dad para realizar una liberación de todo tipo de tutelas; ello con el objetivo de disminuir el servilismo y el colonialismo intelectual en el que se vive en el ámbito académico e investigativo en Latinoamérica. Sin lugar a dudas esta propuesta de Fals Borda abrió los derroteros epistemológicos para pensar una ciencia social crítica así como iniciar todo lo que hoy se conoce como pensamiento decolonial.

Todos estos aspectos posibilitaron un ambiente propicio para que se diera el movimiento denominado «Filosofía de la liberación», que tuvo como trasfondo la polémica filosófica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en torno a la obra de Salazar Bondy ¿Existe una filosofía en nuestra América? (1968), a la que responde Zea con su obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Salazar Bondy resalta que la filosofía elaborada en el continente es inauténtica, hecha en situación de dependencia y colonialismo mental. Zea sostiene desde sus estudios sobre la filosofía y la cultura latinoamericana[4] que la filosofía en América no solo es posible sino que lo ha sido o lo es, independiente de la forma que la misma haya tomado, independiente de su autenticidad o inautenticidad. Su propuesta es desarrollar no solo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino una filosofía sin más, del hombre y para el hombre, en donde quiera que este se encuentre (Zea, 1969, p. 119). Sin embargo, la Filosofía de la liberación se hizo explícita en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina, en 1971, con la ponencia de Enrique Dussel "Metafísica del sujeto y liberación", donde expone la necesidad de descubrir la dialéctica del sujeto como dominador-dominado, donde la praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en el proceso mismo liberador gracias a la función que debe jugar la filosofía latinoamericana como una filosofía crítico-liberadora (Dussel, 1994, p. 319)[5]. Asimismo en este Con-

4 Para profundizar en esa discusión, véase: Salazar Bondy, 1968; Zea, 1969.

5 Zea, Salazar y Dussel tienen un punto de encuentro ya que admiten que la filosofía académica o normalizada, que es la filosofía que se expone en la comunidad filosófica latinoamericana que no es otra que la filosofía europea y norteamericana hegemónica, no es auténtica sino imitativa y eurocéntrica. Estos tres filósofos latinoamericanos admiten que una filosofía que quiera alcanzar un mayor grado de autenticidad debe partir de una realidad concreta o particular y debe elevarse a la universalidad cuando es rigurosa filosofía. Dussel aclara la anterior afirmación cuando sostiene: De manera que toda filosofía (la de Aristóteles partió de una realidad políticamente esclavista, y la de Hegel histórico-mundialmente como germanocéntrica, burguesa, etc.) parte de lo concreto, y se eleva a la universalidad (las lógicas de Aristóteles y de Hegel son buenos ejemplos). Toda filosofía es originariamente particular (y por ello merecen estrictamente el nombre de griega, romana, musulmana, medieval, germana, anglosajona, y hasta norteamericana con el pragmatismo desde Peirce), como punto de partida, y al mismo tiempo son «filosofía sin más», como punto de llegada —ya que pueden aprender/enseñar algo «universal» de/a todas las demás—. Aquí no está la discusión. El problema se sitúa en otra parte: Zea piensa que la «Filosofía latinoamericana» basta; Salazar propugna una nueva filosofía más vigorosa, rigurosa, que ilumine la cuestión de la «negatividad», y más articulada a la praxis en la cuestión de la «transformación» social. Para ello

greso se constituyó el grupo originario con Enrique Dussel, Oswaldo Ardiles, Juan C. Scannone[6], Horacio Cerutti y otros. Se planteó así una Filosofía de la liberación latinoamericana, que tuvo como acta de fundación los inicios de los años setenta, constituyéndose como el primer movimiento filosófico que inicia la descolonización epistémica en el ámbito del pensamiento filosófico, con cuatro rasgos básicos señalados por Cerutti: 1) hacer una filosofía latinoamericana con validez universal; 2) destruir la situación de dependencia, enfrentando también la filosofía academicista que pretende justificarla; 3) explicar críticamente las necesidades de las grandes mayorías explotadas: el pueblo pobre y oprimido; y 4) estos pobres aparecían como los portadores de la novedad histórica, la cual debía ser pensada e impulsada también por una Filosofía de la liberación (Cerutti, 2011, p. 86).

Cada uno de estos pensadores y algunos otros que se van agregando posteriormente como Marquínez Argote, Ignacio Ellacuría, Franz Hinkelammert, entre muchos otros, desarrollan distintas tendencias de lo que se puede entender por Filosofía de la liberación, de tal forma que la Filosofía

hay que asumir de manera decidida las ciencias sociales, la economía política de la dependencia (hoy diríamos el horizonte del «sistema-mundo») (Dussel, 2007, p. 61).

6 Scannone comenta así las características y la fundación de este movimiento: "Ya en enero de 1971 surgió dicho planteamiento con ocasión de la reunión de un grupo de profesores cristianos jóvenes de filosofía con E. Dussel y J. C. Scannone en Calamuchita (Córdoba, Argentina), en la que se discutieron la cuestión de una filosofía latinoamericana, el cuestionamiento a esta, hecho por Salazar Bondy, y las eventuales contribuciones de Heidegger y Levinas a la misma. Luego, en junio y agosto del mismo año, con ocasión del II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba) y de las II Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología (San Miguel, Buenos Aires) sus ideas se conectaron con las de otros filósofos preocupados por la misma cuestión. Así se formó un grupo que fue creciendo, y se reunía dos veces por año: entre sí en Calamuchita, y con otros filósofos de distintas regiones de Argentina y de otros países de América Latina, así como con investigadores de otras disciplinas (teología, ciencias humanas y sociales, etc.). Durante las Jornadas de San Miguel, que se publicaban regularmente en la revista *Stromata*, ese ritmo de encuentros se prolongó hasta el golpe militar (1976). Con la primera obra conjunta del grupo, a la que se añadieron trabajos de algunos otros pensadores [...], se publicó *A manera de manifiesto*, un texto que resume varias ideas claves: se trata de un filosofar que no parte del ego (yo pienso, yo conquisto, yo como voluntad de poder) sino desde los pobres y oprimidos y los países dependientes; que pretende pensar desde la exterioridad del Otro, y desde la praxis de liberación, tomando críticamente en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo. Ya desde entonces se tenía conciencia de que era necesario superar una mera dialéctica «dependencia-liberación» (aunque incluyéndola y transformándola) desde lo nuevo y propio de la *alteridad* de los pobres latinoamericanos. Así como en la crítica a la filosofía de la subjetividad se nota el influjo de Heidegger, y en la concepción dialéctica, el de Hegel, Marx y la Escuela de Francfort, la comprensión de la alteridad y la exterioridad (desde la cual se recomprende a aquellos) muestra la impronta de Levinas, pero releída desde la situación histórica latinoamericana. La interpelación del pobre es entendida no solo ética sino también políticamente (a través de una interpretación estructural de la pobreza injusta), de modo que a la alteridad se la considera tanto ética y metafísicamente cuanto en forma histórica, social y cultural. Para ello la filosofía se pone en diálogo con las ciencias de la sociedad, la historia y la cultura" (Scannone, 1993, p. 95).

de la liberación no pretende ser una escuela, sino un movimiento, por ello no es de extrañar que se den distintas tendencias y corrientes a lo largo de los años, por lo que es mejor hablar de «filosofías de la liberación», con enfoques distintos pero no contradictorios.

Se pueden encontrar cuatro corrientes muy marcadas en la Filosofía de la liberación si se sigue el planteamiento de Horacio Cerutti en su obra *La filosofía de la liberación latinoamericana* (1983):

a. *La corriente ontologicista*, que postula que la filosofía latinoamericana solo puede ser auténtica si parte de ignorar en forma voluntaria toda la tradición filosófica mundial, con el fin de hacer visible la especificidad propia de la cultura latinoamericana. Esta corriente encuentra que la dependencia que sufre América Latina es de características "ontológicas", pues el "proyecto de ser" de los latinoamericanos tenía obstáculos muy fuertes que no permitían la construcción de un *logos* auténticamente latinoamericano. Esta posición es asumida por Mario Casalla con su texto *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana* (1974) y Rodolfo Kusch en *El pensamiento indígena y popular en América* (1973).

b. *La corriente analéctica*, por su parte, fue una manifestación del idealismo populista anti historicista, tal como lo presenta Cerutti. Una de las características de mayor originalidad de esta corriente es asumir un momento analéctico que indica el hecho real humano por el que toda persona, todo grupo o pueblo se sitúa más allá del horizonte de la totalidad, es decir, desde la exterioridad del Otro. Este momento es el que permite interpelar por el rostro del pobre. Esta corriente de la Filosofía de la liberación es la que hoy se encuentra con uno de los mayores desarrollos y con la reconceptualización de sus propias tesis a lo largo de los años, constituyéndose en una de las columnas vertebrales de este proyecto filosófico de la liberación. Aquí se ubican pensadores como Osvaldo Ardiles, con su obra *Vigilia y utopía. Problemas de la filosofía contemporánea* (1980); Juan Carlos Scannone, que entre sus muchas obras se destaca *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, tomo I, 2005, donde se recogen actualizados algunos trabajos de metafísica de la liberación del filósofo y teólogo argentino. En esta corriente Cerutti ubica asimismo a Enrique Dussel, quien tiene a su haber un conjunto de obras muy representativas, constituyendo un marco teórico de gran alcance y originalidad.

c. *La posición historicista* de la Filosofía de la liberación, según Cerutti, se preocupó básicamente por los antecedentes históricos del pensamiento latinoamericano, centrando su quehacer en una labor historiográfica desde donde se elabora la pretensión de la Filosofía de la liberación. En este sentido se elabora una filosofía de la historia americana, que es el proyecto de uno de los filósofos más importantes de América Latina: Leopoldo Zea. Otro representante insigne de esta corriente es Arturo Andrés Roig, quien hace un estudio sobre el devenir de la filosofía en nuestras naciones, en la búsqueda de nuestra identidad desde la historia de las ideas, allí se puede ubicar una de sus principales obras: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

d. *La corriente problematizadora*, liderada por Cerruti, se ha caracterizado por cuestionar el propio discurso de la Filosofía de la liberación para saber hasta dónde es posible una Filosofía de la liberación y cuál sería su constitución. De esta manera analiza el problema del lenguaje, el de la ideología y el problema metodológico de la misma Filosofía de la liberación. Esta corriente se concibe como una filosofía que impulsa una ruptura epistemológica en el orden político con respecto al logocentrismo idealista platonizante en su versión burguesa irracionalista y reaccionaria (Cerutti, 2011, p. 98). La posición de Cerutti es rechazar todo punto de partida de originalidades, repudia toda presunción de una filosofía primera, normativa y regidora pretensiosa de saberes. Aboga, en cambio, por una filosofía a posteriori, alimentada de los saberes de las ciencias y disciplinas particulares, impulsando una reflexión crítica de las ideologías. Esta posición intenta problematizar la realidad desde una reflexión sobre el pasado, presente y futuro, teniendo como eje central la conflictividad creciente en la vida social. De esta manera resalta las grandes injusticias estructurales, la explotación de los muchos en beneficio de unos pocos en las sociedades latinoamericanas.

Otros sentidos

A estas cuatro posiciones en la Filosofía de la liberación señaladas por Cerutti habría que agregar en los últimos tiempos la corriente filosófico-teológica de Ignacio Ellacuría y Franz Joseph Hinkelammert. Así como los desarrollos de Raúl Fornet-Betancourt, quien intenta elaborar una posición crítica intercultural de la filosofía latinoamericana. En el caso de Ignacio Ellacuría (1930-1989), quien nació en España y se nacionalizó en El Salvador, fue asesinado por su compromiso radical en defensa de los más

necesitados en la sociedad de El Salvador, realizó un aporte significativo al interior de la Filosofía de la liberación sin ser uno de los miembros fundadores de este movimiento filosófico; asumió que una filosofía auténtica tiene que tener como compromiso la liberación. Ellacuría tiene a su haber una vasta obra, que la elabora en diálogo con el metafísico más importante de nuestra lengua como es Xavier Zubiri (1898-1983), desarrollando una dimensión histórica y política del metafísico vasco. Ellacuría asume que la Filosofía de la liberación debe realizar una tarea descolonizante gracias a su labor de criticidad y fundamentalidad. Por la labor desideologizante de la Filosofía de la liberación vemos cómo la ideología nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia del ser. Su compromiso con la Filosofía de la liberación fue un compromiso con la justicia social que le permitía afirmar que en una sociedad donde la mayoría carece de lo necesario nadie debe tener derecho a lo superfluo. De ahí que indagó por la necesidad de un cambio en el sistema económico que tenga como objetivo primario la satisfacción de las necesidades básicas de las grandes mayorías, aspecto necesario para las grandes mayorías populares. En sus escritos muestra que a aquellas personas que viven en condiciones de pobreza se les vulneran tanto su dignidad como su persona, así como sus libertades básicas, por eso la filosofía debe tener un compromiso con la liberación de estas grandes mayorías. Pero cabe anotar que para Ellacuría la filosofía no desempeña su función liberadora de la misma forma en distintos lugares y tiempos, esto hace que se presenten filosofías distintas con su propia universalidad, pues no hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía; la función liberadora es una labor concreta referida sobre aquello de lo que se quiere liberar, como el modo de llevar a cabo la liberación y la meta de la liberación histórica que se propone en cada situación (Ellacuría, 1994, p. 100).

La Filosofía de la liberación ha recibido otro impuso significativo para realizar una crítica al sistema económico capitalista gracias al pensador Franz Josef Hinkelammert (1931), teólogo y economista alemán que ha elaborado su obra en América Latina desde su compromiso con el desarrollo de un pensamiento crítico al sistema económico capitalista, pues para él, el mercado no puede destruir la vida humana del otro como actualmente ocurre. De ahí que plantee la necesidad de intervenir al mercado para hacer compatible el mercado con la vida humana. Su crítica está centrada en la crítica teológica del capitalismo, contra el neoliberalismo, por constituirse antiutópico y antisocialista.

Hinkelammert hace suya la tesis central de la Teología de la liberación en el sentido de que no hay igualdad real entre los seres humanos si no

hay una opción por los pobres; de esta manera critica el sistema capitalista porque es un sistema destructor de las relaciones humanas por la producción de la pobreza, ya que al producir riqueza produce asimismo más pobreza. Otra dimensión que asume es la responsabilidad por el otro como pobre, ya que para él dejar morir es matar; en este sentido al sistema capitalista que fomenta el individualismo, la acumulación de la riqueza en uno o unos pocos, siempre centrado en el interés individual sin una responsabilidad por el otro, se le juzga como inmoral. Otro de sus referentes conceptuales es Marx. Hinkelammert ve que Marx es el gran pensador del humanismo y de la justicia social en la modernidad, quien promueve un humanismo real pues para el ser humano hay que hacer estructuras sociales que sean compatibles con una vida humana. Este carácter humanista y ético se expresa en una de sus obras maduras escritas junto con Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía* (2009), obra que desenmascara el pensamiento único de nuestro tiempo, la economía de libre mercado ante una crisis sin precedentes en el orden económico, ambiental, alimentario y social. Donde se piensan alternativas a este modelo de desarrollo depredador y suicida. Esta obra da elementos para los esfuerzos de construcción y consolidación de procesos de liberación para América Latina. Sin lugar a dudas los conceptos de Hinkelammert se vinculan profundamente con los actuales de Enrique Dussel, incluso me atrevería a afirmar que esta última obra del pensador alemán es el desarrollo de la economía política de la Ética de la liberación de Dussel, sobre todo de su teoría ética elaborada en su obra Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión (1998), sin desconocer, claro está, que Dussel plantea fecundos avances en su ética económica de la liberación, que se pueden apreciar en el último capítulo de esta investigación. Los vínculos entre ambos autores son evidentes y se han influido mutuamente, eso se puede evidenciar en el "principio de factibilidad" de Dussel, en su Ética de la liberación, que tiene sus orígenes en los desarrollos de Hinkelammert, pues es este quien abre la discusión sobre la factibilidad y el camino hacia una ética material universal (Dussel, 1998, pp. 262-263).

CRÍTICAS A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Para cerrar este apartado se puede encontrar que todas estas tendencias defienden la tesis de la necesidad de la liberación de los excluidos del sistema dominante en el contexto de América Latina y a nivel global. Cada uno de estos sentidos de la Filosofía de la liberación ha ido paulatinamente

evolucionando. Es así como se han presentado tanto críticas a la Filosofía de la liberación o entre sus propios gestores, como críticas externas a la Filosofía de la liberación desde el paradigma intercultural, desde la posmodernidad y la poscolonialidad. En algunos casos la crítica es tan severa que se llega a afirmar que ya no tiene sentido seguir hablando de Filosofía de la liberación, pues la reflexión filosófica en América Latina debe centrarse en otros problemas o nuevos enfoques.

Desde el paradigma de la interculturalidad el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt ha criticado a la Filosofía de la liberación; su crítica se centra en mostrar que el análisis de la cultura desde la que se ha desarrollado la filosofía latinoamericana es desde una cultura mestiza que caracteriza un eje transversal de la identidad de América Latina, o suponiendo que desde allí se hace justicia a toda la complejidad cultural de su contexto (Fornet-Betancourt, 2007, p. 31). Fornet-Betancourt desde la filosofía intercultural ve la necesidad del diálogo filosófico entre culturas y resalta que en América Latina no solamente hay una cultura mestiza sino culturas indígenas y afro. Hay así en América Latina más pluralidad cultural que la que recoge la cultura mestiza. De ahí la necesidad del giro intercultural de la filosofía latinoamericana.

Desde el paradigma de la posmodernidad Santiago Castro-Gómez ha hecho una crítica a los postulados básicos de la Filosofía de la liberación, en una obra importante para la filosofía latinoamericana que lleva por título *Crítica de la razón latinoamericana* (2011). Castro-Gómez, siguiendo a Horacio Cerutti, quien postuló desde finales de la década de los setenta que los discursos liberacionistas se habían esterilizado en su productividad en América Latina, elabora desde las propuestas teóricas posmodernas una serie de críticas para reformular un discurso crítico en América Latina. De esta manera Castro-Gómez ve que los avances de la Filosofía de la liberación desde Dussel convierten a los pobres en una especie de sujeto trascendental a partir del cual la historia de la humanidad adquiere un sentido liberador. Es así que encuentra que Dussel no busca descentralizar al sujeto ilustrado sino remplazarlo por otro sujeto absoluto, "los pobres". En ese sentido, anota Castro-Gómez: "nos parece, por tanto, que la Filosofía de la liberación no es otra cosa que un romanticismo de los pobres, que les quita a estos la posibilidad de hablar por sí mismos" (Castro-Gómez, 2011, p. 39). Con el agravante que lleva a Dussel a desarrollar una posición maniquea entre un poder bueno y uno malo, aquel proveniente "de abajo", del mundo de los pobres, y otro proveniente "de arriba", de los intereses egoístas del imperialismo. Posición que encuentra muy problemática, pues desde los análisis de Foucault sobre el poder se muestra que el poder no

es un atributo vinculado al Estado colonial, a una clase social opresora o a un determinado modo de producción, sino a una relación de fuerzas que atraviesan tanto a dominadores como a dominados. Para Castro-Gómez es muy problemático que Dussel ubique a los pobres en la "exterioridad" de las relaciones modernas de poder, que lo lleva a reproducir un gesto pastoral cristiano, pues la Filosofía de la liberación afirma que la misión de los intelectuales es "articular la voz de aquellos que no tienen voz". De esta manera el filósofo crítico latinoamericano se convierte en una especie de profeta, pues su deber moral es hablar por los pobres, por los humildes, por los que se sienten maltratados por la vida (Castro-Gómez, 2011, p. 39).

Dussel ha respondido a las críticas del filósofo posmoderno Castro-Gómez, muy puntualmente en el "Capítulo XXI. La Filosofía de la liberación, los Subaltern Studies y el pensamiento postcolonial norteamericano" en su obra *Hacia una filosofía política crítica* (2001). Además, pienso que si uno analiza la obra de Dussel se da cuenta de que ha perfeccionado un sistema filosófico en la Filosofía de la liberación que le permite responder a estas críticas y estar a la altura de los actuales debates de la filosofía latinoamericana en diálogo con el contexto de la filosofía universal, y la gran falla que veo en el análisis crítico de Castro-Gómez es que no tiene en cuenta lo planteado por Dussel desde su obra magna Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión (1998) y su desarrollo posterior; en este sentido su crítica es anacrónica. Ahora bien, ¿en qué consiste uno de los desarrollos más fructíferos que ha dado la Filosofía de la liberación expresada en la obra de Enrique Dussel entendida como Ética de la liberación?

Por último, sobre la vigencia de estos primeros postulados de la Filosofía de la liberación se puede sostener que debido a las profundas desigualdades reinantes y a la vigencia de la pobreza en América Latina, aunque las circunstancias han cambiado radicalmente desde los años setenta hasta hoy, una gran mayoría padece no solo la opresión expresada como desigualdad e injusticia social, sino también la exclusión social, política y económica. La situación de dependencia no solo se mantiene, sino que se ha agudizado sobre todo en aspectos referentes al capitalismo global y al avance científico-tecnológico. De esta manera se puede afirmar que la tarea de la Filosofía de la liberación sigue vigente para este contexto, aun hoy, y para muchos otros contextos sociales, políticos y culturales del planeta.

Si se amplía el horizonte de mirada, entonces, la Filosofía de la liberación busca reflexionar desde la situación real del planeta, desde los países pobres, periféricos y subdesarrollados que son la mayoría de la humanidad presente (Dussel, 2001, p. 44). La situación política de estos países se caracteriza por un Estado de derecho insuficiente, por tener condiciones de vida que no

garantizan una vida en libertad para todos sus ciudadanos, donde el sistema democrático es todavía insuficiente para resolver los distintos problemas sociales, políticos y económicos. Con estas características la tarea de la Filosofía de la liberación no solo es pertinente para un contexto específico como es el caso de América Latina, sino que tiene una justificación y aplicación de mayor alcance, y se expresa desde un marco teórico con un gran sentido de originalidad como Ética de la liberación.

LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Introducción

El surgimiento de la Filosofía de la liberación es fruto de un contexto y una situación sociopolítica que la explica y la fundamenta. Esta surge, entonces, como resultado de la conciencia de una situación de opresión que viven las sociedades latinoamericanas, que es propiciada, entre otras cosas, por el capitalismo dependiente y desenmascarado por la teoría de la dependencia (Beorlegui, 2004, p. 672). Evaluando la génesis de este movimiento filosófico considero que el progreso más sólido que ha tenido la Filosofía de la liberación en América Latina se puede encontrar en el pensamiento del filósofo Enrique Dussel y, por esta razón, es por lo que me detendré en su propuesta para mostrar sus desarrollos e implicaciones como un programa de investigación ético-político, en una vasta obra que se compone de más de 59 libros; en este momento se están publicando en Argentina sus obras completas y van en 28 volúmenes. Se está así ante la presencia de una de las obras filosóficas más prolíferas de la filosofía latinoamericana y de la filosofía universal.

Al referirse Enrique Dussel a la Filosofía de la liberación sostiene que esta sí es filosofía latinoamericana, porque no es aristotélica, kantiana, hegeliana, fenomenológica, marxista o latinoamericanista; es decir, que se centra en el estudio de la historia de la filosofía en América Latina sin intentar hacer una filosofía desde América Latina. En este orden de ideas la Filosofía de la liberación es la única filosofía latinoamericana con pretensión de latinoamericana, pero no latinoamericanista, sino universal, ya que piensa todo

de nuevo desde nuestro horizonte. Este es el proyecto de la Filosofía de la liberación en Dussel, con plena autoconciencia de su autonomía.

Dussel ha elaborado una conceptualización propia de la Filosofía de la liberación. Su pensamiento se edifica en pensar la realidad en y desde América Latina; por ser una reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad. Su propuesta se origina en el análisis de la realidad sociopolítica de América Latina, realizando la labor de la filosofía como conciencia crítica de su cultura. Esta parte del reconocimiento del Otro en su estado de pobreza, dominación, desplazamiento, de sujeto masacrado. Es desde este reconocimiento donde se elabora una racionalidad crítica ético-política ante todo sistema alienante y opresor que violenta las condiciones para la vida humana, pues un sistema con tales características no permite el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad.

Esta propuesta filosófica, por haber nacido desde un compromiso político y social con el excluido o dominado, es originariamente una propuesta ética, llegándose a constituir en una ética crítica en la medida que para pensar qué es una buena sociedad lo hace desde aquel que sufre la exclusión o la dominación, y propone para tal tarea un enfoque analéctico que es el marco conceptual metodológico en el que se soporta la Filosofía de la liberación en Dussel.

El propósito de ser del pensar filosófico en relación con la sociedad, es un ejercicio normativo, crítico y dialéctico de la razón para discernir las diferentes relaciones entre las acciones individuales y sus fines, entre las existencias particulares y la vida en general de la sociedad y sus instituciones. Se elabora, así, una de las tareas fundamentales de la filosofía para nuestro tiempo, que no es otra que hacer una reflexión que indaga por la vida en sociedad, para evaluar los distintos cambios de la evolución social que no permiten la realización de una vida buena y esta es una de las principales tareas de la Filosofía de la liberación en América Latina. En este sentido la Filosofía de la liberación se erige como una ética social, política y económica. Se busca, entonces, la construcción de una nueva civilización transmoderna y, por ello, transcapitalista, más allá del liberalismo y del socialismo real.

Aspectos constitutivos de la *Ética de la liberación*

A partir del razonamiento ético que se elabora en la Ética de la liberación se puede sostener como hipótesis interpretativa que la teoría ética que elabora Dussel es una teoría ética crítica del orden social. Entonces, la Ética de la liberación se constituye en una teoría moral social que critica al orden social que se percibe como justo, bueno y verdadero. Así devela los distintos pro-

cesos de dominación, exclusión y sometimiento que se ejercen en el sistema social, político, económico que no permiten la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad.

