

Edward Demenichónok\*

## Filosofía de la liberación, poscolonialidad y globalización

### RESUMEN

En este trabajo analizamos críticamente las controversias de la globalización y su planteamiento en la filosofía latinoamericana de la liberación, renovada desde la perspectiva poscolonial. Distinguimos dos tendencias de la interpretación de la globalización: una es la interpretación tecnocrática, centrada en los procesos tecnológicos y económicos; la otra enfoca la cultura. El estudio confirma la necesidad del enfoque multidimensional e íntegro hacia el análisis de la globalización como un proceso complejo y contradictorio de los cambios mundiales en economía, política, y cultura. Nuestro objetivo consiste en trazar, por una parte, un giro nuevo en la filosofía de la liberación durante la última década y su aporte al desarrollo de las *teorías poscoloniales*. Así mismo mostramos la manera cómo esta filosofía responde a los cambios en el mundo y a los procesos de globalización. Analizamos los conceptos de Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta y Walter Dignolo. Examinamos la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt de una *transformación intercultural de la filosofía* y su concepción de la *interculturalidad* como una alternativa a la globalización. Todos estos filósofos exploran el problema global del subdesarrollo. Concluimos con el enfoque ético hacia los procesos de la globalización, expresado en los conceptos de la *moral emergente* de Arturo Roig y de la *ética de la liberación* de Enrique Dussel.

*Palabras clave:* AMÉRICA LATINA - CRÍTICA - DIÁLOGO - ÉTICA - FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN - GLOBALIZACIÓN - HISTORIA - INTERCULTURALIDAD - POSCOLONIAL - SUBDESARROLLO - TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA

### ABSTRACT

This paper examines the controversies of globalization and their analysis in the Latin American Philosophy of Liberation. Two main trends of interpretation of globalization are distinguished: one is an economy-centered technocratic version; the other revolves around culture. However, an adequate understanding of globalization requires a multidimensional, integrated approach to its study, since it is a complex and controversial process of world-wide change in economy, politics, and culture. At the heart of this analysis is the evolution of the Philosophy of Liberation and its contribution to the development of *postcolonial theories*. The concepts of Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, and Walter Dignolo are analyzed. Raúl Fornet-Betancourt's ideas of the *transformation of philosophy* and of *interculturality* as an alternative to globalization are also examined. These philosophers analyze the processes of globalization in an historical and cultural context and from the Latin American perspective. They also address the global problem of underdevelopment. An ethical approach to globalization is analyzed through Arturo Roig's concept of the *emerging morality* and Enrique Dussel's *ethics of liberation*.

*Keywords:* CRITIQUE - DIALOGUE - ETHICS - GLOBALIZATION - HISTORY - INTERCULTURALITY - LATIN AMERICA - PHILOSOPHY OF LIBERATION - POSTCOLONIAL - TRANSFORMATION OF PHILOSOPHY - UNDERDEVELOPMENT

\* Universidad Estatal de Fort Valley, EE.UU.

**J**orge Luis Borges en «La Biblioteca de Babel» intuyó la situación actual de la crisis de los estereotipos de pensamiento enraizados en la Modernidad. Él menciona el «dictamen clásico» de la Biblioteca, o del Universo, como «una esfera cuyo centro cabal es cualquier hexágono, cuya circunferencia es inaccesible» (81). Este cuento puede leerse como una especie de burla en serio que cuestiona la idea eurocéntrica del progreso homogenizante como una expansión de la civilización occidental al resto del mundo. Dicho «meta-relato» en su versión actual se presenta como el pináculo del progreso y un triunfo global del modelo Occidental de economía y junto a ello de la sociedad y de la cultura. Borges ironizaba sobre este «dictamen clásico» y otras teorías considerándolas como «supersticiones.» Su cuento es una sátira a la futurología tecnocrática de la «sociedad informática» que de hecho resulta irracional e inhumana. El patrón ideológico, ridiculizado por el gran escritor argentino, se reproduce hoy en día bajo el término de la «globalización.»

### Los ganadores y los perdedores en la «economía del casino» global

La palabra «globalización» es un término general que abarca los procesos mundiales económicos, políticos y culturales. Son procesos nuevos y contradictorios, y para comprenderlos la filosofía y las ciencias sociales tienen que buscar enfoques y horizontes nuevos. Es obvio la necesidad de esclarecer el término como tal. La creciente literatura sobre la globalización expresa un amplio espectro de enfoques y posiciones teóricas. En la discusión sobre el término globalización y sus significados se ven los intentos de evitar su ambigüedad. Se distingue, por una parte, globalidad como el hecho de la emergencia de una sociedad mundial y la globalización como los constituyentes de este proceso y, por la otra, globalismo como su interpretación en la ideología del neoliberalismo<sup>1</sup>.

