

deconstructivo de liberarse de la concepción occidental de la filosofía, sino también el momento constructivo de la apropiación de la diversidad cultural en sus diferentes tradiciones: «Y son precisamente esos otros ‘rostros’ de América los que hoy desafían a la ‘filosofía latinoamericana’ con la tarea imperativa de emprender una nueva transformación de sí misma, es decir, de acometer un proceso autocrítico de reconstrucción conceptual y de reubicación cultural, para redefinirse como filosofía desde el diálogo con los imaginarios indígenas y afroamericanos y aprender a leer nuestra realidad y nuestra historia contando con ellos en tanto que sujetos de interpretación» (*Transformación* 250-251). Tal filosofía debe ser polifónica, que exprese diferentes voces de los sujetos culturales.

La interculturalidad enfatiza las relaciones del diálogo entre culturas como fuente de renovación filosófica y como un modelo para relaciones de los pueblos. Se trata de formular y articular una propuesta teórico-práctica de transformar la filosofía para ponerla a la altura de las exigencias actuales, «para que esté en condiciones de cumplir mejor su función crítica y liberadora en nuestro presente histórico» (*Transformación* 273). La filosofía intercultural defiende la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a sus culturas propias, fomentando la realización del mundo de unidad en pluralidad como una alternativa a la globalización homogeneizante.

Historias locales y diseños globales

Los procesos globales y los cambios en el mundo retan los esquemas tradicionales de historia (inclusive por ser occidentalistas y por menospreciar el papel de los pueblos de África, Asia y América Latina). Hoy se ve con más claridad que la historia como disciplina tiene que ser reflexiva y autoconsciente de sus propias bases filosóficas y metodológicas. Los teóricos poscoloniales plantearon cómo descolonizar el conocimiento histórico y cómo escribir historias del Tercer Mundo desde su propia perspectiva. Los autores latinoamericanos confrontan un problema de la historiografía occidental radica en la historia como disciplina dentro de la estructura de las ciencias sociales en la tradición occidental. A este tipo de razón se opone el concepto de la razón posoriental o posoccidental que «parte de, incorpora y supera la razón moderna y corroe sus mecanismos de sujeción» (Mignolo «Espacios» 9).

Los filósofos latinoamericanos desapruaban una visión determinista de la historia y de la globalización, sea de corte tecnocrático, del «materialismo histórico», o del nihilismo posmoderno. Ellos resuenan en general con la

crítica posmoderna de las ilusiones enraizadas en la modernidad y contribuyen a la misma desde la perspectiva poscolonial o posoccidental. Sin embargo, ellos no aceptan las conclusiones de los filósofos posmodernos sobre la muerte del sujeto, el fin de la historia y de las utopías, mientras procuran superar las limitaciones de los conceptos posmodernos y elaboran sus alternativas (la «trasmodernidad» de Enrique Dussel, el «posoccidentalismo» de Walter Mignolo, la «filosofía intercultural» de Raúl Fonet-Betancourt, el «humanismo principista» de Arturo Andres Roig y el «discurso antrópico» de José Luis Gómez-Martínez). Ellos revisan críticamente los conceptos de la razón, del sujeto, de la identidad, de la historia. Roig subraya que tales conceptos son necesarios no sólo para la filosofía sino también para afirmar los derechos humanos.

Eduardo Mendieta elabora los paralelos entre el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad, centrándose en la concepción cristiana del tiempo y de la historia. Siguiendo las pistas trazadas por Heidegger y Foucault, analiza el concepto moderno del tiempo subyacente a la concepción lineal, teleológica de la historia, del progreso (tecnológico o moral) y de la globalización (TSD 165). A ello se oponen las teorías poscoloniales que son las procedentes del Tercer Mundo y buscan reivindicar su propio *locus enuntiationis* frente a la modernidad occidental (en este sentido dichas teorías son «transmodernas»). La poscolonialidad y la transmodernidad son la irrupción crítica en el ámbito del conocimiento de los teóricos que defienden su pertenencia a localidades periféricas, articulan sus propias categorías autorreflexivas y reclaman la posibilidad de nombrar su propia historia. La visión histórica renovada y crítica reta una imagen tecnocrática de la globalización. Según Mendieta, «la poscolonialidad es una conceptualización teórica de la crisis de la globalización y su crítica realizada desde ‘el reverso’ de la globalización» («Globalization»).

Los filósofos latinoamericanos –Assmann, Dussel, Fonet, Hinkelammert, Roig– critican las teorías económicas neoliberales como «mitos» que son inconscientes, proyectan una situación ideal pero empíricamente imposible, e ignoran a las víctimas que no pueden competir en el mercado. Según Franz Hinkelammert, «esta globalización es totalización» (116). El horizonte de esta crítica al neoliberalismo lo constituye la idea de que a las cuestiones centrales de lo que tradicionalmente se llama filosofía de la historia debe responder hoy una ética. Tales pensadores indican que la globalización no debe ser reducida a una estructura impersonal económico-institucional, sino que representa un proceso cultural, reflexivo. La globalización no es una mera expresión de los imperativos cosificadores de una racionalidad. Los sujetos sociales en sus estrategias de resistencia fren-

te a las tendencias deshumanizantes disponen de los recursos cognitivos creados por la globalización misma.