En un breve recorrido sobre la Ética de la liberación de Dussel se pueden establecer dos grandes momentos: el primero, enmarcado en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana Vol. I-II* (1973), constituida por cinco tomos (Dussel, 1973, 1977, 1979, 1980)[7]. El segundo, veinticinco años más tarde, por su obra Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión (1998). El «primer Dussel», como he decido llamarle, gira sobre la interpretación de Hegel, Husserl, Heidegger y Levinas. Este último le permite a Dussel pensar la vulnerabilidad del Otro[8], el excluido, el indio, el negro, el hambriento, el extranjero. Desde estos distintos tópicos profundiza en aspectos como la praxis de la liberación de la mujer oprimida por una erótica machista; posteriormente, aborda la praxis de la liberación pedagógica. Aquí el tema central es el Edipo reprimido o ideológicamente dominado, la juventud domesticada, la cultura popular subalterna de los países coloniales del Sur. Plantea asimismo el problema de la política latinoamericana donde toma como centro de análisis la categoría de «las relaciones de poder». Por último, realiza una reflexión sobre la filosofía de la religión en el contexto de la cultura latinoamericana. Desde este primer Dussel se puede entender que la Ética de la liberación consiste en justificar la bondad, la heroicidad de la praxis de liberación de un pueblo oprimido. Sobre este punto Dussel comenta:

> [...] *Para una ética de la liberación latinoamericana*, siglo XXI, México, vols. 1-2; posteriormente se publicaron los vols. 3 al 5. Fue el inicio de la Filosofía de la liberación el pasaje del proyecto de una ética ontológica

7 (1977) *Filosofía ética latinoamericana. Vol. III*. México, Edicol. (Reimpreso como *La pedagógica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1980 y *Liberación de la mujer y Erótica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1980); (1979) *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 4. Política latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá, USTA; y (1980) *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 5. Arqueológica latinoamericana*. Bogotá, USTA.

8 Referente a la categoría de "Otro", Dussel sostiene que lo que le importa a la Filosofía de la liberación es el Otro, como "pobre" en los sistemas económicos y políticos, que se expresa en la clase oprimida, como un país subdesarrollado, como desempleados, niños en la calle, como la mujer oprimida por el machismo o el patriarcalismo, los niños dominados por una educación bancaria, como razas discriminadas, como generaciones futuras ante la destrucción ecológica. Todas estas son maneras de ser excluidos o dominados en las distintas comunidades o sociedades en las que se pueden vivir. Todos esos "Otros" se constituyen en sujetos de su propia liberación, su praxis de liberación es una lucha justa, con un mandato moral pues deben crear nuevas instituciones para los escenarios futuros donde no se presente este tipo de dominación. Estos son los temas de la filosofía de la liberación planteados por Dussel, que se fundamentan y desarrollan a partir de su propuesta ética.

> de corte heideggeriano (caps. 1-2) hacia una Ética de la liberación desde las propuestas de E. Levinas (del cap. 3 en adelante). Con método fenomenológico y existencial se describe el paradigma inicial de la ética, sin concentrarse en la cuestión más bien kantiana de los principios de la ética. (Dussel, 2016, p. 204)

El segundo Dussel ubica a la vida humana como tema central de su reflexión en su propuesta, introduciendo así un aspecto fundamental a su desarrollo crítico, el normativo, en la construcción de un nuevo orden social, haciendo de la vida humana el contenido de la ética. Esto le lleva a subsumir las categorías de Marx, Freud, Horkheimer, Marcuse, Benjamin y Foucault, la hermenéutica de Ricoeur y la ética discursiva en la versión apeliana, todo ello para volver a justificar la praxis de liberación, centrada en la alteridad desde una ética que indaga por la negación de la vida humana. Así sostiene en su obra magna Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión:

> Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un «sistema-mundo» que comenzó a gestarse hace 5000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación. No debe extrañar entonces que esta Ética sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional. La Ética de la Liberación pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando. (Dussel, 1998, p. 11)

Esta obra es un segundo paso con respecto a la primera, donde se advierte una mayor presencia de la negación de la vida humana, con una arquitectónica racional de principios mucho más construida de la que carece la primera gran obra y se constituye en la obra de ética más importante de nuestro autor en referencia. Situándose en un horizonte mundial, planetario y no estrictamente en las sociedades latinoamericanas. En esta obra Dussel introduce nuevos diálogos con filósofos como Apel, Habermas, entre muchos otros que no están en la primera obra. Este es un segundo momento y no intenta sustituir a la anterior obra, pero sí busca actualizarla, reformándola, radicalizándola, generando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo a nuevas críticas. En el primer Dussel desde Heidegger y Levinas se

mostraba el contenido ontológico de la positividad de los pobres, de la viuda y el huérfano, su positividad como exterioridad. En el segundo Dussel se desarrolla una ética crítica de principios formales con contenido material, en especial a partir del debate con Karl O. Apel.

En este segundo Dussel, el filósofo de la liberación no es un representante de nadie, ni habla en nombre de otros. El filósofo crítico latinoamericano se asigna la responsabilidad de luchar por el Otro[9], la víctima, desde su conciencia ético-crítica situada que se indigna ante la injusticia que sufre algún Otro. El Otro no es denominado metafórica y económicamente bajo el nombre de «pobre». Ahora, inspirado en W. Benjamin, lo denomina «la-Víctima», que Dussel la asume como una noción más amplia y exacta.

La obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* se sitúa desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de la educación bancaria, desde los movimientos feministas, ecologistas, naciones pobres, clases oprimidas, etnias indígenas, poblaciones urbanas marginales, inmigrantes y desplazados por la guerra o situaciones económicas, desde los niños de la calle, los ancianos desechados, y tantos otros que se constituyen en frentes de liberación. Para Dussel es importante que desde estos sujetos históricos se articule una teoría ética que fundamente sus decisiones como praxis de liberación y este es el objetivo de esta obra, donde se elaboran unos principios éticos que constituyen el cuerpo de su arquitectónica con pretensión de universalidad.

El método analéctico

El método de Dussel en la Filosofía de la liberación es el analéctico, con él se dan unas características muy propias a esta reflexión filosófica haciendo de ella, en esencia, un proyecto ético crítico del orden social y político. El método analéctico consiste en situarse más allá del sistema vigente o la totalidad y desde allí criticar al sistema mismo, pues en todo sistema se encuentran excluidos el pobre, la viuda, el huérfano, el oprimido, a los que en la Ética de la liberación se les denomina "la exterioridad", que es una categoría que Dussel retoma de Emmanuel Levinas en su obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Desde el excluido, que es quien sufre, el Otro,

9 La categoría «Otro» es bastante amplia y muy compleja ya que "El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro que se manifiesta como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico". Un «absolutamente Otro» en esta Ética sería algo así como una tribu amazónica que no hubiera tomado *ningún contacto* con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente. La libertad del Otro —siguiendo en este aspecto a Merleau Ponty— no puede ser una «absoluta» incondicionalidad, sino siempre una cuasi-incondicionalidad referida o «relativa» a un contexto, a un mundo, a la facticidad, a la factibilidad (Dussel, 1998, pp. 16-17).

y desde la alteridad del Otro se hace una crítica al sistema que se expresa en el sistema capitalista, el colonialismo, el eurocentrismo, el sistema-mundo moderno. Dussel plantea su método así:

> El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para «servir-le» (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que «la verdadera dialéctica» (hay, entonces, una falsa) parte del diá-logo del otro y no del «pensador solitario consigo mismo». La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia*-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia*-léctico (Dussel, 1974, p. 182).

Pensar desde la exterioridad, el Otro, es lo que convierte a la propuesta de Dussel en crítica, ya que expone la vulnerabilidad del sujeto que sufre y marca los derroteros de su desarrollo filosófico latinoamericano. De esta manera plantea:

> Esta ana-léctica no tiene en cuenta solo un rostro sensible del otro (la noción hebrea de *basar*, «carne» en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al «servicio» del otro un trabajo-creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la «necesidad» de Marx). La ana-léctica antropológica es entonces una económica (un poner la naturaleza al servicio del otro), una erótica y una política. El otro nunca es «uno solo» sino, también y siempre «vosotros». Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del otro absoluto. El rostro del otro es un *aná-logos*; él es ya la «palabra» primera y suprema, es el *decir* en persona, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana.

> Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. (Dussel, 1974, p. 182)

Este método hace de la Filosofía de la liberación dusseliana una propuesta ética, en esencia, con implicaciones en los diferentes campos prácticos de la vida humana. Esta afirmación se puede sustentar en el momento que Dussel afirma:

> Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad. «Cada mañana despierta mi oído para que oiga como discípulo» (Isaías 50, 4). En este caso el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo; es bueno; es discípulo. Es necesario saber situarse en el cara-a-cara, en el êthos de la liberación, para que se deje ser otro al otro. El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la provocación del pobre; el saber permanecer en el «desierto» como atento oído es ya opción ética. El método ana-léctico incluye entonces una opción práctica histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un «servidor» comprometido en la liberación. El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un «ser-escrito»: texto), ni puede contemplarse o verse (no es un «ser-visto»: idea o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aun de la batalla de la liberación. El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir* (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica). La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad. La conversión al pensar meta-físico es muerte a la totalidad [...] La conversión al pensar ana-léctico o meta-físico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del otro fuera del sistema; es todavía un poder aprender lo nuevo. El filósofo analéctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para *saber-oír* la voz que viene de más allá, desde lo alto (*aná-*), desde la exterioridad de la dominación. (Dussel, 1974, pp. 83-84)

El método analéctico hace que la Ética de la liberación se constituya en una propuesta crítica, ya que devela la injusticia en la medida que parte de la exterioridad para interpelar al sistema o la totalidad, es decir, pienso que reconoce que en el sistema hay personas que sufren violaciones de sus libertades básicas, de sus derechos fundamentales y a los cuales se les ubica en un

estado de dominación en el ámbito social y político. Así, la Ética de la liberación no parte de presupuestos ideales para pensar una sociedad libre, justa e igualitaria, sino que parte de quien sufre la vulnerabilidad de sus libertades básicas, la injusticia y la desigualdad social para pensar lo que significa una sociedad libre, justa e igualitaria desde las demandas de aquellos que sufren esta vulnerabilidad que los ubica como las víctimas del sistema. Caracterizado el método de la Ética de la liberación, y sabiendo que desde él se origina una teoría ética crítica del orden social, se hace necesario conocer de una mejor manera el fundamento de esta propuesta.

La vida humana como fundamento de la ética

La Ética de la liberación es una ética de la vida humana, pues esta última es el contenido mismo de la ética, pero no por ello se puede concebir a Dussel como un vitalista, pues Dussel entiende por vida humana:

> La *vida* de la que hablamos es la vida *humana*. Por *humana* entenderemos la vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. Nada más lejos de un biologismo simplista o materialista cosmológico. El signo egipcio *Anj* (*Ankh*), que portaba Osiris en su mano siempre, significa la «vida». La vida humana de la que hablamos no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un «modo de ser». La *vida humana* es un «modo de realidad»; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida preontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica.
>
> Rechazamos como reductivos el vitalismo materialista (marxista *standard)* o conservador dominador (el nazi por ejemplo, y aun el nietzscheano, como «Voluntad de Poder» narcisista). La vida humana tiene la racionalidad como constitutivo *intrínseco* (porque «humana») y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida: es una «astucia» de la vida. La vida humana nunca es «lo otro» que la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad. Por esto se exige, entonces, no poner la razón sobre la vida (y la vida como lo irracional, en el caso de tantos racionalismos reductivistas, porque en ese caso se cae en una falacia contraria y tan mortal —en cuanto posibilita la muerte del sujeto humano—, como la del vitalismo irracionalista). Ni vitalismo ni racionalismos reductivos. Defendemos entonces que la vida humana es fuente de toda racionalidad, y que la racionalidad material tiene como criterio y última «referencia» de verdad y como condición absoluta de su posibilidad a la vida humana. (Dussel, 1998, p. 618)

La vida humana se constituye en el criterio de verdad para aquello que se reconocerá como bueno, así como se constituye en el modo de realidad del ser ético. Referente al criterio de verdad práctica afirma:

> Aquí reflexionaremos sobre el criterio de verdad o del marco de referencia para determinar las mediaciones adecuadas para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. El ser humano accede a la realidad que enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. La vida humana ni es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético (que no es el de una piedra, de un mero animal o del «alma» angélica de Descartes), que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los «fines» (en referencia a la razón instrumental formal weberiana) son «puestos» desde las exigencias de la vida humana. Es decir, el ser humano en tanto viviente constituye a la realidad *como objetiva* (sea para la razón práctica o teórica) en la medida exacta en que la determina como mediación de la vida *humana*. Si se enfrenta a algo, de hecho, empírica y cotidianamente, es *siempre* y *necesariamente* como aquello que de alguna manera se recorta del «medio» que constituye nuestro entorno como conducente a la vida del sujeto ético. La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir. La vida sobrenada, en su precisa vulnerabilidad, *dentro de ciertos límites* y exigiendo *ciertos contenidos:* si sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación —como le acontece a los pueblos sud-saharianos—, morimos de sed; si no podemos alimentarnos, morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa, somos dominados (vivimos, pero en grados de alienación que se miden desde una vida casi animal hasta la misma extinción, como en el caso de los pueblos indígenas después de la conquista de América). La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se *necesitan* alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los *contenidos* más relevantes de la vida *humana).* La vida humana es el *modo de realidad* del ser ético. (Dussel, 1998, p. 129)

Principio material

Los principios de la Ética de la liberación son abstractos, analíticos y buscan prescribir la acción humana. Estos principios juegan un papel central en su arquitectónica, pues se constituyen en ejes fundamentales de su propuesta; además tienen carácter de obligación, pues exigen cumplimiento, constituyéndose como imperativos y se codeterminan. Esta nueva elaboración ética parte de un principio ético material o de contenido con pretensión de

universalidad: *el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad.* Dussel lo describe así:

> Por todo ello, proponemos la siguiente descripción inicial del que llamaremos *principio material universal de la ética,* principio de la corporalidad como «sensibilidad» que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida,* desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad.* (Dussel, 1998, p. 140)

De esta manera, desde el segundo Dussel se puede sostener que la Ética de la liberación es ahora una ética de la vida humana, cuyo tema de discusión es su negación. Parte así de la negación de la corporalidad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados, para la toma de conciencia de dicha negatividad. Este reconocimiento es para Dussel un «hecho empírico» de contenido material, expresado en la corporalidad de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano como dimensión de una ética material. Desde allí critica o juzga negativamente aquello que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas. De esta manera, la verdad del sistema es ahora negada desde la imposibilidad del vivir de las víctimas. Así, sostiene:

> Solo después, a la luz ya definida del criterio y del principio material (del deber ético de la reproducción y desarrollo del sujeto humano, desde una comunidad de vida, en una cultura dada, presuponiendo como proyecto la felicidad subjetiva en condiciones objetivas de justicia, en último término de toda la humanidad) puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es «víctima» de profunda dominación o exclusión, encontrándose sumida en el «dolor», «infelicidad», «pobreza», «hambre», «analfabetismo», «dominación». (Dussel, 1998, p. 310)

El anterior argumento lo respaldan hechos como saber que la pobreza a nivel mundial alcanza a 840 millones de personas que padecen de hambre severa. Hoy, 1500 millones de habitantes son desesperadamente pobres y más de 1000 millones sobreviven con un ingreso diario menor a un dólar.

En este orden de ideas el proyecto del sistema-mundo vigente que se globaliza en ámbitos económicos y políticos se descubre en contradicción consigo mismo, pues proclama libertad, igualdad y riqueza, pero lo que se ve es que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de suplir las necesidades que el mismo sistema proclama como derechos. Este proceso globalizador evidencia que conlleva a la exclusión de las grandes mayorías de la humanidad: las víctimas o los pobres del sistema-mundo. La globalización expresa un doble movimiento en el que se encuentra apresada la periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital; pero, por otra, la exclusión material discursiva formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador. Esta ética da cuenta de esta dialéctica contradictoria, construyendo las categorías y el discurso crítico que permite pensar filosóficamente este sistema preformativo, que destruye, niega y empobrece a un amplio sector de la población mundial. La muerte de las mayorías exige una ética-política de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar en justificar su necesaria liberación.

Principio formal

Este segundo principio de la Ética de la liberación tiene como fundamento a una de las principales teorías éticas en el ámbito contemporáneo como es la Ética del discurso desarrollada por K. O. Apel y J. Habermas[10]. En el ámbito de la ética hispanoamericana existe una confrontación teórica entre la Ética del discurso y la Ética de la liberación, gracias a un diálogo que emprendieron Dussel y Apel, que se encuentra en la obra Ética del discurso y *Ética de la liberación* (2004), obra publicada por ambos autores. En este diálogo se van a mostrar los alcances y la limitación de la Ética del discurso, pero también queda expresada la importancia y la significación de esta, de tal manera que Dussel subsume para su Ética de la liberación un principio discursivo, pues sostiene que el ser humano es básicamente comunitario y

10 Este proyecto ético es de corte kantiano, cognitivista, deontológico, formal y universalista. Cognitivista porque insiste en el conocimiento racional que busca la validez de lo bueno como principio de lo que debe ser, permitiendo fundamentar los juicios morales mediante procedimientos formales, para los que no existe una referencia al contenido sino a las formas de las normas. La Ética del discurso es deontológica, porque se ocupa en justificar las acciones a partir de normas a la luz de principios que merecen ser reconocidos, prescindiendo de cuestiones referentes a la felicidad y la vida buena. Por último, es formal y universalista porque no es válida para un determinado grupo humano, social o cultural, sino que pretende una validez universal. Cabe resaltar que los trabajos éticos de Habermas han recogido aportes significativos y, al mismo tiempo, reelaborado resultados de la filosofía y la psicología del desarrollo moral propuesto por Lawrence Kohlberg. La Ética del discurso constituye la construcción filosófica de la etapa sexta en el desarrollo de la conciencia moral, tal como Kohlberg lo expone, en la medida en que se basa en principios éticos universales y adopta una perspectiva procedimental (Urquijo, 1999).

no un individuo abstracto como lo ha presentado la tradición de la ética liberal; asimismo, la vida del ser humano es intrínsecamente intersubjetiva y allí juega un papel central la comunicación lingüística y la argumentación racional. Es por ello que el principio formal moral de validez universal describe las condiciones de posibilidad del ejercicio moral de la validez del acto humano argumentativamente. Lo formal de la Ética de la liberación es la validez intersubjetiva de la razón discursiva, expresada por enunciados normativos con pretensión de validez. Es por eso que afirma:

> El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido. (Dussel, 1998, p. 214)

Desde este principio, son las mismas víctimas simétricamente situadas en la comunidad hegemónica las encargadas de construir una nueva simetría; aquí lo que se busca es construir una nueva comunidad de comunicación consensual crítica. Sin olvidar que este principio establece exigencias normativas de un procedimiento de aplicación de los contenidos materiales éticos. Ahora bien, esta propuesta ética busca romper la dicotomía entre lo material y lo formal, pues la aplicación del principio ético material se lleva a cabo por medio del principio formal de la moral.

Principio de factibilidad

Este tercer principio de la Ética de la liberación describe el proceso de la construcción de lo factible éticamente, donde se realiza el bien, la bondad de la norma, de la acción humana, de las instituciones que se efectúan concretamente, desde las exigencias de aquello que es posible realizar, gracias a los enunciados normativos que buscan pretensión de eficacia y rectitud en la acción, teniendo en cuenta las circunstancias y sus consecuencias. Este principio se enuncia así:

> El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, *debe* cumplir *a)* con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de *b) las exigencias: b.1)*

> ético-materiales de la verdad práctica, y *b.2)* morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde b.i) las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente «posibles» que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.ii) las acciones *debidas* (que son las éticamente «necesarias» para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas:* materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano— o formales —desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones). (Dussel, 1998, p. 270)

Este tercer principio subsume a los dos anteriores, de tal manera que un acto humano o institución comunitaria tiene pretensión de bondad, si afirma la vida humana, y por acuerdo de los afectados es empíricamente posible en los diferentes campos donde se realiza la acción humana o las instituciones. Esto lleva a que las decisiones que se toman incorporando a las víctimas, orientadas por el primer principio, afirmando la vida humana, no sean utópicas y estén en el mundo de lo posible o factible.

Principios éticos críticos

La obra Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión se divide en dos partes, en la primera parte (A) se formulan los principios de una ética de carácter universal donde se afirma la vida humana y, en la segunda parte (B), el tema es la negación de la vida humana elaborando una ética crítica, "que desde las víctimas puede juzgar críticamente la totalidad de un sistema de eticidad. El intentar situarse *ante* un sistema de eticidad empírico, captado como totalidad, y pretender juzgarlo [...] es lo propio de la *crítica* ética estricta" (Dussel, 1998, p. 298). Es el dolor de la corporalidad de las víctimas el origen material de toda ética crítica, pues no se admite la reproducción de la vida del sujeto, produciéndose un juicio normativo crítico frente al sistema que las produce pues se devela como injusto, alienante y opresor. En otras palabras, la verdad del sistema es ahora negada desde la imposibilidad de vivir de las víctimas. Las víctimas son reconocidas como sujetos éticos, como seres humanos que no pueden reproducir o desarrollar su vida, sujetos que han sido excluidos de todo tipo de participación en la discusión, encontrándose afectados por alguna situación de muerte. Entre estas víctimas están el obrero como sujeto explotado por un sistema capitalista[11], el indio, el esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial;

11 La crítica de Dussel al sistema capitalista se puede recoger en la siguiente afirmación: "El capital, considerado desde la reproducción de la vida de los obreros, se ha tornado contradictorio porque, aunque eficaz para valorizar el valor del capital, es, sin embargo, *ineficaz para reproducir la vida de sus víctimas,* que hoy comienzan a ser la mayoría de la humanidad. El problema de la imposi-

la mujer en sociedades machistas, la raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; los ancianos en sociedades de consumo, los niños abandonados en la calle, inmigrantes refugiados, etc. Entonces, estas víctimas son inevitables porque no existen sistemas sociales, políticos y económicos perfectos, Dussel lo expresa así:

> En primer lugar, abstracta y universalmente, el criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de *la existencia real de «víctimas»*, sean por ahora las que fueren. Es «criticable» lo que no permite vivir. Por su parte la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que *es imposible* empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad *sean perfectos* en su vigencia y consecuencias. Es *empíricamente imposible* un sistema perfecto —aunque es la pretensión del anarco-capitalismo (como el de Hayek, que parte del modelo de la institución del mercado con «competencia *perfecta*») o de la acción directa anarquista (que supone la existencia futura de «sujetos éticos perfectos» como gestores de la sociedad sin instituciones)—. Para probar ese enunciado podríamos recurrir al argumento de Popper en *La miseria del Historicismo.* Para que hubiera un tal sistema perfecto se necesitaría una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Como esto es imposible, hay inevitablemente «víctimas», que son las que sufren las imperfecciones, los errores, las exclusiones, las dominaciones, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas, *finitas,* de los sistemas existentes. Es decir, el «hecho» de que haya víctimas en todo sistema empírico es categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria. (Dussel, 1998, p. 369)

Es por ello que un sistema ético que no perciba estas víctimas en un orden social, genera una conciencia cómplice del sistema, pues llega a considerar a las víctimas como algo natural y necesario del orden social. El problema para una teoría ética del orden social —llámese utilitarismo—, es que no visibiliza a las víctimas, sabiendo que una persona puede sufrir grandes privaciones y aparentemente ser feliz[12].

De allí que Dussel formule un principio material crítico:

---

bilidad de la vida en cuanto tal sobre la tierra en los marcos capitalistas (el problema ecológico es un problema antropológico, como veremos) nos remite al *principio ético-crítico de factibilidad.* Y, desde Marx, a la primera imposibilidad material (mata la vida) se le agrega ahora que el mismo capital en cuanto tal es *imposible*; no es empíricamente factible *in the long run,* en cuanto, por la tendencial disminución de la tasa de ganancia lleva en su seno su propia destrucción. Cuando aflora esta *imposibilidad* aparece la *crisis* (esencial pero ahora fenoménica). El capital más fuerte (individual, rama del capital o naciones «centrales») implementará medidas compensatorias contra el trabajo (sobre-explotándolo) *en la competencia* contra otros capitales más débiles; expulsará así a su periferia sus mayores contradicciones" (Dussel, 1998, pp. 324-325).

12 Para un mayor desarrollo de este punto, véase: Urquijo, 2008.

> El principio ético-crítico, en su aspecto negativo, primero (y como juicio constatativo de la no-reproducción de la vida), y positivo, después (como el asumir responsablemente al Otro como víctima, para que deje de serlo, o como exigencia del desarrollo de la vida), y de donde el juicio del sistema debe fundarse, podría ser enunciado aproximadamente como sigue: Los que operan ético-*críticamente* han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se le ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una corresponsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimación. El sujeto último de un tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas. (Dussel, 1998, p. 376)

Con este principio queda establecido que el requisito para la crítica del sistema es reconocer la negación que sufre la víctima. Ya que no es posible la crítica al sistema sin un reconocimiento del Otro como sujeto autónomo libre que sufre la exclusión. Esto implica el reconocimiento de la dignidad del otro sujeto, de la víctima. Esta última es un viviente humano que tiene exigencias no cumplidas en la reproducción de su vida. La implicación ética conlleva a una responsabilidad por la víctima, como víctima; sin este reconocimiento no es posible elaborar una Ética de la liberación y, a su vez, sostener que esta es una ética de la alteridad. Así, manifiesta:

> Este «tomar-a-cargo» la vida negada del Otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro *como igual.* El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido *como otro:* porque es una víctima; porque tiene hambre; porque no puede obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la re-sponsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la «exposición» de su propia corporalidad sufriente. Me pide, me suplica, *me manda* éticamente que lo ayude. (Dussel, 1998, p. 374)

Este principio material crítico conlleva a un principio material crítico positivo, que no es otra cosa que el deber de afirmar y obrar para el crecimiento de la vida de las víctimas, de los oprimidos o excluidos, de los negados, de los ignorados de todos los sistemas morales vigentes, ya sean de nuestra propia comunidad o, por último, de toda la humanidad. Se expresa así que la exigencia última material de la Ética de la liberación es la vida humana de los oprimidos; y se constituye en la única fuente universal y principio de racionalidad (Dussel, 2016).