Los procesos contradictorios de la globalización y sus efectos tanto positivos como negativos, provocan mucha confusión y especulaciones ideológicas en su interpretación. Una de las aberraciones más frecuentes es del tipo cientificista-tecnocrática, la cual presenta la globalidad como el progreso

<sup>1</sup> Véase Beck, U. *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt 1997; Amoroso, B. *Della globalizzazione*, Molifetta 1996; Robertson, R. *Globalization: Social theory and global culture*. London 1992.

económico determinado por la tecnología. En los trabajos de este tipo, la globalización se ha planteado desde una perspectiva económica. Las esferas de la cultura y la política se consideran determinadas por la economía y la tecnología. Richard Barnett y John Cavanagh, por ejemplo, ven «*the imperial corporation*» tomando un completo control sobre la nueva economía mundial (Barnett 19).

A los trabajos basados en el determinismo tecnológico y económico se oponen obras que reconocen un papel importante de la cultura. No cabe duda que cultura es el ámbito de los valores y de la creatividad humana como un contrapeso a la «racionalidad instrumental» de producción económica. Hay teóricos que ven globalización en una perspectiva cultural más amplia. Frederic Jameson indica que la transnacionalización de la economía va de la mano con una globalización de la cultura de masas, la cual disoluciona las culturas autóctonas e identidades nacionales (100). Malcolm Waters enfatiza una culturalización de los intercambios simbólicos globales de ideas y tradiciones (9). Roland Robertson ve la globalización a través de la cultura como un doble proceso de la «universalización de lo particular y la particularización de lo universal» (10). El autor muestra que la diversidad no excluye las formas de unidad y de ningún modo significa el «fin de la cultura nacional.» Esta tendencia de preservar la cultura nacional se ve en un interés hacia la búsqueda de la identidad en los países de América Latina.

La retórica globalista ('globe talk') se critica por los intelectuales tanto en el Occidente como en Latinoamérica y otros países del Tercer Mundo. Ellos indican que la globalización tiene los aspectos no solamente positivos, abriendo unas posibilidades nuevas para economía y comunicación, sino también se acompaña por los efectos negativos, inclusive la creciente polarización de los países ricos y pobres (Norte-Sur). Como reacción defensiva de los estados del Tercer Mundo que confrontan los retos nuevos de los cambios globales, en particular las que provienen de las corporaciones transnacionales, se establecen las uniones políticas regionales (como, por ejemplo, la Unión Africana o el Mercosur en América Latina) (Grugel and Hout 78).

En las publicaciones de los autores latinoamericanos, el fenómeno de globalización se plantea desde perspectivas diferentes según varias corrientes filosóficas y sociológicas. Entre estas publicaciones se encuentran versiones tecnocráticas de corte desarrollista. A éstas se oponen reflexiones humanistas

sobre los efectos de la globalización, inclusive en América Latina. Ante una concepción unidimensional del mundo basada en el determinismo tecnológico y económico, los filósofos latinoamericanos afirman una visión más amplia, multifacética, que incluye la cultura y los valores humanos. A la línea del pensamiento humanista y crítico pertenece la filosofía latinoamericana de la liberación.

### **Retos actuales a la filosofía de la liberación**

La filosofía y la teología de la liberación surgieron en América Latina a partir de las décadas de 1960-70 como un movimiento heterogéneo. Dentro de la comunidad básica de sus partidarios en cuanto a los principios del discurso «liberador» coexisten, en una interacción compleja y hasta polemizante, diferentes teorías, enfoques metodológicos e interpretaciones de los procesos sociales y problemas filosóficos. Es un fenómeno dinámico que atravesó varias fases de evolución. No todas sus concepciones pasaron por la prueba del tiempo. Algunas resultaron obsoletas, mientras las otras confirmaron su potencial heurístico y posibilidades del desarrollo. En los años setenta, algunos de los representantes de la filosofía de la liberación de alguna manera compartieron ciertas ilusiones de aquella época. Las narrativas anticolonialistas creadas en el ambiente independentista del Tercer Mundo, se basaban en las categorías dicotómicas «opresores-oprimidos,» «imperialismo-nacionalismo,» «capitalismo-socialismo,» etc. La filosofía de la liberación en su evolución posterior, como resultado de un debate interno entre sus varios autores y del diálogo con otras corrientes filosóficas, mostró su habilidad de autorreflexión y corrección, de revisión crítica de las ideas obsoletas, para abrirse hacia enfoques nuevos y la conceptualización de los profundos cambios en el mundo actual.

En el Primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana de 1990 en Ciudad Juárez, México, se ventilaba la idea del fin de la etapa «clásica» de la filosofía de la liberación y el inicio de una nueva. Es una etapa de los profundos cambios, provocados por la lógica interna de su evolución y por los cambios objetivos de la última década en el mundo y en la conciencia social, que exigen ser comprendidos desde una perspectiva filosófica nueva. En la situación de pos-Guerra Fría y de los procesos de la globalización, dicha filosofía tiene que encarar sus desafíos, encontrar su propio lugar en las nuevas configuraciones ideológicas y expresar sus ideas liberadoras en formas teóricas renovadas.