Éticos de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión

Entre los variados análisis –ecológicos, tecnológicos, económicos, políticos, culturales– sobre la globalización en la literatura académica existente, los trabajos de los filósofos latinoamericanos destacan por encontrar un eje ético para abordar la problemática. El enfoque ético da una visión íntegra, permite juzgar todo desde el punto de vista humano, de sus intereses vitales. Es un criterio que sirve de base para una crítica ética del sistema que socava las raíces naturales de la existencia humana. Los filósofos latinoamericanos desenmascaran «lo irracional de una lógica calculadora cuya eficacia es directamente proporcional con el aumento de la destrucción de la vida en el planeta» (Fornet-Betancourt *Transformación* 306). Sus trabajos se orientan hacia una alternativa basada en la solidaridad y en «el imperativo ético del salvar la vida» (*ibid.* 307). La idea de tomar como referente la vida y la dignidad humana coincide con los postulados de la filosofía latinoamericana, en especial con el «*a priori* antropológico» de Roig y el concepto de «la vida humana» en la ética de Dussel.

Arturo Roig desarrolla el concepto de la *moral emergente* como una alternativa a la eticidad dominante. Desde la moral emergente se lucha «por alcanzar una justificación y una fundamentación de este conjunto de principios que se nuclean alrededor de la categoría moral de la *dignidad humana*» (Prólogo 12). Como contrapeso a los conceptos etnocentristas del relativismo ético, Roig enfatiza la universalidad de los principios morales. Se trata de la universalidad que es conforme al ideal de la humanidad cosmopolita, expresado por Kant y asimilado por Alberdi, Darío, Mariátegui, Vasconcelos y tantos otros pensadores latinoamericanos, y que «parte de una clara relación dialéctica con nuestras patrias, su gente y su mundo» (La ‘dignidad humana’ 184). Esta línea del pensamiento se expresa por lo que Roig llama el *humanismo principista*. Este último se distingue de la moral del egoísmo racional asociado al neoliberalismo y su proyecto de globalización. En el «discurso de las necesidades» elaborado por los tecnócratas del mundo neoliberal se reproduce la lógica del mercado y las necesidades se desplazan por los «modos de satisfacción», propios de una sociedad de consumo. Al contrario, para la mayoría de los habitantes de los países del Tercer Mundo las necesidades se relacionan con la sobrevivencia. El *humanismo principista* defiende incondicionalmente la vida y la dignidad

humana, precisamente la vida humana digna, sirve como base a la lucha por los derechos humanos.

El análisis ético de la globalización se desarrolla en los trabajos de Enrique Dussel, sobre todo en su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, donde se plantean las bases filosóficas y metodológicas de la Ética de la Liberación y se desarrolla su arquitectura. Dussel toma como punto de partida de la ética la vida humana, enfatizando el aspecto material de la vida, la corporalidad del ser humano, en unidad con las características socioculturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconsciente y ético. Desde este criterio el autor intenta fundamentar el principio ético material universal, conforme al siguiente principio: «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» (140). Se trata de un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica universal cuyo contenido corresponde al deber ético de todo acto, institución o sistema de eticidad cultural. Dussel debate con la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, asimilando creativamente sus ideas desde la perspectiva de la Ética de la Liberación. Él hace también un análisis crítico de la factibilidad de Franz Hinkelammert. Dussel pretende alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos para lograr una unidad real de la eticidad. En la situación actual de la crisis ecológica, del subdesarrollo y de otros problemas globales: «la ética deviene así el último recurso de la humanidad en peligro de auto-extinción» (568). Ética de la Liberación traza un rumbo para salvarse de este peligro. Ella no se reduce a la mera buena intención sino tiene principios formales (que poseen la forma universal) y materiales (del contenido), e incluye el deber y la responsabilidad. Es una ética que no sólo justifica el derecho de los individuos de liberarse sino además prescribe como un deber la transformación de las condiciones sociales para mejorar la «calidad de vida» de la humanidad. La praxis de liberación considera lo posible desde las circunstancias dadas y en tal sentido es una alternativa positiva tanto para el conservadurismo del *status quo* como para el extremismo anarquista. Es importante tener en cuenta que toda actividad transformadora debe subordinarse al criterio ético. La historia del siglo pasado mostró que el fin ético (la vida y la dignidad humana) puede ser alcanzado sólo por los medios éticos. Ética de la Liberación afirma ideas reguladoras que expresan valores humanos generales. Dussel habla de una «utopía posible», comparándola con la construcción de «una casa en que la víctima pueda participar simétricamente en el diseño de su arquitectura, y colabo-

rando en su edificación real» (561). En tal casa planetaria serán respetados la ética y el «nuevo derecho». La fundamentación de la Ética de la Liberación por Dussel da una respuesta original a los problemas teóricos discutidos hoy día en la filosofía moral y brinda orientaciones para la comprensión de los procesos de la globalización, sobre todo para las consecuencias del subdesarrollo de los países de América Latina y otras regiones «periféricas».

Los filósofos latinoamericanos contribuyen a la búsqueda de la base normativa universal, racionalmente fundada, para la solución de los problemas globales. La filosofía de la liberación orienta hacia la opción a favor de la vida, de la libertad, de la corresponsabilidad en la sobrevivencia de la humanidad y de la autorrealización del hombre como sujeto de la historia. El hombre es el «espectador y al mismo tiempo el protagonista del drama histórico» y de él mismo depende su futuro.



August Sander: *Familia de granjeros* (ca. 1914)