El principio material crítico se encuentra acompañado por un principio formal crítico negativo que dice así:

> El que obra *ético-críticamente debe* (está «obligado» deónticamente por responsabilidad) *participar* (siendo víctima o articulado como «intelectual orgánico» a ella) *en una comunidad de comunicación de víctimas,* que habiendo sido excluidas se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva *crítica.* Desde esta intersubjetividad crítica, posteriormente, la comunidad se deberá abocar: *b.1)* a «interpretar», «comprender» o «explicar» las «causas» materiales, formales o instrumentales de la «negatividad» de dichas víctimas, y *b.2)* a «desarrollar» críticamente las alternativas materiales, formales e instrumentales «positivas» de la utopía y proyectos posibles. (Dussel, 1998, p. 464)

De manera positiva el principio formal crítico recuerda que el consenso de los oprimidos son los autores del nuevo sistema y son la fuente de la nueva legitimidad, es por ello que se debe participar comunitaria y simétricamente, de manera racional y no por violencia, en la discusión de la comunidad de las víctimas del antiguo sistema, que deja de ser vigente y, por tanto, el nuevo consenso crítico que se elabora contra el consenso superado de los dominadores del pasado, para de esta forma decidir la creación de todas las instituciones necesarias en un nuevo orden ético más justo, que es lo que Dussel va a reconocer como el principio formal crítico positivo creativo (Dussel, 2016, p. 183).

Para que este proyecto no se quede en una utopía más, se hace necesario dar un paso a la factibilidad real como aplicación o realización de los acuerdos consensuados de las víctimas. Así se enuncia el principio ético-crítico de factibilidad negativo o también conocido como principio de liberación, que sostiene:

> El que opera ético-críticamente *debe* (está obligado a) liberar a la víctima, como participante (por «situación» o por «posición», diría Gramsci) de la misma comunidad a la que pertenece la víctima, por medio de *a) una transformación* factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) *que causan* la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y *b) la construcción,* a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos. (Dussel, 1998, p. 559)

Este imperativo de factibilidad implica un principio creativo ético de factibilidad, pues se debe intentar la creación de instituciones que fomenten la vida de las víctimas partiendo de sus acuerdos, efectuando aquello que es posible para esta realización; "sabiendo que los errores son inevitables, que la aplicación del principio es falible, pero que se pueden corregir con el concurso de la praxis por la interpelación y participación de las mismas víctimas" (Dussel, 2016, p. 184).

El fin último de la Ética de la liberación en Dussel es justificar la lucha de las víctimas por su liberación, ello implica una praxis de liberación que debe ser orientada y este es el papel central de los principios que se han expuesto. En este sentido los principios son la brújula que indica la dirección de fondo de la praxis de liberación. Esta es una acción posible que transforma la realidad teniendo como referencia última siempre a la víctima. Es por ello que el principio de liberación constituye el deber-ser que obliga éticamente a realizar dicha transformación, tarea que debe encabezar la comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad, "porque *hay* víctimas con una cierta capacidad de transformación *se puede* y *se debe* luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-critica" (Dussel, 1998, p. 553).

Los principios enunciados anteriormente son generales, abstractos, analíticos, están en un nivel propio de precisión de un aspecto real que en la acción o en las instituciones se encuentra determinado. Estos principios éticos o críticos prescriben el obrar real hacia la acción liberadora de los oprimidos o excluidos, se constituyen como un *a priori* de la praxis. Para Dussel estos principios buscan movilizar a la acción, motivan, exigen, obligan; creando la necesidad de intervenir ante una injusticia manifiesta de la cual toma consciencia aquel sujeto ético con pretensión de bondad o justicia radical. Estos principios tienen como carácter la universalidad en la medida en que no solo deben ser válidos sino verdaderos, críticos para el oprimido o excluido de todo tipo de orden social.

SEGUNDA SECCIÓN

IMPLICACIONES SOCIALES, POLÍTICAS Y ECONÓMICAS

LA POBREZA EN CLAVE DE LIBERACIÓN Y CAPACIDADES: EL DIÁLOGO DUSSEL-SEN

Introducción

La pobreza es uno de los mayores males de la sociedad de hoy. Para analizar este problema desde una perspectiva ética voy a establecer un diálogo entre la Ética de la liberación expuesta por Enrique Dussel y el enfoque de la capacidad elaborado por Amartya Sen en torno al análisis de la pobreza. Este diálogo permite elaborar una controversia que muestra la confrontación entre la vida humana y la libertad como valores básicos que se constituyen en demandas morales, sociales y políticas para una sociedad libre o una sociedad decente. Esta confrontación es interesante porque la discusión y aplicación del enfoque de la capacidad de Sen es todavía incipiente por parte de filósofos morales en América Latina. Asimismo ambas propuestas argumentan desde aquellos que sufren profundas desigualdades: las víctimas o los pobres, pero se distinguen porque proponen alternativas muy diferentes a la hora de realizar una valoración sobre esta situación de desigualdad e injusticia social. Para ello se exponen los principales argumentos que se elaboran desde la Ética de la liberación sobre la pobreza. Luego se mostrarán los principales argumentos del enfoque de la capacidad resaltados por la Ética de la liberación al análisis de la pobreza, como también las principales críticas de Dussel contra Sen; igualmente, se sustentará la tesis de la necesidad de complementar ambas propuestas si se quiere un análisis ético de mayor envergadura y alcance.

La reflexión ética de Sen en torno a la pobreza

La Ética de la liberación, como se ha afirmado en el capítulo anterior, centra su atención desde sus inicios en el pobre, como víctima de sistemas económicos y sociales. Se toma al pobre como categoría ética central de la reflexión filosófica, que excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida interpela a la conciencia ética y económica. Dussel (2001), en un trabajo titulado *Principios éticos y economía en torno a la posición de Amartya Sen*, entra en diálogo con el filósofo y economista indio Amartya Sen, quien ha realizado una de las propuestas más significativas a la hora de evaluar la pobreza en la sociedad desde un trasfondo ético. Para Dussel la dificultad para la Ética de la liberación era darle un estatuto «científico» desde la economía al tema de la pobreza, y Sen ayuda a clarificar este tema central para toda ética crítica en el sentido de una negatividad material que sufre un sujeto en condiciones de desigualdad e injusticia social.

Dussel resalta la característica crítica de la economía de Amartya Sen, pues le brinda un aporte sustantivo a la Ética de la liberación, asimismo considera que sus desarrollos desde una Ética de la liberación le aportan una fundamentación a la propuesta de Sen. Dussel resalta de Sen, primero, que este tiene una visión más compleja de los problemas económicos que la de los economistas clásicos, igualmente destaca la crítica que hace Sen a la ciencia económica de distanciarse de la ética, ya que este distanciamiento ha traído unas graves consecuencias como es el empobrecimiento de la economía de bienestar y ha debilitado también la base de una gran parte de la economía descriptiva y predictiva (Sen, 1987a, p. 78)[13].

Dussel describe el análisis de Sen de la siguiente manera:

> La ciencia económica actual parte de la "teoría del equilibrio general, que trata de la producción y del intercambio que suponen las relaciones de mercado" [...], aclarando, hasta cierto punto, la comprensión de la naturaleza de la interdependencia social, permitiendo aún, por ejemplo, un análisis causal de los dramáticos problemas del hambre en el mundo actual. Además, toda la economía supone, por otra parte, un cierto tipo de racionalidad, sea como consistencia interna, sea como maximización del propio interés (egoísta). (Dussel, 2001, p. 128)[14]

13 Aquí es interesante señalar que para Sen un contacto más íntimo entre la ética y la economía puede ser beneficioso no solo para la economía, sino también para la ética, pues muchos problemas éticos tienen problemas «técnicos», y algunos de ellos suponen en realidad relaciones económicas.

14 De esta manera para Sen la teoría económica convencional caracteriza el comportamiento racional de dos maneras; por una parte, considerando la racionalidad como la consistencia interna en la elección; por la otra, identificando la racionalidad con la maximización del propio interés.

Dussel resalta en segundo lugar que Sen indague de manera amplia sobre el concepto de racionalidad centrado en el propio interés. Llama la atención cómo Sen se pregunta: ¿por qué debe ser únicamente racional perseguir el propio interés excluyendo todo lo demás? Para Sen puede que la maximización del propio interés no sea irracional (a corto plazo), pero "mantener que cualquier otra posibilidad excepto la maximización del propio interés deba ser irracional parece absolutamente extraordinario" (Sen, 1987a, p. 15). Sen muestra de forma convincente que en la economía actúan muchos otros factores distintos al puro egoísmo. Por ejemplo, "el éxito de algunas economías de libre mercado, como Japón, [...] sugiere que las desviaciones sistemáticas del comportamiento egoísta hacia el deber, la lealtad y la buena voluntad han desempeñado un papel fundamental en dicho éxito industrial" (Sen, 1987a, p. 18).

El tercer aspecto que contempla Dussel es que la economía del bienestar, que se funda en último término en el utilitarismo, toma como criterio de eficiencia económica el óptimo de Pareto, en el sentido que toda medida económica que aumente la utilidad de uno no debería reducir la utilidad de ningún otro, así sostiene Sen que en la pequeña jaula en la que se confinó a la economía de bienestar, donde el óptimo de Pareto era *el único criterio de valoración* y el comportamiento egoísta *la única base de elección económica,* las posibilidades de decir algo interesante se hicieron extremadamente pequeñas (Sen, 1987a, p. 33). De esta manera, el fondo de la cuestión para Sen se caracteriza en que el tener bienes de uso suficiente y la utilidad que satisface como cumplimiento del deseo no son el último criterio por el que el ser humano elige en concreto. Pues si se considera al ser humano como un «agente» en cuanto sujeto concreto de valoraciones, el agente puede elegir lo que más valora, sin que sea el fundamento de dicha elección el «bienestar o la utilidad».

Dussel asume de forma positiva las críticas de Sen sobre la evaluación del bienestar basado en la utilidad, pues para Sen es problemático juzgar el bienestar de una persona exclusivamente por la felicidad o la satisfacción del deseo. Una persona que ha tenido una vida desdichada, con muy pocas oportunidades y con muy poca esperanza, se puede conformar con mayor facilidad con las privaciones, que otras personas que han crecido en unas condiciones más afortunadas; es el caso del mendigo, el jornalero en situación precaria, el ama de casa dominada, el desempleado que pueden disfrutar con pequeñas cosas y conseguir suprimir el intenso sufrimiento por la necesidad de continuar sobreviviendo (Sen, 1987a, p. 45). Esta situación le lleva a sostener a Dussel que en este caso no se está en una situación de bienestar, y tampoco de cumplimiento de deseos en el sentido «utilitarista», sino

que nos encontraríamos en un nivel más profundo de una estrategia de sobrevivencia en referencia a la vida humana como condición de posibilidad.

Por otra parte, Dussel resalta de Sen que:

> Para el cumplimiento pleno de la persona es necesario un acceso al bienestar y utilidad desde la «libertad» (y el derecho). Aquí A. Sen articula el aspecto material y objetivo (de la ética y economía) con el aspecto formal y subjetivo. Sabe incorporar los logros del liberalismo —refiriéndose a Rawls, Nozick, Dworkin, etc.— sin perder la sustantividad material de la pluralidad en la evaluación de la «realización» del proyecto ético propio de vida. Es decir, desde la libertad y el derecho, el agente puede realizar su proyecto valorativo ético-cultural, frecuentemente como utilidad y bienestar, pero no exclusivamente. Se trata de una «libertad al bienestar». (Dussel, 2001, p. 130)

Para Dussel, Sen desarrolla una ética de las capacidades en la medida en que sostiene:

> "El conjunto de *capacidades* representa pues la libertad de elección que una persona tiene entre los modos de vida diferentes que puede cumplir" [...] "Es posible concebir el modo de vida conseguido por una persona como una combinación de *realizaciones o* bien de *hacer* (*doing*) *y ser* (*being*)". (Como se citó en Dussel, 2001, p. 131)

Dussel entiende que la capacidad "es tener la posibilidad efectiva *libremente* de realizar ese modo de vida con los bienes útiles y que dan bienestar" (Dussel, 2001, p. 131). Por ello afirma que no solo hay bienes objetivos que son «útiles» y dan «bienestar» como consumo, "sino que las personas se tienen por realizadas cuando pueden cumplir sus «modos de vida» propios (no solo occidental, sino hindú, por ejemplo), que es un modo de "ser" (hindú) y de "hacer" (operar como agente: *agency*)" (Dussel, 2001, p. 131). Todo ello supone un modo diferente de evaluar la situación de la realización del sujeto económico, ya no por bienes sino por la capacidad para gozar de ellos.

La propuesta de Sen es crítica y en ello convergen las dos propuestas; pues para Sen a la economía no solamente le concierne la renta y la riqueza, sino también el modo de emplear estos recursos como medios para lograr fines valiosos, entre ellos la promoción y el disfrute de vidas largas y dignas. Los criterios del éxito económico se pueden mejorar incluyendo evaluaciones sobre la capacidad de una nación o una región para alargar la vida de sus habitantes y elevar su calidad. Por otra parte, los datos de mortalidad sirven para enjuiciar la política seguida por las distintas instituciones del Estado, y reconocer aspectos cruciales de la penuria económica en ciertas naciones o

en grupos concretos dentro de las naciones. Para Sen, las estadísticas sobre mortalidad son útiles para el análisis socioeconómico que reflejan el hambre en muchos lugares, incluso en algunos donde no falta alimento. Reflejan asimismo la baja esperanza de vida en lugares con alto ingreso per cápita. Si se buscan explicaciones a estos problemas muchos de ellos dependen de la política de producción y distribución de alimentos. La hambruna en muchos lugares del mundo ocurre debido a que una fracción muy importante de personas pierde los medios para obtener comida por culpa del desempleo, la depreciación salarial o una grave alteración del tipo de cambio entre la venta de bienes y servicios y la compra de alimentos. Para Sen, la información de todos estos factores y de muchos más procesos económicos que influyen en la capacidad de procurarse comida debería estar en la base de las políticas encaminadas a evitar la escasez y aliviar el hambre.

En este sentido, la propuesta de Sen es crítica porque permite una manera de evaluar el bienestar general de la persona para llevar el tipo de vida que considera valioso. Para Sen, el posicionamiento de la libertad gracias al enfoque de la capacidad[15] es un instrumento potente, por ejemplo, en la crítica social, al mostrar la ausencia de libertad de los trabajadores desempleados o esposas subyugadas en sociedades particulares.

Dussel interpreta de manera errónea el planteamiento de Sen al sostener que este hable de una «ética de las capacidades», por varias razones; la primera es que este concepto hasta el momento no lo ha utilizado Sen, él habla del «enfoque de la capacidad» no de una «ética de las capacidades». Es correcto que el conjunto de capacidades representa la libertad de elección de una persona, como también concebir el modo de vida de una persona como una combinación de realizaciones, que es lo que una persona logra hacer (*doing*) o ser (*being*). Pero de allí no se puede sostener que el enfoque de la capacidad sea una teoría moral que explique qué es el bien, la vida buena, el deber, la conciencia y otros fenómenos morales, tampoco configura princi-

15 El enfoque de la capacidad es un marco metodológico normativo y crítico (evaluativo), abierto y plural sobre aquello que una persona logra hacer o ser, que se puede expresar así: una persona puede realizar diversos funcionamientos. Estos funcionamientos reflejan las diversas cosas que puede valorar o hacer. Los funcionamientos pueden ir desde los más elementales como comer bien, no padecer enfermedades evitables ni mortalidad prematura, hasta funcionamientos más complejos como ser feliz, tener dignidad y ser capaz de participar en la vida de la comunidad, entre otros. Así, la vida puede considerarse como un conjunto de funcionamientos interrelacionados que consiste en las diferentes acciones realizadas y los distintos estados que se pueden lograr. La capacidad se refiere a las diversas combinaciones de funcionamientos que se pueden conseguir. La capacidad es un conjunto de vectores de funcionamientos, que reflejan la libertad de la persona para alcanzar aquello que valora. La capacidad es un tipo de libertad: la libertad para conseguir distintas combinaciones de funcionamientos; en otras palabras, la libertad para lograr diferentes estilos de vida. Para un análisis más detallado sobre el enfoque de la capacidad, véase: Urquijo, 2008.

pios o el diseño de normas y virtudes para el sentido de la vida del ser humano, otra cosa es que el enfoque de la capacidad incluya valoraciones éticas. O Sen como economista vea la necesidad de que la ética y la economía tengan puntos de intersección, pero esto es otra cosa.

Capacidades y vida humana como contenidos materiales para la ética

El enfoque de la capacidad elaborado por Sen ha incidido en el PNUD, pues Sen es uno de los inspiradores de estos informes, que muestran empíricamente la complejidad y la dificultad de un cálculo o «medida» objetiva del desarrollo humano. El informe permite medir la situación mundial por medio de un Índice de Desarrollo Humano (IDH) encaminado a aumentar todas las opciones humanas, que deben dirigirse a ampliar y mejorar también las opciones de consumo, pero promoviendo la vida humana. El IDH es un indicador que mide los avances promedio de un país en función de tres dimensiones básicas del desarrollo humano, a saber: vida larga y saludable medida según la esperanza de vida al nacer; educación medida por la tasa de alfabetización de adultos y la tasa bruta combinada con la cobertura en enseñanza primaria, secundaria y terciaria; y nivel de vida digno medido por el producto interno bruto (PIB) per cápita. Para Dussel, estos son los criterios *materiales* (es decir, los aspectos de la vida humana en definitiva) que sirven para clasificar el desarrollo de los países no solo por el PIB per cápita, sino que se considera también la «esperanza de vida», el grado de alfabetización y escolaridad, etc. De esta manera, una reflexión ética pormenorizada nos haría tomar conciencia de situaciones de terribles desigualdades en el mundo en la era de la globalización, pues a escala mundial, el 20% de los habitantes de los países de mayor ingreso hacen el 86% del total de los gastos en consumo privado, y el 20% más pobre, un minúsculo 1,3%[16].

Dussel destaca de estos informes del PNUD que se refieren a aspectos o momentos determinantes de la vida humana. Aspecto en el que Dussel actualmente centra su Ética de la liberación en la medida que las condiciones que posibilitan la vida humana se erigen como principios formales con

16 En el informe de 1992 el 20% más rico consumía en 1990 el 82% de dichos gastos en consumo privado, mientras que el más pobre consumía un 1,4%. Así las cosas, en el 2020 la diferencia entre ese 20% más rico y el más pobre será de 120 veces. Otro aspecto para destacar es que en el informe de 1998 se puede observar que Canadá tiene un índice de desarrollo de 0,960 (teniendo un promedio de 0,897 los países con un alto grado de desarrollo); mientras que Sierra Leona tiene un índice de desarrollo de 0,185 (teniendo un promedio de 0,409 los países de bajo desarrollo).

contenido material que le permiten elaborar una serie de características para fundamentar su Ética de la liberación[17].

Es curioso ver que para Dussel estos informes cuentan con un principio ético material algo más profundo y amplio que el descubierto por Sen y planteado en sus obras. Según Dussel:

> En efecto, no hay solo "capacidades" para el acceso a la realización de un modo de vida. En realidad, de lo que se trata, es de aspectos de la *vida humana* misma y como tal. Este es el criterio universal último de todos los *Informes,* el de una ética material, que incluye y supera los principios del utilitarismo, el "*welfarism* (bienestarismo)", pero aún los de las "*capabilities*" en el sentido del mismo A. Sen. En efecto, la vida humana (como *modo de realidad,* de un ser vivo autoconsciente y por ello responsable de su propia vida) es la que permite la satisfacción o la felicidad del cumplimiento de lo deseado (utilitarismo), la lucha por la realización del propio interés (*welfarism,* aunque no egoísta, porque la vida humana siempre es de una comunidad como su horizonte necesario desde su origen), la necesidad del alimento, de la casa, etc. (Dussel, 2001, p. 133)

De esta manera, para Dussel la propuesta de Sen carece de un principio ético material universal de mayor profundidad y amplitud. Sin embargo, Sen sí supera, para Dussel, la confrontación que establece con las éticas anglosajonas contemporáneas, es el caso del utilitarismo, la teoría de la justicia de Rawls y la ética de los derechos de Nozick.

Una crítica que salta a la vista sobre la interpretación crítica que Dussel le hace a Sen es sostener que el enfoque de la capacidad es una teoría ética. El enfoque de la capacidad no pretende ser una teoría ética, por esa razón no contiene un principio ético material universal que es lo que critica Dussel. Asimismo, la propuesta de Sen no intenta ser una teoría de la justicia como la contenida en Rawls[18], menos aún una ética utilitarista, o de los derechos

17 Al respecto Dussel sostiene que estos aspectos indican en parte el contenido de la vida humana, en la medida que "como efecto de normas, actos, instituciones o sistemas (como el económico, en primer lugar; aunque también del educativo, cultural, político, etc.). Se trata del "alimento" (primera manera de mediar la vida su relación con la naturaleza), de la "duración" misma de la vida (longevidad), del grado de "conocimiento" (educación, cultura, etc.), casa habitación, medios de transportes (vías férreas, automóvil, etc.), de información (teléfonos, radio, diarios, televisión, etc.), emisiones de CO_2 per cápita (que indica grado de destrucción ecológica pero también de presencia industrial, automóvil, etc.)" (Dussel, 2001, pp. 132-133).

18 En una de sus últimas obras *The Idea of Justice* (2009), Sen ha clarificado de una mejor manera la concepción de justicia que subyace en su pensamiento ético. Se puede establecer que tanto Sen como Dussel parten de las víctimas para pensar un orden justo. En este sentido, Sen no parte de principios abstractos formales para de allí derivar instituciones políticas correctas o justas, su planteamiento es una teoría de la justicia centrada en el diagnóstico de la justicia, para ello evalúa los logros y las realizaciones de las instituciones en la sociedad. En ese sentido el enfoque de la

como es el caso de Nozick. Este no es más que un desconocimiento por completo por parte de Dussel sobre lo que significa el enfoque de la capacidad, que es el marco en el que Sen discute la propuesta utilitarista, la justicia como equidad y la concepción libertaria de Nozick.

Dussel piensa que los informes más bien le dan razón a él, pues sostiene que debajo de ellos se encuentra un principio como:

> El ser humano debe producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad en todos los aspectos o determinaciones, como capacidades de realización de esa vida humana, siempre concretada humanamente en un modo de vida o cultura, que es el horizonte histórico desde donde debe medirse su realización (tanto individual como comunitaria, y en último término de toda la humanidad). (Dussel, 2001, pp. 133-134)

Este es el principio que Dussel echa de menos en la supuesta ética de las capacidades de Sen, pero, claro, es un principio que ratificaría a la Ética de la liberación de Dussel y no propiamente al enfoque de la capacidad de Sen. En este sentido, Dussel pide aspectos que no están en el enfoque, y no están porque no fue diseñado para tal propósito. Si se quiere elaborar principios éticos de tal magnitud habría que ir más allá del uso que Sen le ha dado al enfoque.

La pobreza evaluada en clave de capacidades

La dificultad para la Ética de la liberación es darle un estatus económico preciso al tema de la pobreza. Los distintos trabajos de Sen sobre la pobreza le permiten a la Ética de la liberación asumir tal rigor teórico y empírico[19]. La Ética de la liberación ve al pobre como víctima de los sistemas económicos sociales. El pobre lo asume como una categoría ética en la medida en que es el Otro, el que es excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida, e interpela así a la conciencia ética y económica.

La pobreza así entendida desde la Ética de la liberación es una negatividad material, es desde sus principios formales imposibilidad de producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, es falta de cumplimiento de necesidades. Desde los análisis de Sen no solo se evalúa el desarrollo humano, sino los efectos no-intencionales de la economía y este es un gran aporte para Dussel, pues:

capacidad es el eje medular de su propuesta pues este se constituye en el marco metodológico para hacer tal evaluación sobre el bienestar y los alcances de la libertad de las personas en la sociedad. De ahí que para Sen la justicia también consiste en identificar la injusticia manifiesta, siendo en este último punto donde convergen ambos enfoques.

19 Son innumerables los trabajos de Sen sobre el análisis de la pobreza, pero para profundizar en sus estudios, véase: Sen, 1973, 1981.

> En efecto, el *Informe* 1997 del PNUD, se dedica exclusivamente al problema de la pobreza en el mundo. Por ello en el *Informe* 1998 no solo se mide el desarrollo humano (IDH), sino igualmente los efectos negativos no-intencionales de la economía, bajo el título de «Índice de Pobreza Humana» (IPH). Aquí se manifiesta la potencia crítica de las investigaciones económicas que hicieron a Amartya Sen merecedor del premio Nobel de Economía de 1998. Procedente de uno de los países más pobres de la Tierra, la India, A. Sen tiene conciencia crítica acerca de que la pobreza no significa solo falta de bienes básicos, falta de cualidades de esa mercancía, ni solo grados menores de felicidad (tal como la define el utilitarismo) o cantidad insuficiente de dinero expresado por el PIB. La pobreza significa ante todo falta de «capacidad-para» la *realización* efectiva del propio *modo de vida* concreto, cultural (de la «vida humana» en cuanto tal). (Dussel, 2001, p. 139)

En este momento vale la pena recordar que desde el enfoque de la capacidad la pobreza se concibe como la privación de las capacidades y no solo como la falta de ingresos, que es el criterio con el que normalmente se mide la pobreza. Este enfoque contribuye a comprender mejor la naturaleza y las causas de la pobreza y la privación, trasladando la atención principal de los medios como podría ser la renta a los fines que las personas tienen razones para elegir, es decir, a las libertades necesarias para poder satisfacer estos fines; en este sentido tiene toda la razón Dussel en mostrar el énfasis de Sen.