La preocupación de los autores latinoamericanos por «el envejecimiento» de las categorías filosóficas y sociológicas de los discursos liberacionistas les lleva a las preguntas: «¿Cuáles aportes nos es posible retomar de esos discursos para un diagnóstico contemporáneo de la sociedad latinoamericana?»; «¿Qué clase de reajuste categorial tenemos que realizar para consolidar un nuevo tipo de discurso crítico en América Latina?» (Castro-Gómez *Crítica* 16). La necesidad de la renovación de la filosofía de la liberación estimula el interés de sus autores hacia las cuestiones de teoría (Roig, *Rostró* 211, Fornet-Betancourt *Transformación* 34). Ellos reconocen que para no caer en un estancamiento y dogmatismo, el pensamiento liberador debería ser crítico inclusive hacia sus propias bases teórico-metodológicas. El proceso de renovación teórica se realiza de varias formas. Primera, como la autocrítica de esta filosofía y el debate entre sus representantes. Segunda, como su dialogo con otras corrientes filosóficas que ayuda a su autoconciencia y auto-reflexión crítica para corregir sus posiciones. Además, las investigaciones existentes sobre este fenómeno contribuyen a su visión más amplia en el contexto general de la transformación filosófica.

Entre los temas principales que se discuten están: el concepto mismo de la filosofía y de la historia de filosofía; la relación de las filosofías existentes con sus contextos culturales; la problemática de la filosofía de la historia; la cuestión de los actores sociales y de los sujetos históricos; el rol de la filosofía de la liberación, etc. A la luz del debate actual sobre filosofía, se vuelve a discutir la cuestión del concepto de la filosofía latinoamericana<sup>2</sup>. El debate enfoca las cuestiones de lo que tradicionalmente se llama la filosofía de la historia. La crítica posmoderna de los «relatos» da los argumentos nuevos a los quienes tienen la desconfianza respecto a la posibilidad sistemática de una filosofía de la historia. El objeto de tal crítica era, por ejemplo, *Filosofía de la historia americana* (1978) de Leopoldo Zea como un intento de construir una filosofía de la historia sobre la base de la dialéctica hegeliana, a partir de una conciencia de la marginalidad, que haga posible el proceso asuntivo (Sáenz 251). Hay también autores en cuyas visiones de historia Latinoamérica está yuxtapuesta a Europa, de tal manera se reproduce el «centrismo» aunque de otra índole: substituyen un «centro» por el otro.

<sup>2</sup> Por ejemplo en *Philosophy Today*, Vol. 43, Supplement 1999, el debate sobre las «filosofías étnicas» y la legitimidad de la filosofía de llamarse «latinoamericana.»

Tales visiones provocan una crítica creciente de otros filósofos latinoamericanos que buscan enfoques nuevos hacia la historia, inclusive la de América Latina. Por ejemplo, Arturo Roig subraya la necesidad de replantear el problema del sujeto y «el problema de la historicidad de nuestra América» (*Rostro* 209). Se trata de superar el patrón historiográfico obsoleto que opera con las categorías abstractas (tales como «pueblo,» «nación,» «dependencia económica») o los esquemas dualistas de interpretación (opresor/oprimido, centro/periferia, razón instrumental/razón popular). En la «historia de las ideas» en Latinoamérica se trata de rescatar las «historias locales» en su particularidad, sin integrarlas en discursos omnicomprendivos.

La filosofía de la liberación confronta la cuestión de los actores sociales y del sujeto histórico. Con este respecto, la categoría «pueblo» era la más usada en los años setenta y la más debatida entre los filósofos latinoamericanos. Esta categoría sirvió de base para algunos autores al desarrollar las ideas de corte populista, las de «sabiduría popular», de telurismo, etc. A éstas se objetaron los críticos del populismo. Similar a ésta es la categoría «los pobres,» quienes se consideran exterior de la «totalidad» del sistema, y por lo tanto fuente única de renovación espiritual. Al concepto estático del sujeto como un «centro» se opone su visión «descentralizada,» plural y «dinámica» (Castro-Gómez *Crítica* 38; Gómez-Martínez 29). En los años setenta algunos teóricos caían en la ilusión de que el «intelectual orgánico» se pone como mediación de la voz del otro, asume la voz del oprimido y habla por él. Fue la crítica por Arturo Roig y otros autores del concepto mesiánico del filósofo (*Rostro* 208).

Desde finales de la década de los ochenta, la filosofía de la liberación evoluciona desde la confrontación hacia el diálogo. Los filósofos latinoamericanos participan activamente en un diálogo con la «ética de comunicación» de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas y con otras corrientes filosóficas, en un diálogo filosófico Norte-Sur y en el desarrollo de la filosofía intercultural<sup>3</sup>. En

<sup>3</sup> Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, Raul Fornet-Betancourt, eds., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI, 1992; Dussel, Enrique (comp.) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México: Siglo XXI, 1994; *Ética do discurso e filosofia de liberação: Modelos Complementares*. Ed. Antonio Sidecum. Porto Alegre: Editora Unisinos, 1994; Fornet-Betancourt, Raúl, ed. *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universität. Dokumentation des VII. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms Nord-Süd* Aachen: Augustinus,

los años noventa, un giro nuevo en la filosofía de la liberación está relacionado con las teorías *poscoloniales* y la *interculturalidad*.

### Filosofía de la liberación y el discurso poscolonial desde Latinoamérica

La filosofía de la liberación está íntimamente ligada con la poscolonialidad. Dicha filosofía surgió en el marco de un amplio movimiento crítico que empezó en la década de los sesenta en Europa y las Américas, y que retaba las estructuras autoritarias del poder, la ideología que la justificaba e inclusive sus bases filosóficas enraizadas en la modernidad. Las contradicciones de la civilización contemporánea se conceptualizan como la crisis de la modernidad, que tiene como respuesta la reacción crítica posmoderna. Este pensamiento crítico en sus varios vertientes –posmoderno, poscolonial, posoccidental, etc– busca, desde varias perspectivas, dismantelar el monstruo con varias caras de la modernidad. Las teorías poscoloniales confrontan el «reverso» colonial de la modernidad y plantean la historia y la globalización actual desde la perspectiva de los países ex coloniales del Tercer Mundo.

Desafortunadamente, algunos de los teóricos poscoloniales (Spivak, Said, Bhabha) menosprecian el papel de América Latina en la lucha anticolonial. En realidad, América Latina tiene *prioridad* de gestar las ideas independentistas. Las ideas latinoamericanas se opusieron al discurso colonial antes de los conceptos de poscolonialidad y posmodernidad en Europa y los Estados Unidos. La filosofía latinoamericana retaba el eurocentrismo epistemológico y trazó un camino para filosofías culturalmente enraizadas de África y Asia. Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Roig y otros filósofos de la liberación, desde el inicio de los años setenta, en sus trabajos criticaban el pensamiento moderno desde la perspectiva latinoamericana. Según ellos, el *ego cogito* cartesiano moderno devenía en voluntad de poder y en *ego conquero* y se usaba para la justificación ideológica de la colonización europea. Ellos continuaron la línea crítica de Nietzsche, Heidegger, Freud, Foucault y Levinas, extendiéndola y articulando la complicidad de Occidente con voluntad de poder sobre otros

---

1999; Fornet-Betancourt, Raúl, ed., *Unterwegs zur Interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität*, Band 4. Frankfurt/M.: IKO, 1998.

pueblos y culturas. Los filósofos de la liberación desaprobaron el discurso moderno y desarrollista para América Latina y sometieron a la crítica el proyecto social tecnocrático-neoliberal en la etapa actual de globalización.

Es importante poner de relieve las relaciones recíprocas entre teorías poscoloniales y el pensamiento liberador latinoamericano. La filosofía y teología de la liberación surgida en Latinoamérica despertó una repercusión viva en los países de África y Asia, contribuyendo al proceso de «concientización,» que fomentó el pensamiento poscolonial. Los trabajos de los teóricos desde India (Guha, Bhabha, Spivak), desde los países del Oriente (Said, Arkhun, Khatibi, Lisa Lowie) desarrollaron las ideas poscoloniales basándose en las experiencias histórico-culturales de sus países. Esto contribuyó a crear las dimensiones nuevas para la comprensión del problema de poscolonialidad en el Tercer Mundo y su impacto global.

Los procesos de globalización tienen como uno de sus efectos la inmigración masiva del Tercer Mundo al Primer Mundo y la «translocalización discursiva» vinculada a ella. Las teorías poscoloniales se gestaron entre los intelectuales tercermundistas que inmigraron a Europa y los Estados Unidos, trabajan en las universidades y en sus investigaciones plantean la condición subalterna de sus países natales y de la comunidad de inmigrantes al interior del Primer Mundo. Estos teóricos desmitologizan el nacionalismo anticolonialista y buscan enfoques nuevos para plantear los problemas de los países subdesarrollados. Ellos no creen en un ámbito de «exterioridad» frente a Occidente (el Tercer Mundo, los pobres, los obreros), en el papel mesiánico de intelectual crítico y tampoco en un retorno las formas tradicionales de sociedad. Para superar el concepto de «clase social» Ranajit Guha introdujo en la historiografía el concepto de «subalternidad» que abarca clase, etnia, cultura, género, etc. Los teóricos poscoloniales toman una posición crítica frente a las narrativas anticolonialistas del pasado, mostrando que éstas reproducen las estructuras homogeneizantes del conocimiento moderno, las epistemologías coloniales y la «gramática hegemónica» de la modernidad vinculada a las estrategias del colonialismo europeo. Los conceptos de «marginalidad» y «exterioridad» se asimilan por las instituciones metropolitanas de producción de saber dentro del sistema binario de categorías y se usan en sus representaciones del «otro» como la contraparte de autorrepresentaciones europeas. Dichos teóricos radicalizan la crítica de la imagen eurocéntrica, occidentalista del mundo, cuestionando sus bases filosó-

ficas y teórico-metodológicas. Ellos reconocen que las categorías emancipatorias también se encuentra «permeadas por metafísica.» Por eso su estrategia es «descubrir qué es lo que se quiere lograr *políticamente* con una determinada interpretación» (Castro-Gómez y Mendieta, Introducción 19).