Sen critica profundamente que la pobreza se interprete como bajos ingresos. Para ello expone un ejemplo que radicaliza en la dicotomía ingresos o capacidades, que es la base de su crítica a las posiciones que conciben la pobreza como ausencia de ingresos. El ejemplo es el siguiente:

> Considérese dos personas 1 y 2. La persona 1 tiene un nivel de ingresos algo inferior que el de 2. Pero 2 tiene un problema de riñón y necesita utilizar una máquina de diálisis que le cuesta muchísimo, y también tiene una vida mucho más empobrecida que la persona 1. ¿Quién es el más pobre de los dos, la persona 1 porque sus ingresos son inferiores, o la persona 2 porque su conjunto de capacidades está más restringido? (Sen, 1992, p. 107)

Si se compara el criterio de renta y el de capacidades para medir la pobreza, se ven con claridad las ventajas que brinda el enfoque de la capacidad: 1) El enfoque centra la atención en las privaciones que son intrínsecamente importantes a diferencia de la renta baja que solo es instrumentalmente importante; 2) En la perspectiva de la capacidad existen otros factores que influyen en la privación de capacidades además de la falta de renta; 3) La relación instrumental entre la falta de renta y la falta de capacidades varía de unas comunidades a otras y de unos ciudadanos a otros. Por ejemplo, la relación entre la renta y la capacidad depende de la edad de la persona, del

sexo y de los roles sociales como la maternidad y de las obligaciones familiares, del lugar como la propensión de unas regiones a las inundaciones o sequías. En otros casos, la falta de renta y las dificultades para convertir la renta en funcionamientos pueden ir emparejadas. Las desventajas como la edad y la enfermedad reducen la capacidad de una persona para percibir una renta. Pero también hacen que sea más difícil convertir la renta en capacidad, ya que un ciudadano en edad avanzada, más incapacitado o más enfermo puede necesitar más renta para lograr las mismas funciones que otros. Esto significa, en palabras de Sen, que la pobreza real entendida como la privación de capacidades puede ser, en un importante sentido, mayor de lo que aparece en el espacio de rentas o riqueza. La perspectiva de la capacidad es fundamental cuando se evalúan medidas públicas para ayudar a las personas de edad avanzada y a otros grupos con bajo nivel de renta.

Dussel sostiene, a partir de este aporte de Sen, que:

> Medir la pobreza abre todo un capítulo a la ciencia económica *crítica*, negativa. Ya en *Sobre la desigualdad económica* (Sen, 1973) se bosquejaba toda la problemática de las dificultades para calcular objetiva y normativamente la «desigualdad» económica —cuyo extremo es la pobreza—. Aquí puede ya verse la diferencia entre la desigualdad en la distribución según el merecimiento (trabajo o capacidades, en la que consistiría para A. Sen la posición de Marx) y según la necesidad (nunca considerada por la ciencia económica) del sujeto humano. De donde la pregunta: ¿qué es la pobreza?, muestra serias dificultades en la respuesta, y, sin embargo, esta respuesta es necesaria para poder medirla empírica, científica, económicamente. La dificultad estriba, además, en que la pobreza es un problema social y ético fundamentalmente. (Dussel, 2001, p. 139)

Para Sen es muy claro que la pobreza es una de las tantas formas de desigualdad posible, pero no toda desigualdad implica pobreza. Asimismo, existe una gran dificultad para evaluar la pobreza desde una medida puramente «objetiva», por esta razón ha integrado un criterio normativo[20] a la hora de hacer una valoración sobre la misma, y el enfoque de la capacidad no es más que ello, en la medida que se constituye en un enfoque normativo y, a la vez, crítico, que permite evaluar y valorar la calidad de vida de un individuo, un grupo o una sociedad gracias al alcance de la libertad entendida como capacidad.

Desde el informe sobre el desarrollo humano de 1997 se puede encontrar un índice para evaluar la pobreza, que presenta tres elementos: 1) la lon-

20 Los criterios normativos para Sen son siempre necesarios, ya que resulta muy difícil hablar de desigualdad de un modo puramente objetivo. Si se quiere estimar el nivel de desigualdad podría resultar imposible si no se incluyen ciertos conceptos éticos. En este sentido, las medidas viables de la desigualdad deben reunir los aspectos fácticos con los normativos (Sen, 1987a, p. 2).

gevidad; 2) el analfabetismo; y 3) la privación de un nivel de vida decente, este último a su vez considera tres aspectos: 3a) el acceso a agua potable; 3b) el cuidado de la salud; y 3c) el peso del niño al nacer. Dussel recoge estos aspectos para señalar que son siempre características de la vida humana, de su reproducción o desarrollo. La Ética de la liberación debe tomar en cuenta estos criterios de cálculo y fundamentarlos. Dussel cree hacerlo en la medida que la «vida humana» es un valor absoluto y se constituye como criterio material. Desde su propuesta todo modelo, argumento, sistema económico constructivo o crítico debe tenerla como referencia última.

La pobreza en términos relativos y absolutos

Si se asume la capacidad como un elemento central en el nivel de vida de una persona, desde este reconocimiento se desprende una disputa sobre lo absoluto y relativo al conceptualizar la pobreza. De tal manera que la pobreza se percibe como una noción absoluta en el espacio de las capacidades pero con frecuencia toma una forma relativa en el de los bienes o recursos (Sen, 1984, p. 335).

Pensar la pobreza como algo totalmente relativo surge de manera parcial del hecho de que la satisfacción absoluta de algunas necesidades puede depender de la posición *relativa* de una persona frente a otras. Desde el espacio de los bienes escapar de la pobreza sería poseer unos bienes que nos permitan aparecer en público en nuestra comunidad sin sentir vergüenza por nuestra situación. Para ello es necesario un conjunto de variables de bienes, y son —nos recuerda Sen— los que resultan *relativos* con respecto a la situación de otros. Mientras que desde el espacio de las capacidades escapar de la pobreza tiene un requerimiento absoluto, que consiste en evitar este tipo de vergüenza. "No tanto de sentir tanta vergüenza como otros, sino de no sentirse avergonzado, en absoluto" (Sen, 1984, p. 335). En una sociedad, por dar un ejemplo, donde los servicios de transporte público son deficientes y la mayor parte de las familias poseen un automóvil como servicio de transporte, una familia sin automóvil sería absolutamente pobre de una manera que no lo sería en una sociedad más pobre. Desde el enfoque de la capacidad el problema en este sentido no son los bienes o recursos, porque lo que busca evaluar son ciertas capacidades importantes como evitar sentir vergüenza por no cumplir con las convenciones sociales, participar en las actividades sociales y mantener la autoestima. En este sentido, la pobreza puede ser vista como la imposibilidad de alcanzar cierto nivel absoluto de capacidad. Demostrándose así que la privación en este caso no es otra cosa que una falla relativa en el espacio de los bienes, o el de los recursos, con un efecto de privación absoluta en el espacio de las capacidades.

Si lo que se está evaluando es el nivel de pobreza a partir de ciertos bienes que se consideran básicos, estos desde distintas comunidades varían por muchos factores, y la pobreza así entendida se puede ver como relativa, pero en situaciones donde las personas tienen vulnerada su capacidad para proporcionarse una alimentación adecuada y padecen hambre y esta causa muertes, entonces es evidente que hay pobreza, independiente de cómo se vea la imagen relativa. Aquí, la imagen relativa pasa a un segundo plano con respecto a la consideración de alcanzar cierto nivel absoluto de capacidad para proporcionarse una alimentación adecuada.

Lo anterior genera que desde el enfoque de la capacidad se haga una diferencia en el análisis de la pobreza y, consecuentemente, en la política contra la pobreza. Es el caso de que las mujeres con frecuencia requieren, por razones biológicas, sociales y culturales, ingresos más altos que los hombres para asegurar la misma capacidad. Por otra parte, factores como la edad, la localización y las enfermedades correspondientes al medio también afectan fuertemente el poder de una persona para convertir bienes en elementos para una vida valiosa. De acuerdo con esto, el análisis de la pobreza basado no en los bajos ingresos sino en el ingreso inadecuado para sostener las capacidades relevantes en determinadas circunstancias, presenta un significado ético y político importante en la generación de políticas públicas. Esto no niega la dificultad por parte de las distintas instituciones del Estado para identificar los requisitos de capacidades de cada persona y así adaptar para cada uno el apoyo que se le debe dar por razones de justicia. Incluso en estas condiciones se podría pensar en identificar las diferencias agregadas entre subpoblaciones que afectan la convertibilidad del ingreso en capacidad, diferencias que justifican dispersión desigual de fondos per cápita en las distintas regiones y grupos. Es por ello que las políticas públicas para combatir la pobreza generadas desde la perspectiva de las capacidades sugieren modos de intervención y capacitación que aseguren el mejoramiento sustancial de las capacidades de las personas. Aspecto que desde la Ética de la liberación no se alcanza a percibir, pero sí creo que sea muy importante para la toma de conciencia de su situación de sujeto excluido de una vida en libertad, que no le permita caer en lo que se ha llamado preferencias adaptativas y luchar por unas mejores condiciones de vida.

Críticas de Dussel a Sen

Dussel piensa que quizá porque Sen conoce el medio intelectual en que se mueve como son los países desarrollados, se cuida de indicar con cla-

ridad las «causas» de la pobreza en el mundo. Para él, Sen siempre analiza parcialmente el problema, porque va al hecho y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor o a las naciones poscoloniales en la relación centro-periferia como el posible origen estructural de la pobreza. Desde la Ética de la liberación la pobreza no origina una rebelión cuando se la admite como «natural», como una relación originaria del sistema económico. Es decir, el esclavo admite la esclavitud, el siervo el feudalismo, el asalariado el capital como si fueran órdenes «naturales». Pero cuando el pobre descubre que es víctima, sostiene Dussel, de diversos sistemas surge una «ética crítica» de la que Sen no tiene clara conciencia, pero que la necesitaría para fundar normativamente sus cálculos económicos acerca de la pobreza. De esta manera Dussel vuelve a afirmar que la Ética de la liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de Sen, ya que define la pobreza como un efecto negativo no-intencional del sistema económico con efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza.

Pienso al respecto que la Ética de la liberación se beneficiaría si tuviera en cuenta los distintos análisis de Sen sobre la pobreza, pues da una definición más fina y detallada de este problema social y ético, en la medida que para Sen la pobreza tiene distintas caras, ya que las privaciones pueden tomar muchas formas diferentes. La pobreza económica no es la única que empobrece la vida humana. Para identificar a los pobres se debe tener en cuenta, por ejemplo, la privación de los ciudadanos en regímenes autoritarios, desde Sudán a Corea del Norte, a los que se les niegan la libertad política y los derechos civiles. Y hay que entender las tribulaciones de las mujeres que se ocupan de las tareas domésticas en las sociedades dominadas por los hombres, muy comunes en Asia y África, que llevan una vida dócil no cuestionada; de los niños analfabetas a los que no se les ofrece oportunidad de ir a la escuela; de los grupos minoritarios que tienen que acallar su voz por temor a la tiranía de la mayoría. De esta manera Sen amplía el sentido de la pobreza, pues evaluar la pobreza por el nivel de ingresos es una visión muy limitada, que lleva solo a predecir tendencias y a contar pobres. Además, no solamente es el sistema económico el único que genera pobreza, los otros sistemas como el social y el político también la generan. La vida humana para Sen se puede empobrecer de muchas maneras, pues los ciudadanos sin libertad política (ya sean ricos o pobres) están privados de un componente básico del buen vivir. Lo mismo se puede decir de las privaciones sociales como el analfabetismo, la falta de sanidad, la atención desigual a los intereses de las mujeres y las niñas.

Se debe recordar que el crecimiento del PIB no es la única cuestión económica de importancia. Reducir las privaciones políticas puede ayudar a disminuir la vulnerabilidad económica. Para Sen hay considerables pruebas de que la democracia, así como los derechos políticos y civiles, pueden ayudar a generar seguridad económica, dando voz a quienes sufren de carencias y a los vulnerables. Si se mira un nivel de pobreza absoluta manifiesta en el hambre, el hecho de que las hambrunas se produzcan solo en regímenes de gobierno autoritario y militar, y de que nunca se haya producido una gran hambruna en un país democrático y abierto (aun cuando ese país sea muy pobre), ilustra el aspecto más elemental del poder protector de la libertad política. En este sentido, el análisis de Sen es todavía mucho más fecundo para analizar al pobre, que padece altos niveles de exclusión social, que en la Ética de la liberación se constituye como el Otro.

Dussel piensa desde la Ética de la liberación a las víctimas de un sistema que son aquellos que sufren la pobreza en el mundo actual, y el sistema que las produce pierde por ello toda pretensión de validez, de justicia. Es decir, pierde su legitimidad normativa, porque:

> El sistema tiene un "impulso a conservar el ser" (del sistema) que pone la vida humana a riesgo en un irracional proceso hacia el suicidio colectivo. La pobreza es la consecuencia mayor. La responsabilidad sobre esas consecuencias se torna en crítica de la "causa" que la origina. La crítica de la pretensión de verdad, validez y eficacia del sistema es la conclusión de la toma de conciencia ética de la existencia de un efecto negativo global del sistema globalizado actual. Solo cuando la ética tiene un principio universal material *positivo* (el deber de reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad) puede ahora fundamentar el principio crítico *negativo: se debe* criticar el sistema que produce pobreza institucional o sistemáticamente, a partir de la estructura misma del capital internacional globalizado, cumpliendo en el presente 500 años de su inicio. (Dussel, 2001, p. 142)

Entonces, para Dussel su ética crítica (Ética de la liberación) se conjuga en este punto con la «economía crítica» de Amartya Sen, ya que juzgan como perverso el sistema que causa efectos negativos, aunque sean no-intencionales. Sen, desde su análisis sobre la desigualdad y la pobreza, deja ver las consecuencias negativas de un sistema, es decir, si se ve desde el enfoque de la capacidad que víctima es quien carece de capacidades para funcionar. El enfoque de la capacidad permite establecer un marco evaluativo para corregir o rectificar decisiones para evitar dichos efectos negativos. Incluso desde este análisis la pobreza se percibe en términos absolutos, que desde el enfoque de los bienes o recursos no se alcanza a percibir y mucho menos desde el análisis de Dussel. Es por ello que veo un gran aporte desde el enfoque de la capacidad a la Ética de la liberación.

Como conclusión tengo que afirmar que ambos enfoques trabajan desde las víctimas, uno con la pretensión de la fundamentación de la liberación de aquellos que sufren la exclusión, y el otro como un enfoque evaluativo sobre el bienestar y los alcances de la libertad de la víctima. Sobre la confrontación entre ambas propuestas existe una diferencia muy marcada, pues una se centra en el reconocimiento de la vida humana como un valor absoluto, mientras que desde el enfoque de la capacidad es la libertad la que toma esta fuerza normativa. La posición de Sen al respecto me parece de mayor alcance a la hora de valorar la calidad de vida que lleva una persona. La propuesta contenida en el enfoque de la capacidad presenta un sentido valorativo más «real» del estado de una persona que la Ética de la liberación no alcanza. De otro lado, la Ética de la liberación posee un grado de fundamentación que la propuesta de Sen no tiene, dejando ver cómo desde la valoración de la vida humana es posible fundamentar una vida libre que es el interés último de Sen. Por otro lado, el valor de la libertad permite adquirir una valoración sobre la vida, pues en la medida que somos libres valoramos una *vida en libertad*. Desde la perspectiva de Sen, la vida se considera como un conjunto de funcionamientos que se encuentran interrelacionados, consistentes en estados y acciones. El conjunto de funcionamientos es de tal importancia que la realización de una persona puede entenderse como la suma de sus funcionamientos, ya que estos son las peculiaridades del estado de su existencia, reflejando así las diversas cosas que puede hacer o ser. Pienso que el problema, entonces, no es la vida en sí, sino las distintas condiciones en que se desenvuelve la vida humana, si cuento con las respectivas libertades para alcanzar aquello que valoro. Se debe centrar nuestra valoración sobre el valor de una vida libre de la pobreza y de las injusticias sociales, aspectos fundamentales de toda Ética de la liberación. Además, ya no se debe ver al pobre como una víctima indefensa que requiere de la caridad de los países del Primer Mundo o de grupos o personas generosas, sino que se debe ver al pobre como un ciudadano al que se le ha negado una vida en libertad, pues vive en condiciones de desigualdad e injusticia social, y que espera una oportunidad para salir adelante por sí mismo.

Ambas propuestas como enfoques críticos buscan responder a nuevos desafíos para las sociedades democráticas, como es pensar el quehacer de la ciudadanía desde un ámbito crítico, reflexivo y deliberante, pues el ciudadano es el sujeto de la liberación (Dussel, 2001, p. 62). El ciudadano víctima que sufre la exclusión debe asumir su capacidad de agencia (Sen) para luchar por el reconocimiento de sus derechos fundamentales, para demandar de las instituciones de su comunidad política una *vida en liber-*

tad, porque no hay mayor acto de liberación que la conquista de la libertad. En este orden de ideas no entiendo la liberación como la afirmación de la vida humana, sino como la búsqueda de la realización de la libertad real y efectiva que se traduce en la capacidad de autodominio y autotransformación del sujeto para llegar a hacer y ser, pudiendo llevar la vida que considera valiosa. Con el anterior argumento tomo distancia del planteamiento central de la Ética de la liberación y se constituye en una crítica en sí misma.

DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA

Introducción

Dussel elabora una filosofía política fundamentada a lo largo del desarrollo de su Ética de la liberación. Esta propuesta política se constituye y toma un cuerpo teórico armónico en dos obras fundamentales: *Historia mundial y crítica* (2007) y la *Arquitectónica* (2009). En *Historia mundial y crítica* se expone una historia de la política y la historia de los pueblos que son los actores políticos, así como el pensamiento que los ha inspirado, luchando contra tres categorías relevantes: el heliocentrismo, el occidentalismo y el eurocentrismo. En la *Arquitectónica* se elabora el sistema de las categorías de la Política de la liberación, donde se trata el momento ontológico, fundamental y normativo de la política, que presenta una relevancia para una política global, planetaria, observada desde la periferia del sur, en particular desde América Latina. Existe proyectada una tercera obra, la *Crítica*, donde se mostrarán las contradicciones históricas, los conflictos, la crisis y los procesos propiamente liberadores que originan una Política de la liberación; esta tercera parte, hasta el momento, está por publicar.

La Filosofía política de la liberación expresa un marco conceptual significativo para el ámbito de la teoría política contemporánea. Entonces, ¿qué clase de filosofía política se expresa en esta propuesta?, ¿es acaso una Filosofía política liberal, republicana, socialista, deliberativa o comunitarista?, ¿qué implicaciones tiene esta filosofía política en conceptos claves como democracia y ciudadanía? La Política de la liberación elabora una construcción crítica general a todo el sistema de las categorías de la filosofía política

burguesa. Esta crítica se erige gracias a la reconceptualización de categorías claves como «poder político», «acción política», «instituciones políticas del orden social» y la elaboración de «los principios fundamentales de la normatividad de la política».

La Filosofía política de la liberación es un esfuerzo por postular una teoría política paralela a lo que Marx hizo en economía. Así, lo que realiza la Política de la liberación es la filosofía política que Marx no llegó a concretar, ya que lo que este hizo fue una crítica a las categorías de la economía burguesa o capitalismo. O, en otras palabras, lo que Marx hizo en economía, Dussel lo hace en Política[21]. Sostengo como hipótesis interpretativa que esta Filosofía política de la liberación puede ser considerada hoy como una teoría política crítica, que se inserta en las teorías políticas contemporáneas con pretensión de universalidad, sin abandonar la inquietud de responder y representar la especificidad de la cultura latinoamericana, de los países subdesarrollados y periféricos del Sur. La pretensión de esta teoría política es ir más allá del liberalismo, de la teoría política republicana, del socialismo y del anarquismo.

El poder político democrático

La Política de la liberación elabora un sentido positivo del poder político, pues ya no lo entiende como dominación; en la medida en que el origen del poder político se encuentra anclado en la comunidad política y esta simplemente lo delega a sus representantes. De igual forma ve la necesidad de las instituciones y el Estado, pero de un nuevo tipo de instituciones y de Estado. El Estado que se va formular desde la Política de la liberación es una forma de gobierno democrático, participativo, comunitario, popular, que subordina la representación al servicio de la participación. En este sentido el poder político es poder del pueblo.

Esta concepción del poder no solo es dominación, aniquilamiento del otro; pues el poder se puede ejercer de manera positiva, si es aquel que se ejerce desde una perspectiva democrática; es por ello que Dussel (2006) sostiene:

> El poder político no se *toma* [...] El poder lo tiene siempre y solamente la comunidad política, el pueblo. Lo tiene *siempre* aunque sea debilitado, acosado, intimidado, de manera que no pueda expresarse. El que ostenta la pura fuerza, la violencia, el ejercicio del dominio despótico o aparentemente legítimo (como en la descripción del poder en M. Weber), es un poder

21 Para un estudio detallado sobre la interpretación que hace Dussel de Marx, véase: Dussel, 1985, 1988, 1990, 1993. Estas obras sin lugar a dudas se constituyen en un referente obligado en el contexto de la Filosofía latinoamericana sobre el estudio del pensamiento filosófico-económico de Marx.

> fetichizado, desnaturalizado, espurio [...], que aunque se llame poder consiste por el contrario en una violencia destructora de lo político como tal, el totalitarismo es un tipo de ejercicio de la fuerza por medios no políticos, policíacos o cuasi-militares, que no puede despertar en los ciudadanos la adhesión consensual fuerte de voluntades movidas por razones de libres que constituye propiamente el poder *político*.
>
> Denominaremos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político. Este poder como *potentia*, que como una red se despliega por todo el campo político siendo cada actor político un nodo (usando las categorías de M. Castells), se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y fundamento de *todo lo político*. Podría decirse que lo político es el *desarrollo* del poder político en todos sus momentos. (pp. 26-27)

En la Política de la liberación se configura una concepción de la democracia radical, pues se concibe a la comunidad política como el origen del poder político (*potentia*) y es ella la que delega el poder en un ejercicio de soberanía a sus representantes, institucionalizándolo (*potestas*). Esta *potestas* se divide en un ejercicio obediencial del poder delegado que se expresa en las funciones de las instituciones políticas para que respondan a las exigencias de la comunidad política, que no es otra cosa que el poder obediencial institucionalizado. Pero cuando este poder delegado se cree la fuente del poder político se corrompe el noble ejercicio de la política. Con esta tesis central se funda desde la Política de la liberación el ejercicio del poder político democrático y se explica su corrupción. En palabras de Dussel (2009), se expresa así:

> Así como la crítica de la economía política de Marx partía de la «comunidad de vivientes» de los que trabajan, y donde cada trabajador era considerado como «trabajo vivo», lo que permitía precisar la primera distinción: entre *trabajo vivo* y *trabajo objetivado* (el cual, en su desarrollo, funda la distinción entre *valor de uso* y *valor de cambio*, en cuya disyunción originaria estribaría toda posibilidad de fetichismo o explotación económica), de la misma manera la crítica de la filosofía política de la liberación parte de una categoría fundamental que organizará todo el sistema de las categorías restantes. Esta categoría es la del *poder político*, que se escinde por la diferencia ontológica originaria entre lo que denominaremos *potentia* (el poder político todavía *en sí*, en la comunidad política o el pueblo) y *potestas* (el ejercicio delegado del poder político institucionalizado). La *potestas*, por su parte, se escinde nuevamente entre el ejercicio *obediencial* del poder delegado, ejercicio realizado por las acciones y en cumplimiento de las funciones de las instituciones políticas que responden a las exigencias de la comunidad política, del pueblo. Sería el poder *obediencial* institucionalizado. Este se escinde por su parte en

> la posibilidad del ejercicio del poder que se afirma asimismo sin referencia a la *potencia*. La auto-referencia, como última instancia de la *potestas*, es el ejercicio fetichizado o corrompido del poder político. Cuando el actor político, que ejerce el poder institucionalizado (será un rey, un representante, una élite política) se afirma asimismo como la sede de la soberanía, de la autoridad o como última instancia del ejercicio del poder para su beneficio, el de su grupo, su clase o su fracción, es decir, cuando se desliza del ejercicio *obediencial* a la auto-afirmación del poder desde sí, se origina ontológicamente la fetichización, la corrupción, la desnaturalización del poder como dominación, despotismo, tiranía. La autonomización u oposición de la *potestas* (la apariencia fenoménica) de la *potentia* (su fundamento ontológico) es la disolución de la política como tal. (p. 12)

Desde la Política de la liberación, la política es ante todo una acción orientada al crecimiento de la vida humana de la comunidad; en últimas, de la humanidad. En este sentido, el contenido de la política es en última instancia la vida humana, la vida concreta de cada sujeto. En política, de lo que se trata es de crear las condiciones para la posibilidad de la vida de la comunidad. Así, se formula el principio material de la política:

> Debemos operar siempre para que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o institución (micro o macro), de todo ejercicio del poder consensual, tenga siempre por propósito la producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política, en último término de toda la humanidad, siendo responsables también de esos objetivos en el mediano y largo plazo (los próximos milenios). De esta manera, la acción política y las instituciones podrán tener pretensión política de verdad práctica —no solo de rectitud— en la sub-esfera ecológica (de mantenimiento y acrecentamiento de la vida en general del planeta, en especial con respecto a las generaciones futuras), en la sub-esfera cultural (de conservación de la identidad y crecimiento de los contenidos lingüísticos, valorativos, estéticos, religiosos, teóricos y prácticos de las tradiciones correspondientes). La satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos (ecológicas, económicas, culturales) probará como hecho empírico el logro de la pretensión política de justicia. Es un principio con pretensión universal, cuyo límite es el planeta tierra y la humanidad en su conjunto, en el presente y hasta el lejano porvenir. (Dussel, 2009, p. 462)

Como se puede observar en la cita anterior, el principio material de la Ética de la liberación se constituye en uno de los principios normativos básicos de la política; es decir, la política subsume los principios éticos para constituirse en principios normativos de la política. Esto hace que la Política de la liberación se constituya en una ética-política; en otras pala-

bras, la política se constituye en un desarrollo de su Ética de la liberación. También se puede afirmar que la Ética de la liberación tiene implicaciones políticas, pues el papel que juega el principio material de la Ética de la liberación en la política determina ontológicamente el quehacer mismo de la Política de la liberación.

Las prácticas democráticas en Colombia en clave de liberación

La Filosofía política de la liberación elabora una serie de categorías para pensar de manera normativa y crítica la realidad política. Para ver los alcances que expresa una Política de la liberación, se tomará el fenómeno democrático en la sociedad política colombiana para analizarlo en clave de liberación. Esto con el fin de ver la riqueza del marco conceptual de la Política de la liberación y, por otra parte, analizar la calidad de la democracia que se tiene en una de las sociedades de mayor tradición democrática en América Latina.