Los filósofos latinoamericanos se solidarizan con los teóricos de poscolonialidad y al mismo tiempo enfatizan la especificidad histórico-cultural de América Latina. Esta logró independencia mucho antes que los países de África y Asia, y la superposición de poderes imperiales en América Latina se concibió como «occidentalización»<sup>4</sup>. Algunos autores consideran el término *poscolonialismo* propio más bien para las ex colonias británicas, mientras en su vertiente latinoamericana prefieren el término *posoccidentalismo* que articula «el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica» (Mignolo, «Posoccidentalismo» 32).

Los latinoamericanistas asimilan creativamente las teorías poscoloniales para renovar las bases teórico-metodológicas del latinoamericanismo. Paralela a la «poscolonización de lo latinoamericano» está la «latinoamericanización de lo poscolonial» que profundiza este pensamiento. En las obras de los autores latinoamericanos, las ideas de poscolonialidad se elevan a un nivel teórico nuevo y se desarrolla su base filosófica. Cabe decir que su revisión crítica de las doctrinas obsoletas y la búsqueda de los conceptos y enfoques metodológicos nuevos tienen un valor teórico general. Éstos son relevantes no solamente en los países subdesarrollados de América Latina, sino también en caso análogo de África y Asia. Mas aún: la conceptualización de la situación de la «periferia» subdesarrollada ayuda a comprender mejor lo que pasa en su contraparte «central» desarrollada y, con esto, se acerca más a una visión íntegra del «sistema-mundo.»

### **La renovación del latinoamericanismo**

La filosofía de la liberación evoluciona en el contexto más amplio de la renovación del latinoamericanismo inspirada por la poscolonialidad. A este

---

<sup>4</sup> Véase Fernández Retamar, Roberto. «Nuestra América y Occidente.» *Casa de las Américas* 98, 1976; Coronil, Fernando. «Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperiales.» Castro-Gómez y Mendieta 121-46; Mignolo, Walter. «Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales.» *Revista Iberoamericana*, 1995.

proceso de renovación contribuyen tanto los teóricos en los países de América Latina como los que inmigraron a los Estados Unidos. Entre los últimos, muchos empiezan a ganar posiciones de influencia en las universidades y tienen un papel importante en la revisión crítica de los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos. Su voz se expande con el crecimiento de la población hispanohablante y su influencia económica, política y cultural. La preocupación de los latinos en los EE.UU., su identidad y raíces culturales estimulan el interés hacia la cultura iberoamericana<sup>5</sup>. Se cambia el modo de ver los países de América Latina. Esta cultura supera las fronteras y distancias sirviendo de base para la solidaridad. Como escribe Walter Mignolo, los trabajos de los autores latinoamericanos sobre poscolonialidad «contribuyeron a redefinir las categorías imperiales y a construir un espacio de alianza entre ‘Nuestra América’ de Martí y la ‘otra América’ de los chicanos y latinos en Estados Unidos» («Posoccidentalismo» 56).

Las teorías poscoloniales empezaron a aprovecharse, desde el inicio de los años 90, para el replanteamiento del período colonial hispanoamericano y posteriormente de los estudios latinoamericanos. A la consolidación de la nueva forma de teorización de lo latinoamericano contribuyeron los estudios culturales, el debate que tuvo lugar en el XX Congreso Internacional de LASA en Guadalajara en 1997, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, que traza un vínculo entre las representaciones teóricas sobre América Latina generadas por el establecimiento académico y los intereses políticos norteamericanos. Crece el número de las publicaciones de varios autores sobre el tema. Los latinoamericanistas que trabajan en las universidades norteamericanas o europeas buscan deconstruir las imágenes coloniales de América Latina creadas en las universidades occidentales (entre ellos: Fernando Coronil, José Luis Gómez-Martínez, Eduardo Mendieta, Walter Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez en EE.UU., Raúl Fornet-Betancourt en Alemania) . Ellos buscan realizar una genealogía de las políticas culturales y del conocimiento que se implementan ante todo en los Estados Unidos y que habían creado una imagen de América Latina (y de otras regiones del Tercer Mundo) como objeto

<sup>5</sup> Véase Gracia, Jorge J. *Hispanic/Latino Identity: A philosophical perspective*. Oxford: Blackwell, 1999; Gracia, Jorge and Pablo De Greiff, eds. *Hispanics/Latinos in the United States: Ethnicity, race, and rights*. New York: Routledge, 2000.

de estudio de las ciencias sociales. Indican las diferencias entre los estudios latinoamericanos (entendidos como Estudios de Áreas, por ejemplo en LASA) y el «pensamiento latinoamericano» relacionado con literatura, filosofía y ciencias sociales y más abierto a la interdisciplinariedad. Este último promueve las ideas poscoloniales y otras innovaciones conceptuales y una visión multidimensional de Latinoamérica. Por su parte, los filósofos en los países de América Latina (entre ellos: Hugo Achúgar, Hugo Assmann, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Franz Hinkelhamert, Mabel Moraña, Arturo Roig, Erna von der Walde) intentan deconstruir las imágenes coloniales que se generan desde Latinoamérica. Ellos distinguen entre el hablar *sobre* y hablar *desde* América Latina. Al mismo tiempo, ven como una tarea de «construir el puente entre pensamiento *en* América Latina y estudio *de* América Latina» (Mignolo, «Posoccidentalismo» 52).

Los autores latinoamericanos aprovechan las teorías poscoloniales para una renovación crítica del latinoamericanismo. En este proceso de renovación colaboran filósofos, sociólogos, historiadores, antropólogos y críticos literarios que van más allá de la división disciplinaria, de las fronteras geopolíticas y doctrinarias, hacia horizontes nuevos de una reflexión teórica. En este sentido es notable un libro colectivo *Teoría sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. El libro se destaca como un esfuerzo de la comprensión conceptual de globalización en el contexto histórico, político y cultural. Para comprender la situación de América Latina en el mundo de los procesos globales, de los cambios en la política y en la conciencia social después de la caída del Muro de Berlín, los autores consideran la necesidad de revisar los conceptos y los fundamentos filosóficos en que se basaban las ciencias sociales latinoamericanas de las décadas anteriores. Ellos contraponen al primer latinoamericanismo (imperial, irreflexivo y acrítico) un segundo latinoamericanismo, reflexivo y crítico. Este último va más allá de los cánones disciplinarios, mantiene una posición contradisciplinaria y antirepresentacional para abrirse a las diferencias y a los saberes «híbridos» ignorados por el academicismo moderno. El nuevo latinoamericanismo se ve como una base para una «teoría antiglobal» y debe entenderse en el contexto «de una comunidad global alternativa» (Moreiras 82).

Los autores del libro aplican creativamente las teorías poscoloniales para renovar los estudios latinoamericanos («la poscolonización de lo latinoamerica-

no»). Ellos radicalizan los conceptos poscoloniales en el proceso del desmantelamiento del «centrismo» en cualquiera de sus formas, para promover una verdadera pluralidad e interrelación dialógica, una mayor indulgencia con respecto a la heterogeneidad socio-cultural y las diferencias de todo tipo. A la inercia del pensar todavía «moderno,» en el marco del sistema binario de categorías y epistemología monotópica, se opone un discurso «transmoderno,» dinámico y contextualizado, con una epistemología fronteriza, pluritópica. En vez del concepto único y ordenador de «clase social» se usan conceptos alternos, como «subalternidad» (Rodríguez 101-119). La noción discursiva de *locus enuntiationis* («el lugar de enunciación») se aplica a las situaciones coloniales. A distinción del concepto lineal del tiempo y de la historia, que produjo las cronotopologías eurocéntricas del mundo, se presta más la atención a los espacios geográficos, localidades culturales e historias locales.

Mientras los teóricos de poscolonialidad desenmascaran la relación entre el sistema imperial del poder y las imágenes de las colonias creadas por sus agencias ideológicas, los autores latinoamericanos van más allá: radicalizan su crítica, la extienden a las áreas de cultura. Ellos muestran los vínculos indirectos, sutiles entre un sistema socio-económico, los intereses del poder y el uso de la «cultura de masas» comercializada para la manipulación de la conciencia e inclusive para la colonización del lenguaje y de la memoria. El pensamiento poscolonial parte de la pluralidad de las tradiciones culturales, lo que requiere una hermenéutica «diatópica» o «pluritópica» como modo de comprensión. Los filósofos latinoamericanos resaltan la importancia de las culturas para la transformación intercultural de filosofía. La heterogeneidad de las culturas se considera como una base sobre la cual se gestionan las alternativas a la globalización homogeneizante.

Al mismo tiempo los autores latinoamericanos efectúan una crítica al poscolonialismo. La reflexión sobre teorías poscoloniales desde su experiencia teórico-práctica latinoamericana («la latinoamericanización de lo poscolonial») revela tanto los logros como las limitaciones de estas teorías. Su labor crítica contribuye a la profundización de la teorización poscolonial. S. Castro-Gómez y W. Mignolo consideran que los teóricos poscoloniales construyeron a América Latina sin haber realizado un cambio epistemológico necesario. De tal modo, el poscolonialismo no supera sino refuerza una imagen marginal, tercermundista de Latinoamérica creada en Occidente como la contraparte de sus autorrepre-

sentaciones hegemónicas, que construyen el «otro» desde la otredad en el marco del mismo proyecto. Según Erna von der Walde, tal teorización reproduce el «macondismo» (219). Mabel Moraña señala los límites de las nociones poscoloniales de «hibridez» y «subalternidad.» Ella expresa su preocupación de que estas nociones enunciadas desde *locus* teórico metropolitano pueden usarse para justificar su «privilegio epistemológico» para reforzar «la centralidad y predominio de una intelectualidad tecnocratizada que se pone como vanguardia de en la globalidad» (242-43). Estos autores ponen en duda la posibilidad de una renovación de las políticas del conocimiento sobre América Latina desde el aparato teórico académico del Norte. Hugo Achugar sospecha en tales teorías «una reedición del panamericanismo que intenta obliterar el ‘nuestro americanismo’ de Martí» (234). El considera la necesidad de descolonizar el poscolonialismo a través de las categorías autorreflexivas generadas en marco del pensamiento latinoamericano.