La democracia se constituye en uno de los ideales políticos de mayor relevancia para las sociedades occidentales, y esta forma de ser que encarna el carácter político de la sociedad es una de las mejores expresiones para conseguir otros valores políticos como la libertad, la igualdad y la justicia. Una categoría central que conlleva un buen ejercicio de la práctica democrática en la sociedad es el papel que debe jugar la ciudadanía para activar las mismas prácticas democráticas.

Literalmente la democracia quiere decir «poder del pueblo», y puede ser asumida, según algunos teóricos de la democracia como Schumpeter, como un sistema institucional que permite la gestación de las decisiones políticas que tienden al bien común, donde se deja al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de los individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad (Schumpeter, 1968). Ahora bien, siguiendo a Robert Dahl, para que un gobierno se pueda concebir como democrático, todos los miembros deben tener oportunidades iguales y efectivas en el ejercicio de la participación política, todos los miembros deben tener una igual y efectiva oportunidad de votar y todos los votos deben contarse como iguales. Todos los ciudadanos deben tener oportunidades iguales y efectivas para instruirse sobre las políticas alternativas relevantes. Los ciudadanos deben tener la oportunidad de decidir sobre los asuntos que deben ser incorporados a las agendas políticas. Todos o, al menos, la mayoría de los adultos que son residentes permanentes en la comunidad política, deben tener plenos derechos de ciudadanía (Dahl, 1999). En este orden de ideas, un gobierno democrático debe garantizar elecciones libres, imparciales y frecuentes. Así como acceso a cargos públicos electos, libertad de ex-

presión, acceso a fuentes de información, autonomía de asociación política y derecho al voto de toda la ciudadanía. La democracia en Colombia cumple formalmente con estos postulados, pues la actual Constitución Política de Colombia de 1991 define que la nación colombiana es una república unitaria, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana. El artículo 3 de la Constitución nos recuerda que la soberanía del país reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público, que ejerce en forma directa o por medio de sus representantes.

Desde un ámbito general las prácticas democráticas en Colombia están marcadas por la representación; es decir, los ciudadanos eligen a sus representantes y estos asumen la vocería de sus electores, cuyos intereses deberán defender. Sin lugar a dudas este mecanismo se vuelve necesario, ante la imposibilidad de una democracia directa que no es factible empíricamente en países con millones de habitantes; esto lleva a la necesidad de la institucionalización en funciones delegadas en el ejercicio del acuerdo político, cuyo organigrama fundamental se encuentra expresado en la Constitución y en el cuerpo completo del sistema legal; así se afirma en la Política de la liberación que el poder *instituyente* deviene *constituyente*, y la sociedad *instituida* promulga una *constitución*, que estructura la diferenciación del poder político y lo asigna a las diversas instituciones políticas (Dussel, 2009).

La Constitución de 1991 introdujo prácticas de una democracia participativa. Los mecanismos de participación del pueblo en ejercicio de su soberanía son: el voto, el plebiscito, el referendo, la consulta popular, el cabildo abierto, la iniciativa legislativa y la revocatoria del mandato. De este modo la soberanía, como se ha dicho, reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público, y el pueblo la ejerce en forma directa o por medio de sus representantes. En este sentido se consolida uno de los aspectos fundamentales de la Política de la liberación, en la medida en que esta asume que cada miembro de la comunidad política no entrega nunca el poder al gobernante, solo lo delega, debiendo siempre y de forma continua fiscalizarlo, juzgarlo y hasta recuperarlo cuando sea necesario por la renovación del mandato o en caso extremo por la rebelión justa (Dussel, 2009). Con ello lo que se quiere afirmar es que en una sociedad democrática la fuerza recae en la comunidad política, que la Política de la liberación está constituida por una pluralidad de voluntades, de actores motivados por múltiples intereses particulares, pero en tanto comunidad tienden primero y en último término al mutuo mantenimiento y aumento de la vida humana de todos (Dussel, 2009).

Reconociendo esta democracia formal o constitucional cabría preguntarnos: ¿es la sociedad colombiana una sociedad "realmente" democrática?, ¿tenemos democracia, o no tenemos democracia; o simplemente creemos

tenerla? Desde los presupuestos formales ya descritos, se podría afirmar que se ha alcanzado una configuración democrática en la sociedad colombiana, pero ello no es así. Tal vez en el país formal lo sea, pero en el país real no. En la sociedad actual no existe una democracia consolidada, no tanto por las luchas contra regímenes dictatoriales de orden militar, como ha sido el caso de otros países latinoamericanos, sino por la falta de reglas de juego por igual para todos los actores políticos en contienda. En el caso colombiano han existido diferentes actores políticos por fuera de estas reglas de juego y ello no ha permitido una consolidación en las prácticas de participación política democrática; de ahí la necesidad de construir un escenario de paz para que los distintos grupos subversivos dejen la guerra para hacer política, como ha ocurrido con uno de los grupos subversivos más antiguos del continente, que ha acordado dejar la violencia para hacer política.

El hecho de que no haya existido por décadas una participación en el ejercicio del poder de todos los actores políticos ha ocasionado una ruptura con la concepción de lo que es la democracia. En este sentido se puede afirmar que en Colombia no existe una democracia real sino, más bien, una democracia formal. Esta falta de democracia real se refleja en los altos niveles de abstencionismo en los comicios, la conjugación de elecciones y violencia, donde se establecen mecanismos de fuerza que no permiten unas elecciones libres, sin ningún tipo de coerción. La falta de verdaderos partidos políticos que más han sido facciones que partidos, la carencia de vivencia de valores democráticos como la libertad, la igualdad y la justicia por parte de la ciudadanía y del Estado. Estos valores fundamentales están en una profunda crisis, ya que la violencia generalizada que ha vivido el país por parte de los actores en conflicto —los grupos subversivos, los paramilitares y el mismo Estado— vulnera continuamente estos valores fundamentales y arremete contra la población civil que es la que ha estado pagando el precio de la guerra.

La violación continua de valores fundamentales lleva inexorablemente a poner en entredicho el Estado social de derecho proclamado en la Constitución de Colombia de 1991. Como también, la situación de pobreza que vive una gran parte de la población colombiana, pues esta condición de vida atenta contra los derechos fundamentales, en especial, el derecho a la vida y a una vida digna. En este orden de ideas no es posible afirmar que en Colombia se ha consolidado una sociedad democrática. Pues un ciudadano o ciudadana en condiciones de pobreza, de exclusión social, sin recursos materiales para satisfacer sus necesidades básicas, donde se encuentran deterioradas sus capacidades para llevar el tipo de vida que considera valiosa o para realizar un funcionamiento verdaderamente humano, deslegitima las condiciones materiales y formales para el pleno ejercicio de la democracia y

atenta contra el principio material de la Política de la liberación que expresa que la comunidad política debe buscar el querer vivir de cada uno de los miembros de su comunidad, en la medida que se busque producir, reproducir y desarrollar la vida de todos los que componen la comunidad política.

Las condiciones de pobreza y miseria de un sujeto en particular en la comunidad política hacen que esta adolezca de una pretensión política de verdad práctica; de aquí que la satisfacción de las necesidades de la corporalidad viviente de los ciudadanos es uno de los aspectos que prueba en forma empírica el logro de la pretensión política de justicia que se puede vivir en la sociedad.

Es muy difícil alcanzar una consolidación democrática en Colombia, cuando se ha vivido sumergido en una violencia continua de guerra de guerrillas y confrontaciones partidistas, que no han permitido una pluralidad de ideas políticas propias de un sistema democrático que se representa a través de diferentes alternativas expresadas por los distintos partidos políticos, cuando estos no han sido partidos sino facciones de élite, pues no encarnan intereses nacionales ni la búsqueda de un bien común, más bien sus intereses son sectoriales o personales, corrompiendo el noble ejercicio de la política. En este sentido la *potestas* o la representación política se asume como la sede o la fuente del poder político, desvirtuando la democracia en sí misma. En palabras de Dussel (2009) se expresa así:

> Cuando el actor político, que ejerce el poder institucionalizado (sea un rey, un representante, una élite política), se afirma a sí mismo como la sede de la soberanía, de la autoridad o como última instancia del ejercicio del poder para su beneficio, el de su grupo, su clase o su fracción, es decir, cuando se desliza del ejercicio *obediencial* a la auto-afirmación del poder desde sí, se origina ontológicamente la fetichización, la corrupción, la desnaturalización del poder como dominación, despotismo, tiranía. (p. 12)

Pero no se puede olvidar que esta corrupción se presenta en doble vía, pues:

> La *corrupción* es doble: del gobernante que se cree sede soberana del poder y de la comunidad política que se lo permite, que lo consiente, que se torna *servil* en vez de ser *actora* de la construcción de lo político. El representante *corrompido* puede usar un poder fetichizado por el placer de ejercer su voluntad, como vanagloria ostentosa, como prepotencia despótica, como sadismo ante sus enemigos, como apropiación indebida de bienes y riquezas. No importa cuáles aparentes beneficios se le otorguen al gobernante corrompido, lo peor no son los bienes mal habidos, sino el *desvío* de su atención como representante: de servidor o del ejercicio *obediencial* del poder a favor de la comunidad se ha transformado en su esquilmador, su "chupasangre", su parásito, su debilitamiento, y hasta su extinción como comunidad política. Toda lucha por sus propios intereses, de un individuo

> (el dictador), de una clase (como la burguesa), de una élite (como los políticos criollos), de una "tribu" (herederos de antiguos compromisos políticos), son *corrupción* política. (Dussel, 2006, p. 14)

La historia política de la sociedad colombiana está marcada por el imperio del estado de sitio, lo que equivale a suspender las garantías constitucionales, el ejercicio de los derechos democráticos y expedir decretos legislativos. No se ha gozado de un crecimiento económico constante y una justa distribución del ingreso, ni de altos niveles de alfabetización y de educación para la totalidad de la población. Sin embargo, tenemos una de las mayores tradiciones democráticas en América Latina. Esto lleva a confirmar que no existe un requisito único para una forma de gobierno democrático, y que no hay condiciones previas que por sí mismas sean suficientes para generar tal resultado, pues el caso colombiano es un ejemplo claro.

Nuestra democracia formal está determinada por una estrategia basada en grupos de poder o el predominio de élites, que han conservado un dominio ideológico sobre el pueblo, camuflado en una aparente democracia política para ejercer un señorío sobre la gran masa de la población, como son las élites dominantes del país que están soportadas históricamente por los distintos monopolios del poder económico, llámense grandes terratenientes, latifundistas, la clase empresarial o industrial, que han manejado el poder a través de representantes de masas como lo han sido los caudillos políticos. En este sentido, lo que se ha dado en el país son clases dominantes tradicionales a través de un sistema político en apariencia democrático, que configura una República oligárquica. Todo este fenómeno dificulta la consolidación de un sentido más fuerte de la democracia, porque se ha corrompido el poder político. La Política de la liberación lo señala así:

> Puede entenderse entonces que en los países coloniales o postcoloniales, antes de su emancipación, sus élites políticas *siempre* ejercieran el poder en beneficio de las metrópolis extranjeras, de los grupos dominantes, pero nunca como ejercicio delegado del poder *obediencial* con respecto a la misma comunidad política o del pueblo del cual aparecían como gobernantes. La estructura de corrupción política moderna, que reinó durante cinco siglos, fue el *colonialismo* europeo, y recientemente de Estados Unidos, que enseñaban y obligaban a las élites políticas periféricas a traicionar a sus comunidades políticas, a sus pueblos, para ejercer el poder para otros (como recientemente, en una situación de dependencia neoliberal, Carlos Menem o Carlos Salinas de Gortari). La *potestas* (el Estado, en último término) era un mecanismo fetichizado de poder despótico contra su propia comunidad política, contra su pueblo (contra la *potentia*). (Dussel, 2009, pp. 12-13)

Las acciones políticas recurrentes en la historia política colombiana han mostrado que los gobernantes tradicionales, provenientes de la oligarquía, han mantenido el control político a través de estrategias de negociación o por la fuerza para retener o influir en el ejercicio del poder. Desde el análisis de las prácticas políticas en América Latina se puede encontrar que:

> Los Estados coloniales o postcoloniales son los mejores ejemplos de esta falta de poder político. Las élites gobernantes, que dominan una población de obedientes inermes, desmovilizados, oprimidos, tiene la fuente de su fuerza no *desde abajo*, desde la comunidad política, sino desde fuera, desde el poder de las metrópolis, del Imperio o de los Estados hegemónicos mundiales. Estos Estados postcoloniales nunca han ejercido pleno poder político, sino que han sufrido dominación, ingobernabilidad o violencia. Sus élites gobernantes se han cuidado de que las masas, la comunidad política nunca alcance la unidad consensual de sus voluntades en torno a sus propios intereses. Las instituciones han sido represivas (instrumentos de opresión), pero no diferenciación efectiva de un poder obediencial político delegado por la comunidad. (Dussel, 2009, p. 203)

Ligado a este fenómeno están los *pactos de fundación*, que han sido los acuerdos explícitos entre los distintos actores contendientes —facciones políticas, líderes económicos y militares— que definen las reglas de gobierno para el beneficio de las partes como lo fue el Frente Nacional, pero con un gran defecto en su concepción: la exclusión de otra posibilidad de participación política distinta a los actores dominantes. Ese pacto fue claramente antidemocrático, pues prohibió durante 20 años todo pluralismo político. Ni siquiera el último pacto de convivencia ciudadana consignado en la Constitución de 1991 logró establecer una transición y consolidación hacia la democracia, pues no todos los actores en conflicto participaron en su elaboración. Asimismo, diferentes actores políticos han puesto en cuestión las reglas de juego y las mismas instituciones democráticas que surgieron desde esta Constitución. Esto lleva a sostener que en Colombia no existe una consolidación y, mucho menos, una institucionalización del régimen democrático. Las anteriores prácticas han desviado el deber ser de las instituciones políticas, analizadas desde las categorías conceptuales de la Política de la liberación, pues esta asume a las instituciones como relaciones intersubjetivas que forman sistemas necesarios para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, pues su origen es la pulsión de vida del ser humano.

La consolidación de la democracia en Colombia

¿Hacia dónde se orienta el régimen «real» político colombiano? Sin rodeos se puede afirmar que en el país formal el régimen político colombiano se orienta hacia una democracia participativa fundamentada en el Estado social de derecho. Pero en el país real, el régimen político colombiano ha perdido la visión del bien común. Los múltiples intereses particulares que existen en la estructura del gobierno, como también en los distintos sectores civiles, no permiten construir un Estado nacional desde los intereses de la ciudadanía. Los ciudadanos deben ser los creadores de este nuevo orden social para consolidar una auténtica democracia que parta desde un *ethos* que irradie la construcción de una sociedad libre, justa e igualitaria. Esto se daría con la construcción de una comunidad política o comunidad de ciudadanos y ciudadanas que posibilite una refundación que involucre a todos los actores en conflicto en aras de una nueva convivencia social, que redefina aspectos sociales, económicos y políticos, que a la vez abra espacios de participación en el ejercicio del poder político a todos los actores en conflicto. La sociedad colombiana tiene una serie de problemas muy graves que requieren una solución pronta: la desigualdad social, representada en los altos niveles de pobreza; una violencia generalizada, que afecta a todos los colombianos por igual; una concentración del poder económico y político en manos de unos pocos, que genera un monopolio que excluye a la gran mayoría de la ciudadanía, ya que un ciudadano pobre y desplazado deja de ser un actor político. Así, desde la Política de la liberación se afirma:

> Si el actor político se encuentra en la miseria, como la mayoría de los ciudadanos en los países del Sur del capitalismo global en la actual etapa del Imperio, mal se puede pedir que cumpla con sus funciones políticas de manera adecuada. El alimento, el desarrollo económico y cultural es al sujeto viviente, en la esfera material de la política, como la libertad y la igualdad al sujeto del consenso, en la esfera formal de la política. Un desarrollo cualitativo suficiente de la vida humana es indispensable para el desarrollo de un sistema democrático, y viceversa. (Dussel, 2009, p. 216)

El reto para la consolidación de la democracia es buscar una mayor participación de toda la ciudadanía en aras de una justicia social que lleve a la producción, mantenimiento y aumento de las dimensiones propias de la vida inmediata de los ciudadanos de la comunidad política. Esta radicalización conlleva a una renovación constante, según lo sugieren las circunstancias de la realidad sociopolítica de la sociedad colombiana, que sirva para plantear mejores soluciones a todos los problemas que afectan

la realidad nacional. Ello indudablemente fortalecerá y consolidará el sistema democrático. Pero para tal realización debe primar el interés general por encima del interés particular; se debe llegar a un consenso social que permita una reestructuración sobre los alcances y límites del Estado, que cumpla con una función fundamental y es la de minimizar las desigualdades sociales, una reforma agraria que establezca una justicia social para la población campesina, una limitación a los monopolios que concentran la riqueza en unos pocos; en últimas, el régimen político colombiano se debe orientar a alcanzar una negociación y un acuerdo que busque eliminar las causas que hacen hoy de Colombia un país que ha perdido el sentido de la vida en sociedad, pues el régimen político colombiano está bajo los intereses de un sistema económico capitalista cuyo fin es el aumento de la tasa de ganancia y no la redistribución justa de la riqueza. Olvidándose de que la democracia es un valor social al cual se debe aspirar a través de la realización de una democracia formal en real, sabiendo que ningún sistema concreto puede decirse que sea perfectamente democrático, pues la democratización en una sociedad es un proceso continuo.

La génesis de la historia política democrática en Colombia se encuentra muy lejos del principio democrático que expresa la Filosofía política de la liberación. Para entender el deber ser de estas prácticas, el principio democrático en la Política de la liberación se anuncia así:

> Operemos siempre de tal manera que toda norma o máxima de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en del sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, del ejercicio del poder comunicativo, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena *participar los afectados* (de los que se tenga conciencia); dicho entendimiento debe llevarse a cabo *a partir de razones* (sin violencia) con *el mayor grado de simetría* posible, de manera pública y según la institucionalidad acordada de antemano. La decisión así elegida se impone como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) *obliga legítimamente* al ciudadano. (Dussel, 2009, p. 405).

La historia de la democracia en Colombia permite ver lo lejos que estamos del principio normativo de la democracia. Pues la democracia se debe presentar como un tipo de organización que unifica a los ciudadanos por el consenso racional, debido a su efectiva participación en procesos deliberativos en aquellos asuntos que les son pertinentes. Esto no quiere decir que los sistemas democráticos concretos sean perfectos, los sistemas políticos concretos son perfectibles, contingentes y falibles. La democracia

es importante porque es un ideal moral con una demanda política, en ese orden de ideas se constituye en una idea regulativa para el ejercicio de la acción política.

El quehacer de la ciudadanía

El llamado de la Política de la liberación es una búsqueda por la radicalización de la democracia, ello hace evidente la prioridad que debe tomar el pueblo o la comunidad política de su poder político, que no es otra cosa que el ejercicio de la *potentia* y concebir asimismo que esa comunidad política simplemente delega su poder político a sus representantes, expresando el poder como *potestas*. Se debe entender, para la reorientación y consolidación de la democracia en Colombia, la importancia que debe tener el pueblo o la comunidad política entendida como ciudadanía de ser consciente de su poder político y desde allí es necesario transformar la *potestas,* nombrando nuevos representantes, dictando nuevas leyes o convocando a una nueva asamblea constituyente, si es necesario.

Una de las grandes tareas pendientes para la consolidación de la democracia en Colombia es el paso de una ciudadanía formal a una real, para que la ciudadanía ejerza el «Poder ciudadano», que puede ser entendido desde la Política de la liberación como:

> Todo ciudadano representado es siempre miembro pleno, permanente y última instancia del Estado en cuanto sociedad política, al menos potencial o virtualmente. Puede dar actualidad a su actoría o agencia en dicho Estado, por ejemplo, en toda convocatoria a un plebiscito para modificar decisiones o revocar un gobierno, y normalmente en el momento de la elección de los representantes, y en muchas otras instituciones (lo que denominaremos «Poder ciudadano», organización de distritos, cabildos abiertos, asambleas populares, etc.) que hay que crear para complementar como democracia participativa a la democracia representativa, donde hay que transformar a dicha representación en un momento *más transparente* e *inmediato.* (Dussel, 2009, p. 250)

Este ejercicio del «Poder ciudadano» es fundamental para poner en práctica la manera como la categoría de pueblo se expresa como comunidad política y esta no es más que el conjunto de ciudadanos y ciudadanas. Es el llamado a ejercer las prácticas propias de una democracia participativa en la que el pueblo se expresa como el poder instituyente del poder político. Pues radicalizar la democracia es ver al ciudadano o ciudadana como un agente, es decir, que toma decisiones, actúa e impacta en su comunidad política para

llegar a ser el sujeto político por antonomasia[22]. La ciudadanía activa que se expresa como «Poder ciudadano» debe demandar del Estado una institución necesaria para la permanencia y aumento de la vida humana, pues el Estado desde la Política de la liberación se concibe como la comunidad política institucionalizada. Así, se puede afirmar que:

> De todas maneras podemos resumir afirmando que, por ahora, el Estado es la *institucionalización del ejercicio del poder* de la comunidad política —sea cuales fueran sus estructuras, y sean los que fueran los grupos o clases que alcancen la hegemonía, la dominación o la violencia a través de las instituciones de la sociedad política (Estado en sentido restringido)— *para hacer factible tal ejercicio*. Un ejercicio directo no mediado por instituciones es *imposible*. La *factibilidad* es entonces el sentido del Estado en cuanto tal. Pero, el Estado no tiene como propio al Poder, sino que lo ejerce en nombre de la comunidad política, última instancia del poder del Estado. (Dussel, 2009, p. 263)

Como se ha afirmado, una democracia directa es imposible en sociedades con millones de ciudadanos, de ahí la necesidad de la representación, pero la ciudadanía debe exigir de sus representantes, desde los postulados de la Política de la liberación, lealtad y compromiso con su comunidad política, de tal forma que:

> El ciudadano exige «coherencia» de su representante, tanto en el político conservador como en el revolucionario, porque a quien se le tiene «confianza» como «representante» es a un sujeto ético concreto, que se espera actúe previsiblemente como lo ha prometido en su campaña pública anterior a su elección. Por ello se espera que no sea solo «pura apariencia», cambiable y contradictorio ante acontecimientos críticos. Se tiene por ello la expectativa de que «represente» al ciudadano que lo elige siempre de manera veraz —con intención recta—, donde la realidad de su accionar en todos los «campos» sea analógicamente semejante con su «apariencia», y esta expectativa se «asegura» cuando se verifica en los diversos «campos» de su acción un obrar *coherente*. (Dussel, 2009, p. 394)

Por otra parte, se tiene como una tarea inminente la creación de una cultura democrática que sea incluyente, que promueva una ciudadanía activa, que sea un antídoto para la abstención, que es la característica que hoy predomina en las prácticas democráticas de la sociedad colombiana; así como no reducir la democracia simplemente al voto. De allí que sea importante hablar de una educación de la ciudadanía para la democracia,

22 Para ampliar el concepto de ciudadano como agente en la teoría de la ciudadanía, que es una perspectiva que vengo desarrollando, véase: Urquijo, 2011.

donde esta no sea como un modelo impuesto, sino un valor que está en el *ethos* propio del ser ciudadano, buscando intereses comunes y no un interés individual.

Por último, la Política de la liberación ve a la vida humana como el criterio material o contenido último de toda acción o institución política. Las instituciones políticas y quien ejerce la representación política están llamados a obrar a favor de la reproducción y aumento de la vida de todos los ciudadanos, buscando que no se produzcan víctimas en el sistema político democrático, pues la víctima es víctima porque no puede vivir. De ahí que se busque una democracia liberadora como un sentido nuevo de la democracia. Esta democracia liberadora pretende alcanzar un consenso crítico gracias a la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos, de las víctimas del sistema político, pues han sido los más afectados de las decisiones que se han tomado en el pasado y presente del sistema político (Dussel, 2006, p. 105). Este es un principio que debe regir todo proceso de reconciliación en toda sociedad asechada por la guerra y la barbarie, como ha sucedido en las últimas décadas en la historia política colombiana. Si un sistema político quiere la paz debe alcanzar un consenso crítico desde la participación real y en condiciones de simetría de las víctimas del sistema político, ello garantizaría la realización de una comunidad política libre en la búsqueda de su capacidad de autorrealización y autotransformación a través de las vías democráticas.

ÉTICA ECONÓMICA DE LA LIBERACIÓN

Introducción

Una de las aplicaciones más significativas de los principios de la Ética de la liberación expresados en la obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), es en el ámbito de la economía política, donde se toma al sistema económico capitalista como centro de análisis. Esta aplicación se evidencia en la obra *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica* (Dussel, 2014); allí hace un estudio sobre la descripción del sistema de las categorías de la economía política de Marx, y estas categorías son ordenadas en su génesis histórica. Ello le permite elaborar una crítica ética al sistema capitalista desde un análisis al capitalismo mercantil, al capitalismo industrial, para ver la manera como se fetichiza progresivamente el capital industrial, comercial y financiero, sin dejar a un lado la problemática de la competencia entre capitales globales nacionales de los países desarrollados y subdesarrollados. Aquí se dejan ver fenómenos que afectan nuestras economías como: la dependencia, el colonialismo y los mecanismos de transferencia del plusvalor de las periferias a los centros. En esta obra, el filósofo de la liberación latinoamericana elabora los nuevos criterios, principios y postulados éticos que ponen límites a las preferencias y los deseos patológicos desenfrenados producidos por el capitalismo global, que están llevando al suicidio colectivo ecológico de la humanidad. Aquí se expresa, entonces, una reflexión filosófica sobre las alternativas al capitalismo que se vienen gestando hoy ante nuestros ojos, que más que un proyecto o modelo alternativo expresan criterios, principios normativos y experiencias concre-

tas que bajo la apariencia del caos van conformando, en la gran *transición* que vivimos, un sistema económico trans-capitalista, aspecto de una edad trans-moderna.