Personalmente yo no creo que la degeneración de la teorización poscolonial por la racionalidad burocrática de las academias de las Américas del Norte o del Sur esté predeterminada. Sin embargo, tal posibilidad no debería excluirse, teniendo en cuenta la eficiencia deshumanizadora del sistema basado en el poder y el dinero. En cualquier caso, es una razón más para que los teóricos de poscolonialidad y de liberación hagan una revisión crítica de sus bases filosóficas y teórico-metodológicas.

### **Caminos de la liberación de la filosofía**

Santiago Castro-Gómez, un filósofo colombiano de la generación nueva, que se formó en el ambiente intelectual del «Grupo de Bogotá» alineado con la filosofía de la liberación, continua el programa de una «crítica de la razón latinoamericana» iniciado por este grupo, dándole un giro nuevo. El propone avanzar hacia una «genealogía del pensamiento latinoamericano» desde una perspectiva de las teorías poscoloniales. Castro-Gómez critica a los esquemas del determinismo económico (del marxismo) o tecnológico (del tecnocratismo neoliberal) en la explicación del subdesarrollo y en el modo de superarlo. El autor muestra unos enfoques nuevos para superar «el síndrome de las venas abiertas,» en tanto que la atención ya no se coloca en investigar las relaciones económicas internacionales, sino que se dirige hacia la forma en que los procesos de modernización y globalización han sido asimilados en los «patios internos»

de la cultura. El indica que el saber sobre América Latina ha sido constituido a partir de metodologías occidentales (el positivismo, la hermenéutica, el marxismo, el estructuralismo) y estos discursos se integran de manera reflexiva a la estructura de la sociedad en el proceso de globalización. Entre los mitos con que América Latina se ha pensado a sí misma, Castro-Gómez menciona la idea del autoctonismo, de la identificación con lo telúrico, de la «raza cósmica,» del rol profético de los intelectuales que representan las masas, «del pobre y subalterno como portadores impolutos de la verdad» («Latinoamericanismo» 202). Paradójicamente, en el fondo ellos son parte «de una representación *occidental*» y de su proyecto de modernización y racionalización (202).

Walter Mignolo aprovecha algunos elementos de las teorías poscoloniales pero afirma, que éstas necesitan una corrección previa para el caso latinoamericano. Según él, es preciso buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su «lugar de enunciación» en América Latina. El autor muestra las limitaciones de la epistemología monotópica tradicional e indica la emergencia de una epistemología fronteriza, posoccidental, pluritópica (que permita pensar a partir de los intersticios y de las perspectivas de los inmigrantes, minorías, etc). Es el inicio de la «liberación epistemológica.» Esta epistemología va más allá de las categorías binarias del occidentalismo hacia un pensar posoccidental que haga posible la gestación de «las categorías geohistóricas noimperiales» (Mignolo, «Posoccidentalismo» 56).

Mignolo destaca los alcances o «el esplendor» de la filosofía de la liberación en «abrir la colonialidad del ser como un lugar legítimo de pensar, así mostrando las limitaciones regionales de la producción universal del conocimiento 'moderno'.» La filosofía de la liberación reta el academicismo y el papel sagrado asumido por las ciencias y culturas tradicionales del saber: «La contribución más grande de la filosofía de la liberación es iniciar la liberación de la filosofía y de la epistemología» (Mignolo, «Dussel's Philosophy» 38, 46). Esto abre las perspectivas nuevas del desarrollo de dicha filosofía. Al mismo tiempo, el autor previene contra la inercia de ciertos patrones obsoletos, lo que la llevaría a «la miseria». El problematiza la «cuestión del sujeto» y el papel de la filosofía de la liberación en el mundo contemporáneo. Al analizar la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel, en particular el «Principio-Liberación» que se refiere a «la posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas,» Mignolo pregunta: «¿Cuál será el rol de la filosofía de la liberación tan pronto los diversos actores sociales

y los nuevos actores históricos conciben, planean y efectúan su propia «filosofía» de la liberación? ¿Acaso no son las víctimas los agentes del proceso histórico que luchan constantemente por liberar a sí mismos?» Él comenta que la filosofía de la liberación contribuye al auto-reconocimiento y la acción de y *desde* las «víctimas,» por lo tanto ella no puede «dictarles» los caminos para la transformación social. El alcance de la filosofía de la liberación consistía en crear un espacio particular para la crítica social del orden vigente desde el Tercer Mundo, con el valor universal. Por ello no debe «reproducir lo que la filosofía de la liberación reveló en sus límites: la función dictatorial del razón instrumental en su versión liberal y socialista» («Dussel's Philosophy» 38).