El problema que Dussel se formula como central y que orienta toda su investigación sobre la economía política es: "¿Será posible otro orden económico mundial que parta de la afirmación de la vida de la comunidad y de la gestión democrática de la producción por parte de los mismos productores con una cierta eficacia o productividad cuyo criterio no sea el aumento *cuantitativo* de capital, sino el crecimiento *cualitativo* de la vida humana?" (Dussel, 2014, p. 327). Y lo complementa preguntándose: ¿Cuáles son los criterios o los principios de la economía que deberían guiar el proceso de la construcción del sistema equivalencial futuro más justo, que permitan erradicar la pobreza y hacer posible un mundo más humano? Al intentar responder se encuentra que para ello se exige una nueva ciencia económica que vaya más allá de los dogmas de la economía clásica y neoliberal, para delinear unos principios normativos que establezcan un nuevo sistema económico de carácter equivalencial. Es decir, un sistema económico donde el excedente sea distribuido de manera justa entre los agentes de la producción, dando al otro lo que le corresponde en igualdad, lo equivalente en la distribución y el intercambio del uno por uno con el fin de que la vida humana se realice en grados mayores cualitativos de felicidad comunitaria, superando de esta manera el sistema capitalista y la economía socialista real del siglo XX.

El propósito de este capítulo es mostrar la manera como se elaboran los principios normativos para una nueva transición económica y la forma en que inciden en las nuevas prácticas económicas; elaborándose así una reflexión de carácter ético sobre la economía política. Esta hipótesis que elaboro es contraria a la posición de Dussel, quien afirma que no hay una ética económica en su obra, pues los principios normativos que se introducen en la economía política no son éticos sino económicos. Pienso, por el contrario, que los principios que se van a elaborar para una nueva economía política no son otra cosa que los principios éticos aplicados al campo económico, y ello determina que la reflexión que se realiza es más una reflexión ética normativa-crítica sobre las prácticas económicas que sobre teoría estrictamente económica. Esto permite elaborar una ética económica en clave de liberación que indaga por la posibilidad de una nueva alternativa que regule racional y ecológicamente al mercado, que propicia una competencia regulada pero que al mismo tiempo promueva la autonomía de la empresa gestionada comunitariamente teniendo en cuenta siempre la afirmación y el crecimiento cualitativo de una vida humana libre, justa e igualitaria de todos los miembros de la comunidad; en última instancia, de toda la humanidad.

El ser humano como viviente comunitario y necesitado

La reflexión que se realiza sobre la condición humana a lo largo de la Ética de la liberación parte del supuesto de que la comunidad es el modo de existencia humana y punto de partida de la vida económica. De esta manera Dussel formula una crítica constante en sus obras al individualismo metodológico, pues para él el individuo aislado y solitario en la tradición de Thomas Hobbes y Adam Smith es lo que llama una "robinsonada" absurda que no tiene ningún valor como hipótesis interpretativa, ni como postulado ni mucho menos como un hecho histórico; es simplemente un punto de partida falso en cualquier reflexión sobre la condición humana. Así se ve al ser humano desde una perspectiva intersubjetiva y es la comunidad el ámbito propio de desarrollo de la intersubjetividad, pues los seres humanos siempre tenemos prácticas comunitarias con relaciones de diversos tipos tales como institucionales, lingüísticas, de familia, amistad, o en las distintas asociaciones de la sociedad civil.

Esta situación descrita por Dussel ocurre en un escenario ideal que se constituye en un postulado y no en un hecho empírico. Pues al sostener que el ser humano es un ser comunitario, lo describe asimismo como un viviente con necesidades que determinan su consumo y que, por tanto, busca satisfactores para garantizar el mantenimiento de su vida como ser vivo. Este ser humano Dussel lo asume viviendo en una comunidad que gestiona siempre lo necesario y lo distribuye equitativamente; generando así un sistema equivalencial, donde los integrantes de la comunidad colaboran en la búsqueda de los distintos satisfactores con valor de uso sin presentar una acumulación excesiva e injusta del excedente que pueda llegar a ser manipulada por algún miembro de la comunidad.

El ser humano como ser viviente tiene la necesidad de consumir un sinnúmero de satisfactores que le permiten garantizar el proceso vital de su vida y este hecho es el punto de referencia original del campo económico, porque "en su *esencia* el ser humano es un ser que *economiza* energía para reponerla en la menor cantidad de esfuerzo posible, y así garantizar su *vida perpetua* en la tierra" (Dussel, 2014, p. 20). Sin olvidar que la vida humana en la Ética de la liberación no es un concepto, ni un principio; es el *modo de la realidad del ser humano*. La vida humana se concibe como el hecho original originante de todo el campo económico y de todos los sistemas económicos. Es por ello que afirma:

> La intención fenomenológica que constituye a las cosas como satisfactores, estima la capacidad que tiene dicho bien en cuanto a la posibilidad de negar la negación; si el hambre es negación por ser *falta-de*, el comer es negar dicha negación afirmando al satisfactor en su cualidad real de tal; es decir,

> en cuanto tiene propiedades que el ser viviente necesita para sobrevivir: es entonces afirmación de la vida. El cumplimiento de las necesidades básicas (comer, beber, vestirse, habitar, tener una cultura, etc.) constituyen, además, las exigencias éticas o normativas fundamentales de los sistemas económicos que toman con seriedad la materialidad de la subjetividad de la corporalidad humana. (Dussel, 2014, p. 20)

Al reconocer la cosa como un satisfactor de una necesidad propia del ser humano, es lo que desde la tradición de Aristóteles se denomina *valor de uso*. Este último se constituye en un concepto clave en la ciencia económica, así Dussel (2014) sostiene:

> Es decir, la cosa real en sus propiedades de cosa, con sus determinaciones físicas, puede situarse como una mediación de *consumo* del sujeto humano necesitado, para calmar o colmar una necesidad. El *valor de uso* es la cualidad real que tiene la cosa y que se transforma en el *contenido* de la necesidad: es decir, es la *utilidad* de la cosa. El vestido ejerce su valor de uso en el acto de tenerlo puesto; si se lo guarda en el ropero es meramente potencial, es decir, no es actualmente valor de uso. Esencialmente, en su fundamento, el valor de uso es útil en tanto mediación actual que sirve para reproducir la vida. Valor de uso y utilidad son semánticamente correlativos (no se da uno sin el otro), aunque el primero indica una cualidad necesitada y la segunda su denominación abstracta. Sin viviente no hay valores de uso; hay solo propiedades físicas. Sin necesidades las cosas meramente existen, pero no tienen valor de uso, porque no habría nadie que las use. Por otra parte, sin el ser humano no hay autoconciencia de las necesidades. (p. 21)

Con el anterior presupuesto queda claro que el valor de uso de las cosas es determinado por el ser humano, ya que este valor de uso no es una propiedad real de la cosa, sino que en tanto la cosa presenta una significación para el viviente se le atribuye un valor de uso. Existe una relación dialéctica entre "uso" y "utilidad", pues el valor de uso significa que la propiedad de la cosa es útil para un otro. De esta forma, "sin la propiedad real de la cosa la necesidad del viviente no descubre nada útil en su entorno (son cosas inútiles). Pero, desde el otro término, sin necesidad ninguna la propiedad real aparece como útil; es simplemente real ahí" (Dussel, 2014, p. 22). Ello se da gracias a que el ser humano tiene necesidades, surgiendo así la necesidad del consumo, en la medida en que el consumo es vital para el soporte de la vida misma del ser humano.

Debido al conjunto de necesidades humanas que llevan al consumo, el ser humano desarrolla una dimensión "productiva" que es la relación que establece el ser humano sobre la naturaleza con el fin de producir un bien que antes no existía y que le va a permitir su sobrevivencia; y gracias a la pro-

ducción que lleva a cabo el ser humano se fabrican productos agregándoles un valor de uso que antes no tenían. En este sentido se realiza un proceso de trabajo o de producción de la mera cosa real natural en un producto, que contiene entonces un trabajo objetivado. Esto hace que el viviente que es un ser necesitado, se transforme en un sujeto productor o sujeto de trabajo; que Marx llamaba "trabajo vivo", que es el punto de partida de todo el campo productivo y económico, pues la relación "sujeto de trabajo-producto-sujeto de consumo" se puede considerar como el proceso de trabajo en general. Para Dussel este tipo de trabajo nunca fue individual, solitario o aislado; pues siempre el trabajo es de un individuo en comunidad y esto establece un sistema de trabajos diferenciados. Pues las distintas necesidades requieren de satisfactores particulares; para esta elaboración se exigen trabajos y técnicas distintas organizados por la comunidad, que es lo que va a llamar la división técnica del trabajo.

Un concepto que se elabora gracias a la producción del trabajo es el de *valor*. Al respecto Dussel (2014) sostiene:

> Llamaremos *valor* (sin adjetivo o genitivo objetivo) al hecho mismo por el que la cosa es efecto del acto productivo o producto del trabajo humano, en sentido lato. La cosa o el bien que el nómada recolector o cazador encuentra para alimentarse tiene, como hemos visto, valor de uso. Pero si se debe producir el alimento (plantar el vegetal comestible o reunir a los animales como pastor) agrega a la cosa una determinación o carácter: *ser producto* del trabajo humano. Ese "*ser producto*" ya no es una propiedad natural (o de la naturaleza que dona a la especie humana satisfactores con valor de uso). Llamaremos simplemente *valor* a aquella determinación que porta la cosa en tanto que producto de dicho trabajo. Es decir, la cosa *tiene* este tipo de valor en cuanto que es *producto*. (p. 29)

Entonces, se puede afirmar que el *valor* es la determinación de la cosa que se adquiere por ser producto del trabajo humano. Esto lleva a diferenciar entre *valor de uso* y *valor*. El valor de uso está determinado por la utilidad que la cosa presenta al viviente, mientras que el valor es la determinación que la cosa adquiere al ser producto del fruto del trabajo humano.

El campo económico

Desde los elementos establecidos ya es posible bosquejar conceptualmente lo que en la ética económica de la liberación de Dussel se puede entender por campo económico: es el espacio en el que se va a desarrollar la ética económica, pues es en el campo económico donde se necesitarán unos

principios normativos críticos que permitan la prescripción de la acción humana en orden a la producción y el mantenimiento de la vida humana. Esto se debe a que el ser humano tiene relaciones de significado caracterizadas como actos dirigidos a otro ser humano, que fue lo que los griegos denominaron como *prâxis*. La relación práctica económica es uno de los tantos tipos de relaciones prácticas que puede establecer un ser humano. Dussel encuentra que este tipo de relación está determinada por la mediación material de un producto efecto del trabajo de un ser humano (productor) y que se constituye como objeto de la necesidad de otro ser humano. La relación práctica económica es una relación que involucra a la naturaleza en tanto transformada por el trabajo, que conlleva a la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana en la comunidad.

En el ámbito de la relación económica Dussel establece un tipo de relación económica que denomina equivalencial y la detalla así:

> Esta relación económica, práctica comunitaria y productiva de los satisfactores necesarios para la vida se establece ya en los clanes, tribus o pequeñas aldeas del Paleolítico. Son sistemas equivalenciales donde los miembros de la comunidad económica participan y se atribuyen equitativamente los beneficios de la producción y del intercambio. No hay todavía posibilidades mayores de diferencias en la apropiación de los satisfactores, de los bienes, y el sistema funciona con una justicia que quedará posteriormente en la memoria de las culturas como una utopía originaria. Las tribus nómadas de estepas y desiertos (simbolizadas en la figura de Abel en los pueblos semitas, por ejemplo), aún comenzando el Neolítico y ante las grandes ciudades (metafóricamente Caín) ya estratificadas económicamente, levantarán la igualdad del sistema equivalencial del "desierto", tiempo de la justicia sin pobres ni ricos, como el punto de referencia de las injusticias presentes. (Dussel, 2014, p. 34)

La anterior relación económica que establece Dussel se encuentra caracterizada por una relación igualitaria que se pudo dar al comienzo de la historia, es una situación imaginaria ideal que se constituye más en un postulado que en un hecho empírico, en el que una comunidad gestiona siempre lo necesario y lo distribuye equitativamente, donde todos los miembros de la comunidad colaboran en la obtención de los distintos satisfactores de las necesidades y no hay una acumulación excesiva e injusta del excedente en algún miembro de la comunidad que, como ya se verá, es lo que pasa en el sistema económico capitalista.

En el campo económico un concepto de importancia central es el de "valor de cambio", pues es allí donde toma sentido y relevancia. El valor de cambio se origina en la medida en que en el campo económico el producto

del trabajo humano, que se constituye como un satisfactor de necesidades, se intercambia por el producto del trabajo de otro ser humano, adquiriendo en esa relación la cualidad de poseer un valor de cambio. Dussel (2014) lo expresa así:

> La *mercancía* entonces es el producto fabricado como *intercambiable* y puesto en el mercado. En un primer momento, el producto es producido en el lugar (o en el lugar de trabajo) por el trabajador. En un segundo momento, el producto es *puesto en el mercado* (el *lugar* determina el devenir dialéctico de la categoría de producto intercambiable en *mercancía en acto*) y se transforma así de mero producto en *mercancía* a disposición del Otro en el mercado, o de los otros, para ser intercambiado por otros productos (en el trueque) o por dinero (en la venta), transformada en mercancía que se intercambia por su valor de cambio. El valor de cambio es una determinación *cuantitativa* del valor (el valor de uso es en cambio una determinación *cualitativa* o *material*) de la cosa. La cosa real producida es ahora una mercancía o ente económico; será medida formal o económicamente por ese su valor de cambio.
>
> Antes del intercambio el producto (en cuanto producto) tenía ya *valor*. Ese valor es ahora el fundamento de la aparición como su fenómeno del valor de cambio. El valor de cambio es la posición relacional del producto (y del valor como tal) que siendo ahora mercancía se relaciona con otra mercancía. La primera tiene ahora valor de cambio, que es el mero valor en "relación-a" (valor como valor de cambio). Pero, además, ahora se constituye una nueva determinación del mismo valor. Es el *valor* en cuanto tal que en la relación aparece ahora bajo la forma de *intercambiable* con respecto al valor de otra mercancía, como valor de *cambio*. (Dussel, 2014, p. 39).

De esta manera ya se tiene claridad sobre lo que significa "lo económico", pues se caracteriza por la intercambiabilidad de las mercancías o por dinero, de los distintos productos del trabajo humano, o de un producto que se elabora para el consumo de otro ser humano. Es por esto que se habla de un círculo de producción, distribución, intercambio y consumo de mercancías.

En este intercambio el dinero constituye una relación significativa, pues se convierte en la medida que opera como una mercancía con unas características especiales, que se pone en relación con los múltiples productos para ser medidos, convirtiéndose en un valor equivalencial universal en relación con el resto de mercancías, y este es el papel del dinero:

> Es evidente que una mercancía, en último término y por su naturaleza, se adquiere (por medio de otra mercancía en el trueque o por dinero en el mercado) por la utilidad de su valor de uso, pagando la cantidad de su valor de cambio. Por otra parte, a diferencia de las otras mercancías, el valor de uso del dinero es el poder servir de valor equivalente como medida de todos

> los demás valores de cambio de las otras mercancías. El dinero tiene por ello diversas funciones, entre ellas la de poder acumular valor de cambio sin necesidad de reunir físicamente en un lugar las cosas reales llamadas mercancías, y por lo tanto la acumulación puede tender al infinito, junto a la codicia (como lo indicaba D. Hume), y transformarse en un peligroso dios al que pueden inmolarse las personas ("¡Vuestro dios es el dinero!" escribió K. Marx en La cuestión judía): se trata de la fetichización del dinero, el dios Mammón o Moloch de los semitas antiguos (como lo sugiere el crítico alemán y judío indicado), al que se le inmolaban seres humanos. (Dussel, 2014, p. 42)

Establecidas estas relaciones de intercambio se constituyen los elementos de la acción económica, que se originan en la producción, la distribución y el intercambio en vista al consumo. Estas acciones se cumplen siempre intersubjetivamente en comunidad, gracias a divisiones del trabajo que se establecen desde el momento de la producción e intercambio de las mercancías. Cuando la división en el proceso de producción del trabajo configura las acciones de los agentes económicos, cumpliéndose de manera constante y sabiendo cómo se realizan y con la expectativa de que los otros miembros del sistema económico cumplan igualmente los trabajos, se constituyen las instituciones económicas que dan lugar a sistemas económicos, de tal forma que "toda acción económica es sistémica y cumple con funciones asignadas por los diversos tipos de acciones dentro de la división del trabajo, de la distribución, del intercambio y del consumo" (Dussel, 2014, p. 44).

La acción económica y todos los elementos que la constituyen se sitúan en el "campo económico", que es el lugar natural en el que cada uno de estos elementos toma sentido y significado. Es por ello que Dussel (2014) afirma:

> Ese "mundo" cotidiano de cada ser humano, de su comunidad y en definitivamente de la humanidad presente (como historia mundial) es infinitamente complejo. El ser humano, para poder manejarse dentro de él realiza procesos de abstracción; es decir, efectúa como cortes epistemológicos para poder simplificar su manejo. Se habla así de: "El mundo de mi hogar"; "el mundo del deporte"; "el mundo obrero". En esos ejemplos el mundo cobra un sentido particular. A esos mundos particulares lo llamaremos "campos". Un campo es por su parte, como el mundo, una totalidad particular de sentido, con un "juego de lenguaje" propio (diría el segundo Wittgenstein), con instrumentos materiales propios, con actores especializados en moverse en dicha totalidad de sentido. El sistema nervioso, nuestro cerebro, forma mapas de millones de grupos neuronales que se activan cuando se toca un tema de ese campo. Decimos "política" y de inmediato aparecen imágenes tales como presidentes, diputados, urnas, propaganda de representantes, etc. Esa "asociación de ideas" de los empiristas ingleses se referían al fenómeno material de la ligazón de los mapas neuronales en campos. Y bien,

> cuando indicamos una cuestión económica la situamos inevitablemente en un "campo económico", como la totalidad de sentido de todo lo que se relaciona a este significado, y donde cada momento (por ejemplo el "dinero") cobra un lugar, un sentido, o queda relacionado a la respectividad de la totalidad de lo económico. (pp. 46-47)

Por otro lado, hay que señalar que el campo económico lo constituyen diferentes *sistemas*. El campo económico se organiza según varios sistemas que pueda contener, pues un sistema es una totalidad de sentido con estructuras instrumentales e institucionales, con relaciones prácticas o sociales con fines muy determinados. Es por ello que en el campo económico pueden existir diferentes sistemas como un sistema autoproductivo y de consumo como el que se puede dar en comunidades originarias en América Latina; o el sistema capitalista caracterizado por el aumento de la tasa de ganancia que se constituye como hegemónico en los estados nacionales y por el trabajo asalariado, donde se producen mercancías para el mercado gracias al trabajo de obreros asalariados.

El sistema económico no-equivalencial

La Ética de la liberación desde su análisis a los sistemas económicos encuentra que existen sistemas económicos no-equivalenciales, pues en su interior se expresa una profunda injusticia. El sistema económico no-equivalencial se establece cuando un sujeto reconocido como un trabajador usa un instrumento para trabajar y elabora un producto que puede ser apropiado, consumido o vendido. En este trabajo realizado por el trabajador se produce un excedente que es apropiado por otro sujeto que se constituye como el dominador o propietario. El excedente en un sistema económico feudal es el tributo o diezmo que el siervo pagaba; en el sistema económico capitalista es lo que Marx llamó plusvalor; en el socialismo real del siglo XX, es el valor producido por el obrero, pero que lo gestionaba la burocracia del sistema, y no distribuido en el pago que se le otorga a dicho obrero para su uso singular (Dussel, 2014, p. 52). El origen del sistema económico no-equivalencial fue expresado por Adam Smith (como se citó en Dussel, 2014) así:

> En el estado primitivo y rudo (*early and rude*) de la sociedad, que precede a la acumulación de *stock* y a la apropiación de la tierra, la única circunstancia que puede servir de norma para el intercambio recíproco de diferentes objetos parece ser la proporción entre las distintas cantidades (*quantities*) de trabajo que se necesitan para adquirirlos [...]. En ese estado de cosas el

> producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...]. Mas tan pronto como el *stock* se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas.
>
> Todo hombre es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias [...]. La mayor parte de ellas se lograrán mediante el trabajo de otras personas, y será rico o pobre de acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer. (p. 54)

Como se puede observar en la cita anterior, el problema se origina por la gestión sobre el excedente de la producción, que gestionado por unos pocos que se enriquecen producto de su acumulación, logran dominar a quienes lo producen, y así terminan explotando el trabajo de los demás. Ahora bien, el problema se agudiza cuando se legitima a través del derecho y el Estado la apropiación del excedente, originando una sociedad caracterizada por la desigualdad y la injusticia social. Pues la propiedad sobre el excedente es lo que termina perpetuando la estabilidad de los dominadores y su explotación, como ya lo había visto J. J. Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* de 1753[23]. Es la legitimidad que se ejerce a través del derecho a la propiedad privada, a la herencia, al cumplimiento de contratos de compra y venta, a los créditos, lo que termina garantizando la posibilidad de un sistema económico que en este caso es el capitalismo. Es por ello que Dussel (2014) afirma:

> Se funda así en ese (pretendido) derecho a la propiedad *privada*, y por lo tanto *excluyente* de los despojados del derecho común (que serán los pobres, que no existían en el Imperio inca, en el que por ejemplo no había limosneros, ni la experiencia, ni el concepto ni la palabra que expresara ese tipo de accionar), el dominio y gestión sobre dichos excedentes. El derecho a la propiedad privada o el derecho a privilegios (como los de la nobleza, la ciudadanía romana o a las burocracias) no es una superestructura fundada en las relaciones sociales opresoras de dominación, al contrario, el derecho funda como última instancia formal o política el ejercicio empírico del sujeto económico que le permite poseer con toda la protección del Estado (hasta militar o policial) bienes excedentes extraídos injustamente al sujeto productor, al trabajo vivo. Marx explicaba bien que los momentos del sistema económico se ven desde el reflejo del espejo del derecho que determina el sentido de lo que aparece empíricamente. Al enfrentar una mesa y descubrirla como propiedad de la universidad, se me aparece como un *bien ajeno* que debo usar de otra manera que si fuera una mesa mía. Todo en la economía está en relación con el derecho, con el ejercicio del poder (que debe ser delegado y obediencial) del Estado. El economicismo materialista dialéctico ingenuo colocó a la economía como última instancia de lo polí-

23 Para ampliar este tema véase mi trabajo: Urquijo, 2002.

> tico y el derecho. Tenía razón materialmente pero erraba formalmente. La política y el derecho son infra-estructurales (si se quiere usar esa categoría no sistémica ni importante para Marx) con respecto a la economía, porque formalmente (es decir, de manera legal y creando convicción subjetiva de legitimidad, aunque sea aparente) estructura a la economía esencialmente. (pp. 61-62)

Crítica al sistema capitalista

Uno de los aportes más significativos que se hace desde la Ética de la liberación es el análisis crítico al sistema económico capitalista. Sistema económico que se empezó a gestar como capitalismo mercantil que no fue solo europeo, pues Dussel muestra que se organizó aproximadamente desde el siglo XII, gracias a la ruta de la seda desde China hasta Samarkanda, Constantinopla o Venecia, con centro de operaciones en Bagdad y otras rutas de China a Indostán, el golfo Pérsico y al este de África. Allí ya se encontraban millones de trabajadores que recibían salario en la producción de la seda. Este capitalismo mercantil se termina configurando desde el siglo XV hasta el siglo XVIII en Europa, llamado el primer Sistema-Mundo económico.

La crítica de la Ética de la liberación al sistema económico mercantil se realiza gracias al método analéctico de la filosofía de la liberación de Dussel, pues permite develar una crítica desde la exterioridad del sistema o la víctima, que en este caso es el obrero o el trabajo vivo, como lo denominaba Marx.

En palabras de Dussel (2014):

> [...] De manera que el origen del capitalismo y el colonialismo son simultáneos, ya que la acumulación originaria tiene su fuente preponderante en la extracción de la riqueza colonial. En lo que después será América Latina se producirá la dominación de las culturas originarias, el "indio", empobrecido y explotado en los sistemas de la encomienda (explotación agrícola, principalmente de un trabajo gratuito), en la *mita* (opresión igualmente gratuita del trabajo indígena en las minas, especialmente de plata), en las haciendas (sin salarios equitativos), o simplemente esclavizado (los campesinos del occidente del África), sin salario alguno, los indios como sujetos productores comprados de forma enajenada como mercancías, "cosas" deshumanizadas explotadas por el capitalismo naciente. El producto, transformado en la mercancía del mercantilismo, produce entonces ganancias que de todas maneras contienen ya formalmente creación de plusvalor (aunque no haya salario, tal como ya se originaba en Europa). (p. 69)

La anterior cita deja ver que en el capitalismo mercantil el propietario del capital ejerce dominación sobre el trabajador asalariado, porque es el dueño de los medios de producción, del material de trabajo, del producto y del ex-

cedente. En este orden ideas, el viviente trabajador al vivir bajo condiciones sociales que no le permiten tener propiedad, se sumerge en una condición de pobreza sufriendo dominación amparada militarmente por la conquista y la colonización. Pero el capitalismo mercantil deja en América Latina una profunda injusticia social y favorecerá a Europa, produciendo en ellos una riqueza originaria que marcará el devenir histórico del capitalismo hasta nuestros días. Es por ello que Dussel (2014) afirma:

> Entonces, desde el siglo XV hasta mediados del siglo XVIII, en América Latina especialmente, los indígenas (dominados y exigidos a participar en la *encomienda*, en la *mita*, y en las *haciendas* como hemos explicado) y los esclavos traídos de África (en la explotación del azúcar y otros productos tropicales, principalmente) sin ser propiamente asalariados (aunque los hubo por excepción), produce un *excedente* sobre el costo de la producción de las mercancías que son obligados compulsivamente a producir. Ese excedente (X), que es en buena parte plata (se obtuvieron unas 20 mil toneladas hasta 1620 solo de las grandes minas de alto Perú, hoy Bolivia) u oro, y productos tropicales principalmente se transfieren a Europa y se transforman en una riqueza (extraídas de las colonias) que aparece como ganancia, que se integra sin diferencia al *plusvalor* producido por el asalariado europeo (que se venía formando como clase desde el tiempo de las ciudades medievales). De manera que el *excedente* de indígenas amerindios y esclavos africanos, aunque no es propiamente plusvalor, cumple la misma función dentro del mercado europeo, como *ganancia comercial* (que, por otra parte, se integra igualmente a la *ganancia financiera* cuando el capital se presta a interés o en forma de créditos por los pacientes bancos europeos). (p. 70)

La injusticia ética del capital

El sistema económico capitalista fue criticado en su esencia por Karl Marx, y es desde allí desde donde Dussel se nutre para la elaboración de su crítica. Dussel, siguiendo a Marx, señala una contradicción originaria que se establece cuando se enfrenta el poseedor del dinero ante el poseedor del trabajo. Señalando que en esta relación en su inicio el trabajador no posee el trabajo, pues el trabajo vivo es su propia corporalidad viviente; y en este sentido se ve obligado a intercambiar con el poseedor del dinero: dinero a cambio de su fuerza de trabajo. Se establece así una relación inmoral en la medida en que primero es desigual y, segundo, "el trabajador "vende" su propio ser, que al considerarse cosa vendible es éticamente destituido de su dignidad y transformado en mediación para la valorización del dinero" (Dussel, 2014, p. 71). Desde la Ética de la liberación se va a criticar el proceso de producción capitalista pues la subjetividad misma del trabajador

no tiene valor porque es la fuente creadora del valor; el trabajador como ser humano tiene dignidad y no simplemente valor. Ahora bien, el dinero recibido por su fuerza de trabajo se constituye en salario, de tal forma que el trabajador que ofrece su trabajo se encuentra en el mercado, que se constituye en el mundo de las mercancías; allí el trabajador en tanto que es fuerza de trabajo reproduce el valor del salario y desde la nada del capital crea el plusvalor; mientras que el poseedor del dinero se transforma en capitalista, ya que el dinero se transforma en capital cuando subsume el trabajo humano en el proceso de trabajo.

La categoría de plusvalor que Marx descubre es la que evidencia la injusticia profunda del sistema económico capitalista y, asimismo, es la que permite elaborar el fundamento de la crítica ética a este sistema. En palabras de Dussel (2014) se expresa así:

> De noviembre a diciembre de 1857, en Londres, Marx termina de construir definitivamente la *categoría* central de la economía política capitalista: el *plusvalor*. Se llama *plusvalor* a la cantidad de valor que, en el *plus-tiempo* de trabajo (que es el que supera el límite del *tiempo necesario* para reproducir el valor del salario) por la actividad del *plus-trabajo*, el trabajador *crea de la nada* en el capital (*plus-valor*), más-valor del pagado en el salario. *Creación de la nada* del capital, porque el capital recién originado (en su primera rotación: Capital I, lo llama Marx en los *Grundrisse*) no ha pagado por medio del salario ese *plus-trabajo*, que es actividad creadora procedente de la misma *subjetividad* del trabajador (como *trabajo vivo*). Es decir, el posesor del dinero paga la *fuerza de trabajo* (igual al salario), pero además *usa* parte de la actividad del sujeto humano o del trabajo vivo mismo, que no recibe pago alguno por ese plus-trabajo ejercido en un plus-tiempo (más allá del *tiempo necesario* para reproducir el valor del salario, como ya lo hemos expresado). En el *plus-tiempo* se pone trabajo *impago* (*unbezahlte*). Esto significa que el contrato no era equitativo (aunque su inequidad *permanece oculta* bajo el manto de un *fetichismo* esencial a todas las teorías económicas capitalistas), sino que uno pone más (el trabajador objetiva plusvalor no pagado) que el otro (el que solo paga el salario como precio de la fuerza de trabajo). Todo el *misterio* del capital queda *revelado* críticamente en la mera descripción de un sistema de categorías que incluye igualmente aquellas que *la economía política burguesa ignora, oculta*. Des-cubrir, mostrar o describir esa categoría (de plusvalor) transforma todo el *sistema* categorial, inclusión en la que consiste esencialmente la *crítica de la economía política burguesa*. Admitir dicha categoría es descubrir la injusticia del sistema económico del capital. De paso, es el momento central de una crítica ética del capitalismo. En este sentido la obra *El capital. Crítica de la economía política*, de Marx, es una ética, en cuanto que analiza exactamente *dónde* se encuentra la injusticia, el mal, la perversión del *sistema* capitalista. Todas las éticas filosóficas de la economía, de no analizar esa categoría caen en un fetichismo que lo obnu-

> bila todo; son cómplices, falsas. Ni Locke, ni Hume, ni Kant, ni Hegel, ni Nietzsche, ni Ricoeur... ni el último Habermas, por citar algunos filósofos (ya que la lista sería interminable), tratan o dan toda la importancia a la cuestión. (p. 75)

En la anterior cita se ve en qué consiste esta categoría de plusvalor y la manera como Dussel la resalta para reafirmar el papel protagónico de su ética crítica constituida como Ética de la liberación. Se evidencia asimismo la perversidad propia del sistema capitalista, pues confunde la ganancia y el plusvalor o los muestra como si fueran lo mismo, olvidando que el plusvalor es trabajo vivo objetivado no pagado. Ahora bien, el capitalismo como sistema económico convierte al ser humano en una mercancía ya que el obrero se ve en la necesidad de vender su fuerza de trabajo; es un sistema que se basa en la explotación, como muy bien se ha mostrado gracias al concepto de plusvalor; de esta forma Dussel (2014) termina mostrando la injusticia ética propia de este sistema cuando afirma:

> Por otra parte, la propiedad privada de la empresa productiva da al propietario la posibilidad de la gestión de dicha empresa, quedando excluidos los trabajadores que desempeñan cotidianamente la función productiva. Esto tiene como consecuencia también la exclusión de la capacidad creadora de los obreros, la enajenación de su fuerza productiva (éticamente la injusticia esencial del capital) del fruto de su producción, y del plusvalor y por lo tanto de la ganancia. El salario con su pretensión de pagar equitativamente el trabajo encubre una des-apropiación, un robo. No es solo una cuestión económica, sino ética o normativa y que toca a la gestión del modelo productivo de la empresa. Es entonces el caso paradigmático del manejo del excedente en un sistema no-equivalencial, que garantiza y da derecho inalienable (pretendidamente natural e históricamente positivo) a los dominadores injustos por la apropiación del plusvalor; injusticia que no existía, por ejemplo, en el Imperio inca, donde no había pobres, y no conocían siquiera la palabra ni tenían el concepto de limosneros. (p. 79)

Este análisis ético crítico se da gracias al aporte de Marx; él parte de una categoría crucial que es la de *trabajo vivo* expresada en la subjetividad del obrero. Es desde allí donde el juicio ético, normativo, crítico se origina en el nivel antropológico de la vida que se materializa en el trabajo objetivado no pagado que se expresa en la categoría de plusvalor; pues el capital se apropia de vida objetivada en el momento en que no paga un trabajo realizado. Así se descubre una profunda injusticia y se reconocerá como el mal del sistema capitalista. Desde un análisis ético toda acción, institución o sistema económico en el ámbito práctico debe tener pretensión de justicia. Se resalta así el análisis ético que Marx hace, ya que destaca la dignidad absoluta del

sujeto humano que otros economistas no tendrán presente, como es el caso de F. Hayek o M. Friedman, expositores de posturas neoliberales. Aquí se evidencia un giro epistémico en el análisis de Marx a la economía burguesa o capitalista, pues para este la medida última del valor y de la economía es la dignidad del ser humano que trabaja, es decir, el *trabajo vivo* y no el dinero, la demanda, el precio o el mercado, que son las categorías en las que normalmente parten los distintos análisis económicos.

Principios normativos y críticos de la economía

La ética económica de la liberación apunta a la elaboración de principios normativos económicos, que permiten saber elegir ante la transición económica hacia un sistema económico equivalencial que pugna por un manejo distinto sobre el excedente, como se ha presentado en el sistema capitalista, de tal forma que Dussel (2014) afirma:

> Los sistemas económicos no-equivalenciales, comenzaron a organizarse hace alrededor de 5 mil años, y se estructuraron en torno a la apropiación o gestión del excedente, que la comunidad producía gracias a su capacidad e imaginación creadora, y eran pocos, la minoría, quienes sacaban ventaja en la distribución de los beneficios. Hoy la crisis actual mundial anuncia la inversión de ese proceso milenario. Es decir que el crecimiento de la conciencia de toda la humanidad, dada la Revolución electrónica de los medios de comunicación, producirá inevitablemente más participación de los ciudadanos en la política y de los productores directos en los sistemas económicos. El excedente de propiedad y gestión privada y minoritaria (en el nivel industrial, comercial y financiero) irá pasando a manos de la comunidad. El excedente recuperará el sentido de lo común, de un bien común gestionado por toda la comunidad, por las mayorías hasta ahora empobrecidas. Será la transición, que durará quizá todo el siglo XXI, hacia un sistema futuro equivalencial globalizado, pero distribuido y consumido como un bien común. Será la hegemonía de lo común, alentado y anticipado por relatos míticos críticos ante el sistema económico romano esclavista no-equivalente de hace veinte siglos. (p. 183)

Ante la crisis propia del capitalismo global en términos ecológicos, sociales y políticos es necesario un proyecto alternativo al capitalismo sin que todavía se pueda formular explícitamente. Es por ello que se hacen necesarios los principios normativos que orienten la construcción y elección de las posibles alternativas que ya se empiezan a explorar en los distintos movimientos sociales alternos. Estos principios buscan, asimismo, poner límites a las preferencias y los deseos patológicos producidos por el capita-

lismo. Estos principios van a estar en relación con los tres principios éticos o normativos de los pueblos andinos:

> 1] La primera exigencia normativa se enunciaba en quechua: *Ama sawa*, que se traduce como un "No te apropies de los bienes que no has producido", que han sido hechos por otros. Significa un principio de justicia que más que contra el robo (o la propiedad privada) se dirige a la indignidad de apropiarse de algo que otro ha creado, trabajado, hecho. Es un principio de solidaridad. Incluye igualmente nuestra obligación a no robar a la naturaleza, como veremos más adelante. 2] La segunda exigencia es: *Ama hulla*, dice: "No ocultes lo verdadero", sé sincero, honesto, no mientas. Es el principio que posibilita la convivialidad, comunidad, el consenso discursivo; es intentar siempre una pretensión de validez, de legitimidad, mostrando las intenciones. El que miente oculta razones a la comunidad. 3] La tercera obligación se enuncia: *Ama quella*; es decir: "No dejes de crear", trabajar, fructificar; no es exactamente "no seas flojo" o haragán, sino no dejes de colaborar con el cosmos, la vida, la comunidad creando como cada primavera nueva vida. Es el principio de la iniciativa, del crecimiento. Como puede verse, los tres principios normativos tienen raigambre económica. (Dussel, 2014, p. 187)

Estos tres principios que se elaboran desde la cultura de los pueblos andinos expresan los tres principios de la Ética de la liberación: en la materialidad económica, en la consensualidad formal y con el principio de factibilidad. Esto se resalta porque Dussel sostiene que los principios normativos de la economía constituyen el acto económico en su estructura esencial, pues sin los principios normativos la economía pierde su razón de ser. Estos principios los va a deducir de su propuesta ética y se convertirán en principios normativos para el campo económico, de tal forma que:

> Pensamos que los principios *éticos* son subsumidos en el *campo* económico y se *transforman* así en principios *normativos* de la economía, dejando de ser principios meramente *éticos*. Es decir, el acto económico mismo, la producción, distribución, intercambio, consumo, etc., *presuponen ya siempre* esencialmente exigencias normativas que estructuran por dentro el acto económico como económico. [...] Por nuestra parte, nos proponemos exponer *explícitamente* los principios de una economía futura más allá del capital. (Dussel, 2014, pp. 201-202)

Este tipo de economía debe ser desarrollada para la afirmación y crecimiento cualitativo de la vida humana, desde una participación libre y válida de los miembros de la comunidad, siempre respondiendo a condiciones objetivas de eficacia. Sin olvidar que ningún sistema es perfecto porque tal condición está más allá de la condición real humana y quiérase o no se generan

víctimas, quienes serán los que sufren los efectos negativos del sistema. En el ámbito de la economía capitalista son los sujetos subsumidos en el sistema capitalista como totalidad, donde se modifica físicamente su subjetividad, de tal forma que se vive bajo parámetros estrictamente de una sociedad de consumo, bajo los estereotipos de una economía de mercado, donde sus necesidades ya no son sus preferencias sino las que les determina el sistema. Una segunda clase de víctimas de este sistema capitalista son los excluidos del sistema, que en la Ética de la liberación son los pobres, los desempleados estructurales, los marginales, comunidades indígenas reducidas a la miseria y a la explotación.

La materialidad de la economía

El principio material de la ética aplicado al campo económico es una exigencia ética universal que busca transformar el contenido mismo de las nuevas prácticas económicas. Pues las actuales prácticas desde una economía capitalista se basan en el uso destructivo de los recursos naturales para alcanzar la ganancia o el aumento de la tasa de ganancia. De ahí que se busque una economía que tenga como fundamento el crecimiento de la vida humana y no la acumulación formal del capital; esto lleva a pensar nuevamente el consumo teniendo como presentes las necesidades comunitarias. Por tal razón el principio normativo material de la economía se enuncia así:

> Debemos, es un deber y un derecho, en el campo económico producir, distribuir, intercambiar y consumir productos del trabajo humano, haciendo uso de las instituciones económicas de un sistema creado a tal efecto, teniendo en cuenta siempre y en último término la afirmación y crecimiento cualitativo de la vida humana de todos los miembros de la comunidad, en última instancia de toda la humanidad, según las exigencias del estado de las necesidades y de los recursos ecológicos determinados por la historia humana en el presente que nos toca vivir. (Dussel, 2014, pp. 236-237)

Lo formal de la economía

Este segundo principio es formal, normativo y crítico de la economía, y conlleva una condición política para que se gesten las nuevas prácticas económicas en las cuales la democracia participativa juega un papel fundamental en el ámbito comunitario. En este orden de ideas la ética económica propuesta por Dussel toma un tinte estrictamente comunitario y no individualista, separándose ontológicamente de todo tipo de economía capitalista moderna. Así se formula:

> Es legítima toda decisión (tecnológica, productiva, organizativa, publicitaria, etc.) de la nueva empresa productiva, aún en el marco de las decisiones

> políticas sobre el campo económico, cuando los afectados (trabajadores, empleados, etc.) puedan participar de manera simétrica en las decisiones prácticas en todos los niveles (de la producción, distribución, intercambio, etc.) institucionales, siendo garantizada esa participación por medio de una propiedad comunitaria o social de los medios de producción, gestionada discursivamente (aunque el peso de las razones tenga más fuerza en el caso de los especialistas en los diferentes saberes, técnicas o prácticas que se ejercen en dicha comunidad productiva), teniendo en cuenta las necesidades de todo tipo no solo de la comunidad productiva, sino fundamentalmente y como servicio y responsabilidad de toda la sociedad, y en último término de la humanidad, dentro de los límites enmarcados por el principio de factibilidad y de la afirmación de la vida humana como bien común. (Dussel, 2014, pp. 254-255)

La factibilidad económica

La factibilidad en la Ética de la liberación se entiende como la posibilidad de llevar a cabo realmente algún objetivo, plan o institución económica. Aquí sobresale una concepción ontológica que se puede encontrar a lo largo de la obra de Dussel y es su realismo crítico, que se sitúa entre aquellas propuestas imposibles que se ven como posibles, como es el caso de Robert Nozick con su obra *Anarquía, Estado y Utopía* (1974). Y las propuestas que se plantean como si fueran imposibles para los conservadores, pero posibles para el realismo crítico; es el caso de la filosofía social propuesta por Karl Popper en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945). En este orden de ideas, la posibilidad factible de la crítica que elabora la Ética de la liberación está más acá de la imposibilidad anarquista y ello la convierte en realista, pero al mismo tiempo se ubica más allá de la imposibilidad conservadora que niega cualquiera alternativa futura posible y por ello es crítica.

El principio normativo y crítico de factibilidad económica se enuncia así: "¡Haz lo posible!, porque intentar lo imposible es quimera, y no intentar lo posible es conservadurismo o cobardía" (Dussel, 2014, p. 290).

Con este principio de factibilidad la ética económica de la liberación hasta aquí expuesta rompe con cualquier vicio de idealismo anarquista, en la medida en que la factibilidad busca ejecutar las acciones económicas orientadas a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de la comunidad; sabiendo al mismo tiempo que las decisiones se deben tomar soportadas en una racionalidad comunicativa que ejercen todos los miembros de la comunidad que participan simétricamente en la toma de las decisiones en ámbitos económicos y empresariales; y estas decisiones tomadas deben ser realizables por medio de la creación de instituciones económicas realistas.

Hacia un sistema alternativo futuro

Estos principios buscan prescribir a una comunidad económica futura que se denomina comunidad de vida constituida por un sujeto como trabajo vivo, en donde los medios de producción están en manos de la comunidad, son medios de producción comunitarios que van a constituir una propiedad social. La propiedad común garantiza a los miembros de la comunidad económica el uso de los medios de producción y la propiedad social de todos los productos sin pretender elaborar un estatismo burocrático propio del socialismo real del siglo XX. La salida para no caer en ese tipo de socialismo totalitario es garantizar una participación efectiva y económicamente democrática; así como un proceso autoconsciente donde cada miembro de la comunidad trabaja informado de la gestión en su comunidad productiva. Esto se logrará a través del proceso de educación que permitirá una comunidad productiva educada. Ese tipo de organización en la que la empresa productiva y gestionada comunitariamente y en la que el producto del proceso de trabajo tiene un carácter social, conlleva a que el producto no será ya del propietario del capital sino de toda la comunidad, desapareciendo el salario como pago del trabajo; por tanto, no se generará plusvalor.

Esta comunidad económica se caracteriza en su aspecto material porque produce satisfactores que cumplen con las necesidades de la vida humana, con valor de uso, valor y valor de cambio. En su aspecto formal se considera a la comunidad económica como una comunidad de comunicación donde todos los miembros se perciben como iguales y llegan a consensos racionales válidos sobre la producción, distribución, intercambio y consumo de los productos o las mercancías mismas que se producen en la comunidad. Aquí es donde juega un papel fundamental el principio formal normativo y crítico de la economía y que va a exigir un nivel de participación importante de los trabajadores, empleados y demás miembros de la empresa productiva.

Prescribir las actividades económicas desde los principios aquí elaborados, es pensar una nueva edad sobre la gestión del excedente en la que van a participar sectores y clases hasta ahora excluidos en los sistemas económicos no-equivalenciales, buscando eliminar la pobreza y cualquier forma de dominación y explotación. Con la aplicación del principio formal de la economía se trata de ampliar el concepto de participación de la comunidad económica, buscando incluir en ella a todos los actores responsables de la gestión económica, para elaborar una auténtica comunidad de comunicación económica sin excluidos, con participación simétrica, afirmando una democracia en la gestión económica; es por ello que se propone que todos los miembros de la empresa podrían participar igualitariamente en las de-

cisiones de todo tipo en la empresa económica, buscando legitimidad en la toma de las decisiones. En esta propuesta lo que se busca es seguir uno de los postulados básicos de Marx que conlleva una apuesta por lo común, formulación realizada por Marx en los *Grundisse*:

> Las relaciones de dependencia personales [comunitaria...] son las primeras formas sociales [...]. La independencia personal, fundada en la dependencia respecto a las cosas [que es la forma moderna], es la segunda forma [...] La libre *individualidad*, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria* (*gemeinschaftlichen*), social, como patrimonio social, constituye el *tercer estadio* [...]. La producción *social* [...] está subordinada a los *individuos* y controlada en *común* (*gemeinsames*) por ellos como su patrimonio [...Es un] *libre* intercambio entre individuos asociados sobre el fundamento de la apropiación y del control comunitario de los medios de producción. Esta última asociación no tiene nada de arbitrario: ella presupone el desarrollo de las *condiciones* materiales y *espirituales*. (Marx, como se citó en Dussel, 2014, p. 249)

Con la anterior argumentación lo que se busca es proponer un sistema alternativo futuro, para una nueva comunidad de productores, donde se establezca una relación intersubjetiva comunitaria con propiedad social, en la medida que predomina lo común[24] y no la individualidad. Una propiedad social articulada dentro de una comunidad comunicativa donde la validez de los actos y las decisiones se construyen intersubjetivamente gracias a la razón discursiva. Este es el gran aporte de la Ética del discurso a la Ética de la liberación, pues esta última la subsume permitiéndole elaborar su principio formal. En este sentido, el núcleo de la propuesta para un sistema alternativo futuro se establece bajo estos rasgos sustantivos y no pretende caer en un nuevo tipo de socialismo:

> Si todos esos participantes son además propietarios comunitarios de los bienes de la empresa productiva, nos abrimos a una alternativa democrática que supera la sociedad productiva del socialismo real (por ejemplo, en la URSS), donde nunca de hecho los obreros pudieron planificar sus necesidades, ni gestionar todos los momentos económicos de su empresa. El tipo de propiedad hegemónica o mayoritaria no debería ser ni privada ni estatal, sino *social*, en el sentido de comunitaria; con lo cual queremos indicar que el miembro de la comunidad que participa en ella, y mientras *en acto* trabaja en dicha nueva empresa productiva, tiene plena apropiación de ella. Sin embargo, el momento esencial no es tanto la propiedad de esos medios de producción (que son condición y garantía de igualdad, de la si-

24 Para ampliar esta concepción política fundamentada en lo común como principio político, véase: Laval y Dardot, 2015.

> metría en la participación), sino el derecho a la plena gestión comunitaria, discursiva, en la que puede dar razones en condiciones simétricas, para alcanzar decisiones consensuales que se imponen por la fuerza de la validez, con la vinculación vinculante creada por la argumentación, sin violencia ni corrupción. La *validez ética de los acuerdos económicos* así alcanzados, a partir de una participación simétrica de los afectados ya indicada (de todos los miembros de la nueva empresa económica, empezando por los más humildes obreros) se transforma en *legitimidad democrático económica* de la comunidad productiva, que distribuye, intercambia, y ofrece productos/satisfactores (con valor de uso, valor y valor de cambio) a un consumo redefinidos desde nuevos criterios no meramente cuantitativos como en el caso de la modernidad capitalista. (Dussel, 2014, p. 253)

En esta nueva propuesta no se elimina el Estado ni el mercado, es por ello que se propone una planificación social que se comparte con los gobiernos locales, regionales y la misma comunidad productiva. En esta alternativa poscapitalista hay mercado, pues es muy necesario el intercambio de bienes; pero será un mercado regulado por las nuevas formas económicas y políticas desde los principios normativos expuestos, de tal forma que no se da cabida a una autonomía fetichista del mercado tal como lo señala la propuesta neoliberal. Sin dejar que desaparezca la competencia, ya que es conveniente para dinamizar la economía y no dejar que se vuelva incompetente, de tal manera que se puedan confrontar los mismos productores, productos y mercancías de las diferentes empresas. Esta competencia debe ser regulada estatal, social y comunitariamente para impedir los monopolios y la ineficacia. Sobre este último aspecto hay que tener en cuenta la siguiente observación de Dussel (2014):

> La competencia *perfecta* y la planificación *perfecta* son entonces postulados (o ideas regulativas) que pueden ser pensados lógicamente, pero la primera es teóricamente inconsistente, y además, como la segunda, imposible de ser implementada *empíricamente* de manera perfecta. Ambas deben ser corregidas: la primera (la pretendida competencia perfecta), por una *regulación* que supere las desigualdades inevitables que produce el mercado; y, la segunda (la planificación perfecta para lograr un crecimiento infinito de los productos), por la necesaria *autonomía* relativa de la empresa y del mercado, restringida así a ser solo una planificación estratégica finita, fácticamente posible, lejos entonces de una planificación perfecta (de la que K. Popper demuestra, desde un punto de vista argumentativo, su imposibilidad, pero sin *advertir* que la competencia *imperfecta es posible*, y que la competencia *perfecta* de su amigo F. Hayek es tan imposible como la planificación perfecta).
>
> Puede establecerse entonces una *competencia posible*, pero regulada. Puede organizase igualmente una *planificación posible*, pero que permita y aliente una autonomía relativa de la empresa y el mercado con competencia regulada. La planificación, por otra parte, no debe ser solo estatal, federal o

> nacional, porque el Estado, en sus instituciones *representativas* solo debe regular las grandes líneas estratégicas de la economía. Es por la democracia *participativa*, estatal desde la base (el barrio, la aldea), posteriormente desde el municipio, después del Estado o provincia, y finalmente del Estado federal, que debe decidirse y definirse la planificación. (p. 288)

El modelo de Estado propuesto para esta nueva alternativa al capitalismo sería un Estado democrático participativo, un Estado garante del bien común y no al servicio de los intereses privados y menos al servicio del gran capital, que es lo que ocurre en el capitalismo actual. Se plantea así un Estado al servicio de la comunidad política, actuando desde los derechos de los ciudadanos. Esto lleva a reconocer que la economía necesita del Estado y de la regulación que este brinda así como de los servicios que presta en la sociedad como por ejemplo la construcción de infraestructura, que se pone al servicio del campo económico. Un Estado democrático participativo no acepta que el sistema económico enriquezca a los propietarios de capital mientras las grandes mayorías de la sociedad carecen de los bienes básicos como salud, educación, alimentación, trabajo, aspectos que garantizan el pleno ejercicio de la libertad real y efectiva[25].

En este nuevo rol propuesto entra en juego y se constituye en protagonista la democracia participativa en la que la ciudadanía recobra su preeminencia. Esto facilita que a través de las decisiones consensuales de los miembros de la comunidad política y empresarial se tengan en cuenta las necesidades de los afectados, se pueda pensar el tipo de propiedad privada que sea necesario para el contexto de ese tipo de comunidad. Es decir, que sea posible pensar otros tipos de propiedad que se elijan bajo circunstancias culturales e históricas concretas, necesarios para la producción, reproducción y el desarrollo de la vida humana en comunidad que es el principio material de la Ética de la liberación. Sin embargo, se tendría que agregar que estos tipos de propiedad posibiliten la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad sin llegar a vulnerar valores morales y políticos fundamentales como la libertad, la igualdad y la justicia social.

25 Al respecto Dussel (2014) comenta: "Es por ello que un Estado democrático participativo (donde la mayoría gobierna) no puede aceptar que el sistema económico enriquezca a los propietarios del capital en desmedro de la mayoría de la sociedad restante. Un argumento ideológico-económico intenta mostrar (desde las universidades de excelencia pagadas por el capital, que produciendo teorías tautológicas en favor del propio capital) que acumulando los más ricos mayor riqueza (y pagando bajos impuestos) esos enriquecidos derramarán beneficios mayores sobre toda la sociedad. Se puede ver la falsedad del argumento ante la pobreza creciente y la desocupación estructural. Por ello la posibilidad de una regulación o planificación democrática de la economía (del mercado) es una de las funciones políticas esenciales del Estado en nuestra Edad moderna" (p. 285).

Hoy en día se están viendo propuestas alternativas al capitalismo[26] en América Latina, Asia y África que permiten pensar que los principios que se elaboran desde la ética económica de la liberación llegan a jugar un papel fundamental en la elección de los diferentes modelos alternos al capitalismo; pues los principios son una brújula ética que orienta los criterios para una buena elección racional.

Elementos éticos del consumo

Desde los presupuestos de la ética utilitarista de Bentham y Mill, se puede afirmar que la eficacia de la economía se evalúa por el alcance de la felicidad, obtenida por medio del consumo de bienes. Asimismo, el consumo se ha constituido en el centro del sistema económico capitalista de tal forma que el consumo genera la producción, sabiendo claro está que el ser humano debe consumir bienes necesarios si quiere sobrevivir. De esta manera, el consumo se constituye en un aspecto de reflexión obligada para cualquier ética económica.

Desde la ética económica de la liberación se critica el paradigma que sostiene que un buen sistema económico se mide por la felicidad obtenida mediante el consumo de bienes para todos los miembros de la comunidad. Pues si se concibe la felicidad como el consumo cuantitativo infinito de bienes como mercancías con valor de uso, la felicidad es imaginaria o falsa; pues este presupuesto jamás se podría cumplir ya que la aproximación al infinito conlleva un tiempo infinito, que nunca permitirá que se cumpla este postulado. Es por ello que se propone que para alcanzar la felicidad hay que limitar el consumo a lo cualitativamente suficiente y necesario, abandonando el infinito cuantitativo inmerso en una economía capitalista centrada en el aumento de la tasa de ganancia o de la producción, que hoy se concibe desde criterios éticos como irracional. En la medida que el criterio de racionalidad en la Ética de la liberación es la vida humana expresada en la supervivencia de la humanidad. Se hace así un llamado a remplazar el consumo cuantitativo por el criterio cualitativo de la "vida buena". Es decir, el asunto no es comer más sino comer bien, no es poseer más sino vivir mejor. Pienso que se podría afirmar, aunque Dussel no compartiría este postulado, que hay que realizar un consumo en el que se pueda expresar una vida humana libre, justa, solidaria y felicitante, ya que no es la vida humana por sí misma, sino una vida humana en condiciones que propicien su florecimiento.

26 Un trabajo que muestra producciones alternativas al capitalismos se aprecia en: Santos, 2011.

Una posición como la anterior, critica éticamente al sistema capitalista, en la medida que este, para promover el consumo y asimismo la producción, crea en los ciudadanos necesidades artificiales no necesarias, promoviendo un consumo falso sin criterios reales de libertad, justicia y solidaridad. Por otra parte, la economía capitalista presenta una visión unívoca del ser humano ya que lo concibe solo como *homo œconomicus*, cuya existencia únicamente se desarrolla en el campo económico, como un libre comprador en la medida que tenga dinero para acceder a los bienes que el mundo de las mercancías le ofrece, en un sistema-mundo desbocado por los distintos medios de comunicación al servicio del mercado o de las empresas capitalistas globales. De ahí que el llamado de la ética económica de la liberación sea cambiar en dos ámbitos fundamentales, institucional y subjetivamente:

> El consumo desmesurado es entonces efecto del mercado y no de las más profundas necesidades humanas. Pero ese desarrollo infinito de la producción de mercancías tiene dos límites absolutos (no relativos): los recursos del planeta Tierra (el límite ecológico) y la vida de la humanidad (la permanencia de la existencia humana). El capital y el socialismo real del siglo XX, con sus criterios cuantitativos de aumento (de la tasa de ganancia y de la tasa de producción) empujan a la humanidad al suicidio colectivo. La solución a esta encrucijada es doble: *objetivamente* una transformación de las instituciones económicas y, *subjetivamente*, una transformación del consumo y de la actitud ética (una nueva cultura del consumo mínimo necesario) teniendo en cuenta el crecimiento cualitativo de la vida humana (y no del capital), que necesita principios normativos críticos para permitir la sobrevivencia perpetua de la vida y de la especie humana en el cada vez más empequeñecido y desbastado planeta llamado Tierra (*Gea*).
>
> Los efectos negativos destructivos de los sistemas económicos del siglo XX nos exigen creatividad para salvar la vida. La economía se transforma así en un capítulo de una ciencia mayor: la ecología. Si *economía* era la gestión racional domestica (*oikía* y *nómos* en griego) que después se amplió a la gestión de toda la comunidad local, regional, nacional y global, la *ecología* se transforma hoy en el tratado o la ciencia de la Tierra como el hogar o la "casa de la vida" en general, y de la sobrevivencia de la especie humana (el *lógos* de la *oikía*) en particular, a la que la economía debe subordinarse so pena de un suicidio colectivo de toda la humanidad. Se pasa así de la dialéctica "riqueza o pobreza" (económica) a la inexorable dialéctica "vida o muerte" (ecológica). (Dussel, 2014, pp. 292-293)

La pretensión de justicia económica

Alcanzar niveles de justicia social es una de las tareas más inmediatas en una sociedad de capitalismo voraz y salvaje en las actuales sociedades polí-

ticas democráticas donde impera el sistema económico capitalista. Pues se ve con claridad que el actual sistema económico vulnera uno de los valores morales y políticos de las sociedades democráticas, como es la igualdad, en la medida que la concentración de la riqueza genera profundas desigualdades económicas y, por ende, sociales y políticas. Es por ello que desde la ética económica de la liberación se señala la necesidad de una pretensión económica de justicia para las nuevas formas alternas al capitalismo.

La pretensión de justicia en la ética económica de la liberación parte del postulado de que en el horizonte de la verdad práctica no hay juicio perfecto ni verdad irrefutable, de tal forma que:

> Ante toda esta complejidad el sujeto honesto, normativa o éticamente hablando, no puede sino saber que el juicio que avanza es falible (es decir, puede ser corregido, mejorado o refutado: puede entonces ser falso, es falsable) ante un posible interlocutor mejor informado, con mayor capacidad intelectual, con más experiencia, etc. (Dussel, 2014, p. 294)

En este sentido la *pretensión* indica que el sujeto no se arroga la posesión ni la infalibilidad de la verdad práctica en el campo económico. Sabiendo entonces que puedo estar equivocado y el otro tener la razón (Popper) se formula que para que un acto económico tenga pretensión de justicia o sea justo:

> a) debe afirmar y hacer crecer cualitativamente la vida de la comunidad (en última instancia de la humanidad), b) debe contar con el consenso de la comunidad respectiva (sea de los miembros trabajadores de la empresa productiva o de los órganos que la participación haya elegido en diversos niveles, desde el local hasta el nacional o internacional) y c) debe ser posible, factible, realizable (según las exigencias de la posibilidad creativa y crítica, y no meramente conservadora o burocrática). (Dussel, 2014, pp. 295-296)

Con el anterior criterio, para que una acción económica tenga pretensión de justicia se sintetizan los tres principios normativos con los que se establece si una acción económica es buena o justa. Introducir el valor de la justicia en ámbitos económicos es ir más allá de la economía capitalista, pues esta no pretende alcanzar un principio de justicia en la medida que lo que busca es el aumento de la tasa de ganancia eliminando la pretensión ética en el campo económico. En este sentido la propuesta de Dussel se constituye en una verdadera alternativa para pensar un orden social económico que responda a los criterios de una sociedad que requiere mayores niveles de humanidad.

OBSERVACIONES FINALES

La libertad como liberación

A lo largo de este trabajo se ha realizado una interpretación crítica a la teoría Ética de la liberación, mostrando sus principales implicaciones sociales, políticas y económicas y así exponer los alcances y los límites de una de las teorías éticas contemporáneas de mayor alcance y envergadura, que busca responder a los distintos retos de nuestro tiempo. La obra de Dussel desborda las páginas y los temas aquí expuestos, en él se encuentra una filosofía de la historia, de la religión, de la cultura latinoamericana, entre otros temas que se pueden explorar, pero considero que su teoría ética es el eje medular de su pensamiento y su gran aporte.

Pienso, al finalizar esta investigación, que la Filosofía de la liberación sigue siendo vigente en la medida que se encuentren estados de dominación, exclusión e injusticia social en las sociedades; pero la Filosofía de la liberación debe tener como fundamento a la libertad y esta entendida como liberación y no a la vida humana como se concibe desde los presupuestos de Dussel. Esta posición me lleva a una toma de distancia con los supuestos básicos de la Ética de la liberación tal como se ha expresado a lo largo de este trabajo. Entiendo que la Filosofía de la liberación que se concibe como Ética y Filosofía política es una lucha por la libertad que implica autodeterminación y autotransformación para determinar lo que se puede llegar a hacer o ser. Concebidas de esta manera, la Ética y la Política de la liberación expresan la radicalidad del concepto de libertad, que implica no solamente una ruptura con la dominación, sino autodeterminación, autotransforma-

ción para establecer así las oportunidades que tenemos para llevar adelante la vida que consideramos valiosa. Es una indagación por la libertad en condiciones reales para que una persona o una comunidad se consideren verdaderamente libres.

La concepción de la libertad como liberación implica por parte del sujeto la capacidad para llevar adelante la vida que se considera valiosa, la capacidad para autodeterminarse y autotransformarse, sin tener ningún obstáculo para la acción y de esta manera vivir sin dominación. Pues no hay mayor acto de liberación que la conquista de la libertad. La concepción de la Ética y la Filosofía política de la liberación, tal como la concibo, ve al ser humano como un ser libre y desde allí se critican los obstáculos que no le permiten concretar esta condición ontológica. Este argumento postula una nueva tendencia de la Filosofía de la liberación que ya no se centra en la vida humana sino en la libertad; con ello intento profundizar en una dimensión de la libertad que ya no simplemente es ausencia de interferencia sino autodeterminación y autotransformación; asimismo. complementar de una mejor manera los postulados de Dussel en su Ética y Política de la liberación, pues si se toma solo a la vida humana como un valor básico, el sentido de lo que significa la liberación no se expresa en su significado pleno, perdiendo el sentido radical de lo que significa el paradigma de la liberación, y esta será mi crítica radical al programa de investigación ético-político desarrollado por Dussel. Incluso, la praxis de *liberación* busca alcanzar la libertad y si reafirma la vida lo hace buscando una vida libre de tal forma que es posible establecer una diferencia entre praxis de liberación y praxis de emancipación, así "la primera logra que el esclavo sea libre, es decir, que llegue a ser lo que no era; la segunda permite, por ejemplo, que el hijo adquiera el estatuto de adulto, es decir, que obtenga los derechos que ya le correspondían" (Dussel, 2016, p. 141). De esta manera la libertad como liberación posibilita que alguien llegue a ser lo que no era, el esclavo llega a ser libre, desde la emancipación se llega a ser lo que ya se era. Este es un aspecto muy esclarecedor que han aportado Negri y Hardt (2009) al afirmar que: "La distinción terminológica entre *emancipación* y *liberación* es crucial: mientras que la *emancipación* lucha por la libertad de la identidad, la libertad de ser quien verdaderamente eres, la liberación apunta a la libertad de la auto-determinación y a la autotransformación, la libertad de determinar lo que puedes devenir" (p. 331).

El tema de la Ética de la liberación "no es de los valores, de las virtudes, de la ley, etc., principalmente, sino de afirmación y crecimiento de la vida de la comunidad (el sujeto y los Otros)" (Dussel, 2016, p. 165). La concepción que aquí se propone permite elaborar una concepción de la Filosofía de la liberación como una filosofía moral, política y social que tiene como funda-

mento la búsqueda de la libertad como un bien fundamental. De esta manera entiendo que el tema central de la ética es un conocimiento o reflexión interpretativa de la acción humana libre a nivel de la persona o de la sociedad, pues un acto ético es aquel que se realiza como un acto libre y es desde allí que se exige una responsabilidad sobre la acción humana. Para Dussel la exigencia última material de la ética es *la vida humana* de los oprimidos; desde mi interpretación crítica sostengo que la exigencia última material de la ética es una vida humana libre, justa e igualitaria en la que se minimice la opresión entendida como dominación y exclusión.

Respecto a la vida humana de la que habla la Ética y la Política de la liberación, tendría que decir, complementando a Dussel, que no cualquier clase de vida, sino una vida humana libre, justa e igualitaria. Pienso que la vida humana es un sustantivo que debe ser adjetivado, es por ello que prefiero hablar de una "vida humana libre, justa e igualitaria" y no de la "vida humana" a secas. Desde estos elementos se amplía el marco conceptual de la Ética y la Política de la liberación. Sobre el concepto de lo que significa una "sociedad libre, justa e igualitaria", tengo que afirmar que Dussel no comparte esta expresión. Desde la Política de la liberación se reemplaza el concepto de libertad por liberación, el concepto de igualdad por alteridad y el concepto de fraternidad por solidaridad. Desde mi reconstrucción conceptual pienso que ni la Ética ni la Política de la liberación pueden desplazar el concepto de libertad, pues la liberación es un acto de conquista de la libertad. Dussel me daría la razón cuando afirma:

> La filosofía de la liberación que yo practico desde 1969 parte de una *realidad* regional propia: la *pobreza* creciente de la población mayoritaria latinoamericana; la vigencia de un capitalismo *dependiente* que transfiere valor al capitalismo central; la toma de conciencia de la *imposibilidad* de una filosofía autónoma en esas circunstancias; la existencia de *tipos de opresión* que exigen no solo una filosofía de la «libertad», sino una filosofía de la «liberación» (como acción, como praxis cuyo punto de partida es la opresión, y el punto de llegada la indicada libertad). (Dussel y Apel, 2004, p. 143)

En la anterior cita se ve claramente el desplazamiento que sufre el concepto de libertad por liberación, y la praxis de liberación cuyo punto de partida es la opresión y el de llegada la libertad. Es decir, la praxis de liberación lleva a una conquista de la libertad para vivir sin dominación ni exclusión; en este sentido lo que la praxis de liberación afirma es la libertad y no la vida humana. Otro argumento de Dussel que me permite afirmar la hipótesis que vengo desarrollando de ver en la «libertad» el fundamento de la Filosofía de la liberación es:

> La «razón ética» está en el origen de la liberación del pobre, de todo excluido, porque des-cubre el rostro en-cubierto y lo re-conoce como persona, como igual, como el Otro, como *Sujeto* posible del proceso de «liberación» para llegar a ser «libre», participante de la *nueva* comunidad de comunicación futura, real, productor-lector del *nuevo* «texto» del *nuevo* argumento. Esa «libertad» futura es hoy solo una utopía en la que se espera, por la que se lucha, desde la que se piensa como filosofía de la liberación. (Dussel y Apel, 2004, p. 247)

En este sentido se ve cómo el sujeto de la liberación que realiza este proceso lo que busca es llegar a ser «libre», como una persona que debe contar con las libertades básicas que le garantizan su participación como un igual, libertad de expresión, conciencia, participación, voto, entre otras. Es una libertad por la que se tiene que luchar porque se concibe como una utopía que se busca realizar; entonces el ideal es una sociedad o comunidad «libre». El problema que veo es que en el momento en que el principio material de la Ética de la liberación se elabora, la vida humana desplaza a la libertad llevando incluso a posibles contradicciones argumentativas, porque en muchos casos como en tantos acontecimientos de liberación se entrega la vida para alcanzar la libertad; de ello dan cuenta tantos procesos de liberación como fue el caso de los hechos de independencia que se llevaron a cabo en toda América, por dar un ejemplo. Si el proceso de liberación busca afirmar la vida humana no sería posible entregar la vida para conquistar la libertad. Pues Dussel (1998) afirma que "el que actúa éticamente debe producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica, que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad" (p. 140). Esta sería la principal contradicción argumentativa que encuentro con el principio material de la Ética de la liberación que expresa que la exigencia última material de la ética es la vida humana de los oprimidos; es la única fuente universal y el principio primero de racionalidad.

Si bien es claro que Dussel rechaza el liberalismo político, y este expresa a la libertad individual como una de sus conquistas, no se puede llegar a afirmar que la libertad sea un patrimonio exclusivo del liberalismo. La libertad es un valor moral, social y político que defiende en esencia el pensamiento político democrático, de eso ya daba cuenta hasta el mismo Aristóteles en su *Política*, sabiendo que Aristóteles no era en esencia un demócrata. La libertad no es una invención de la modernidad, ni es un patrimonio del liberalismo. Este ha defendido un sentido de la libertad que se conoce como sentido negativo de la libertad o ausencia de interferencia, pero no es el úni-

co sentido de la libertad. La libertad como liberación es la capacidad de autodeterminación y autotransformación para determinar en lo que se puede devenir, mientras que Dussel diferencia la "libertad" (como un hecho) de la "liberación" como un proceso que parte de la negatividad hacia una situación donde sea posible cumplir con los intereses económicos, políticos, culturales, etc., de los explotados o excluidos (Dussel, 2007, p. 64). No comparto esta separación, pues considero que la liberación es un proceso que conlleva un ejercicio de libertad; en otras palabras, el proceso de liberación es un acto de conquista de la libertad misma.

Respecto al valor de la igualdad, pienso que sigue siendo válida en sociedades democráticas donde los ciudadanos se consideran libres e iguales y no puede ser excluida de la reflexión ética y política. Por otra parte, se debe partir del reconocimiento de la injusticia, entendida como un juicio ético acerca del sistema, o de las víctimas para pensar la justicia; es desde sus demandas que la justicia se garantiza en la medida en que se puedan establecer distintos mecanismos de reparación a aquellas personas que han sufrido atropellos a sus libertades fundamentales, vulnerando así su dignidad como personas; sabiendo que no existe un acto moral perfecto pues es imposible, ya que los actos o instituciones justas perfectas no son factibles, por ello se aspira a una pretensión de justicia, como bien lo ha mostrado Dussel.

Con la anterior reflexión se abre el camino a una Filosofía de la liberación sutilmente distinta en la que el esclavo, el excluido, el dominado, el pobre, la víctima imagina un proyecto de libertad futuro, donde no solo se busque afirmar la vida humana, sino una vida humana en libertad, porque se valora la capacidad para tomar las propias decisiones y de realizar los cambios que se consideran importantes para la vida, gozando así de las oportunidades para llevar la vida que se considera valiosa.

Un aporte que encuentro muy meritorio en la Ética de la liberación es la constitución de una ética crítica, que se elabora en el momento en que se toma conciencia de la exclusión del Otro. De esta forma quienes actúan ético-críticamente reconocen a la víctima como un ser humano autónomo, es decir, como un sujeto libre, como un Otro, al que se le ha negado su posibilidad de gozar de una vida en libertad; en cuyo reconocimiento se descubre una corresponsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomarla a cargo ante el sistema que lo domina; generando una crítica al sistema que causa esta víctima. En este sentido el ejercicio central de la ética es la exigencia de criticar al sistema vigente injusto; y desde una praxis de liberación real y objetiva, transformar las causas que originan la víctima como víctima. Aquí hay un llamado a pasar de la mera interpretación de los hechos que causan las víctimas —yendo más allá de buscar el sentido desde un punto

neutro de un observador no comprometido— a la transformación que comienza con el compromiso del observador en la estructura de la acción, asumiendo la propia responsabilidad de la crítica. Se busca así afirmar y hacer crecer cualitativamente la posibilidad de la vida de las víctimas, de ahí que el contenido del principio material crítico positivo enuncia que debemos afirmar y obrar para el crecimiento de la vida de las víctimas, de los oprimidos o de los excluidos, de los negados, de los ignorados de todos los sistemas morales vigentes, ya sean de nuestra propia comunidad o de la humanidad. Esta forma de obrar a favor de la búsqueda de una vida en condiciones de libertad de las víctimas, se da gracias a la participación comunitaria y simétrica, de manera racional y no por violencia, en la discusión de la comunidad de las víctimas, buscando un nuevo consenso crítico que se levanta contra el consenso de los dominadores, para buscar de esta forma la creación de todas las instituciones necesarias en un nuevo orden ético más justo. Este nuevo orden ético es la creación de un sistema alternativo que intenta dar lugar a las víctimas del antiguo sistema que se percibía como injusto. Ahora las víctimas dejarán de serlo ya que gozarán de libertades y derechos efectivos para afirmar su vida humana, interviniendo con libertad y con participación simétrica en las decisiones de todo tipo (Dussel, 2016).

BIBLIOGRAFÍA

Ardiles, O. (1980). *Vigilia y utopía*. México, Universidad de Guadalajara.

Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto.

Casalla, M. (1974). *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.

Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá, desde abajo.

Dahl, R. (1999). *La democracia. Una guía para los ciudadanos*. España, Taurus.

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Vol. I-II*. Buenos Aires, Siglo XXI.

_____ (1974). *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme.

_____ (1977). *Filosofía ética latinoamericana. Vol. III*. México, Edicol (Reimpreso como *La pedagógica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1980 y *Liberación de la mujer y Erótica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1980).

_____ (1979). *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 4. Política Latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá, USTA.

_____ (1980). *Filosofía ética latinoamericana. Vol. 5. Arqueológica Latinoamericana*. Bogotá, USTA.

_____ (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*. México, Siglo XXI.

_____ (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*. México, Siglo XXI.

_____ (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI.

_____ (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. España, Verbo Divino.

_____ (1994). "Metafísica del sujeto y liberación", en *Historia de la filosofía y Filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América.

_____ (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.

_____ (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

_____ (2006). *20 tesis de política*. México, Siglo XXI.

_____ (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta.

_____ (2009). *Política de la liberación Vol. II. Arquitectónica*. Madrid, Trotta.

_____ (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México, Siglo XXI.

_____ (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid, Trotta.

_____ y Apel, K. O. (2004). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid, Trotta.

Ellacuría, I. (1994). *El compromiso político de la filosofía en América Latina*. Bogotá, El Búho.

Fals Borda, O. (1970). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México, Nuestro Tiempo.

_____ (2007). "La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana", En *Revista Solar*, No. 3, Lima, pp. 23-40.

Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. México, Siglo XXI.

Gunder, F. (1967). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México, Siglo XXI.

Gunder, F. (1971). *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*. Barcelona, Anagrama.

Hinkelammert, F. y Mora, H. (2009). *Hacia una economía para la vida.* Bogotá, Proyecto Justicia y Vida.

Kusch (1973). *El pensamiento indígena y popular en América.* Buenos Aires, ICA.

Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común.* Barcelona, Gedisa.

Levinas, E. (1971). *Totalidad e infinito.* Salamanca, Sígueme.

Negri, A. y Hardt, M. (2009). *Commonwealth.* Harvard University Press, Massachusetts.

Nozick, R. (1974). *Anarquía, Estado y utopía.* México, Fondo de Cultura Económica.

Popper, K. (1945). *La sociedad abierta y sus enemigos.* Barcelona, Paidós.

Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano.* México, Fondo de Cultura Económica.

Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México, Siglo XXI.

Santos, B. S. (coord.) (2011). *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista.* México, Fondo de Cultura Económica.

Scannone, J. (1993). "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano", en Gómez, J. (ed.). *Religión.* Madrid, Trotta.

_____ (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina,* tomo I. Barcelona, Anthropos.

Schumpeter, J. (1968). *Capitalismo, socialismo y democracia.* España, Aguilar.

Sen, A. (1973). *On Economic Inequality.* Oxford, Clarendon Press.

_____ (1981). *Poverty and Famines: an Essay on Entitlement and Deprivation.* Oxford, Clarendon Press.

_____ (1984). *Resources, Values and Development.* Oxford, Basil Blackwell.

_____ (1987). *On Ethics and Economics.* Oxford, Basil Blackwell. [Traducción de Conde, A. (1989), *Sobre ética y economía.* Madrid, Alianza].

_____ (1992). *Inequality Reexamined.* United States of America, Oxford University Press.

_____ (2009). *The Idea of Justice.* United States of America, Harvard University Press.

Urquijo, M. (1999). Un filósofo moral para nuestro tiempo. *Revista UIS-Humanidades, 28*(1), 32-40.

_____ (2002). "Disertación en torno al discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres de J. J. Rousseau", en *Obras clásicas del*

pensamiento político. Cali, Unidad gráfica de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle.

_____ (2008). *La libertad como capacidad. El enfoque de las capacidades de Amartya Sen y sus implicaciones en la ética social y política*. Cali, Programa Editorial Universidad del Valle.

_____ (2011). *Ética, ciudadanía y democracia. Elementos para una ética ciudadana*. Cali, Programa Editorial Universidad del Valle.

Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI.

Universidad del Valle

Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia
Teléfonos: (+57) (2) 321 2227 - (+57) (2) 339 2470
http://programaeditorial.univalle.edu.co/
E-mail: programa.editorial@correounivalle.edu.co

Este libro fue impreso por
Velásquez Digital S.A.S.

En el libro *Ética de la liberación* se realiza una interpretación crítica a la teoría Ética de la liberación desarrollada por el filósofo latinoamericano Enrique Dussel, buscando analizar sus implicaciones sociales, políticas y económicas; para realizar esta tarea se parte de las preguntas ¿cuál es el espacio en el que surge y qué motivó a generar una indagación ética por el concepto de liberación? ¿En qué consiste la Ética de la liberación y cuáles son sus principios básicos? ¿Cuál es el valor básico que fundamenta el ámbito prescriptivo y crítico de la Ética de la liberación desarrollado por Dussel? ¿Será posible sustentar que la propuesta contenida como Ética de la liberación se constituya en una teoría ética del orden social, si esto es así, cuáles son sus principales implicaciones en el ámbito social, político y económico que prescriba un orden social bueno?

ISBN 978-958-765-861-3

Universidad del Valle

Programa Editorial