Raúl Fornet-Betancourt critica la occidentalización e indica la necesidad de la «desoccidentalización» de la filosofía latinoamericana y plantea un proyecto positivo de la transformación de la filosofía. El discurso de la filosofía latinoamericana de la liberación parte desde una contextualidad vista desde «el reverso de la historia» y opta por los pobres o las víctimas (*Interculturalidad* 101). Al mismo tiempo, Fornet-Betancourt indica que la filosofía de la liberación es sólo «parcialmente latinoamericana,» por cuanto ha privilegiado expresar las tradiciones «criollas» y destinatarios «profesionales» establecidos por una tradición filosófica occidental, lo que ha llevado a la marginalización de las tradiciones indígenas o las afroamericanas. Por lo tanto, la tarea fundamental que debe afrontar hoy la filosofía latinoamericana es su transformación intercultural. Esta tarea implica no sólo el momento deconstructivo de liberarse de la concepción occidental de filosofía, sino también el momento constructivo de la apropiación de la diversidad cultural en sus diferentes tradiciones. Él escribe: «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 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 «desde pluralidad de nuestros diferentes sujetos culturales» (252).

La propuesta de una transformación de la filosofía es afín a la idea de renovación poscolonial del latinoamericanismo, pero con una énfasis a la

dimensión cultural. La interculturalidad enfatiza las relaciones del diálogo entre culturas como fuente de renovación filosófica y como un modelo para relaciones de los pueblos, del mundo de unidad en pluralidad como una alternativa a la globalización homogeneizante. Se trata de formular y articular una propuesta teórico-práctica para una nueva transformación de la filosofía para ponerla «a la altura de las exigencias reales de la contextualidad que globaliza nuestro mundo, para que esté en condiciones de cumplir mejor su función crítica y liberadora en nuestro presente histórico» (Fornet-Betancourt *Transformación* 273).

### Historias locales y diseños globales

Los procesos globales y los cambios en el mundo retan los esquemas tradicionales de la historia por ser eurocéntricos y 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. Las teorías poscoloniales marcan un rumbo nuevo en la visión de la historia. Éste resuena en la filosofía de la liberación: ambas desapruueban el eurocentrismo, ven la historia de la modernidad y de la globalización desde su «reverso,» desde una perspectiva de sus víctimas.

Se dice que las historias están escritas por los vencedores. Los teóricos poscoloniales señalaron que las historias de India y del Oriente estaban escritas por los colonizadores y luego por los intelectuales educados en el mismo sistema, quienes en sus historias nacionalistas todavía reproducían las pautas y los principios de la historiografía occidental. Estos teóricos plantearon cómo descolonizar el conocimiento histórico y cómo escribir historias del Tercer Mundo *desde* su propia perspectiva. Los autores latinoamericanos confrontan un problema semejante procurando escribir su historia *desde* América Latina. Ellos indican que el problema de la historiografía occidental radica en la historia como disciplina dentro de la estructura de las ciencias sociales en la tradición occidental. Walter Mignolo analiza los mecanismos de subalternación de conocimientos e indica que mientras el pensamiento subalterno trata de seguir los principios de la historiografía occidental (como práctica disciplinaria de la producción del conocimiento *sobre* pero no *desde* el Tercer Mundo), el resultado sería una mera imitación. Por lo tanto no hay que «confundir la construcción de memoria con su disciplinamiento historiográfico» (Mignolo, «Espacios» 8).

Para producir un conocimiento original (y escribir historias «posoccidentalistas» del Tercer Mundo) el pensamiento poscolonial no tiene otra opción sino la de «rebelarse frente a las condiciones de conocimiento disciplinario que emplea el concepto de razón académica para gobernar». A este tipo de razón se opone el concepto de la razón pos-oriental o pos-occidental que «parte de, incorpora y supera la razón moderna y corroe sus mecanismos de sujeción» («Espacios» 9).

Los filósofos latinoamericanos aprovechan las ideas poscoloniales en sus esfuerzos de profundizar su crítica del concepto lineal teleológico de la historia (sea en su versión hegeliana, marxista, tecnocrático-desarrollista, neoliberal-globalizadora o posmoderna de «fin de la historia»). A los esquemas del universalismo abstracto sobre la historia se opone la reflexión a partir de las historias locales. Uno de los fenómenos de la poscolonialidad es «la inversión epistemológica» cuando la voz de los subalternos viene a articularse mediante la inserción de lo local, desde abajo, en lo global. En contra de idea hegeliana de la historia universal (como progresión de la humanidad hacia la etapa más alta de la civilización, ejemplificada con Europa), Mignolo afirma la visión de «la historia mundial como la multiplicidad de historias locales.» Con este respecto, el autor ve la perspectiva de la filosofía de la liberación no en tratar de crear «un paradigma más» que reproduzca la historia lineal (en la cual la lógica del desarrollo de economía se usa para interpretar los ordenes culturales) sino en promover una visión nueva, polifónica de la historia. La filosofía de la liberación debería «pensar tanto en la simultaneidad de las historias locales, como en los proyectos sociales e intelectuales que responden a los diseños globales, (por ejemplo, del neoliberalismo o de la revolución proletaria de la clase obrera) desde las experiencias de las diferencias coloniales» («Dussel's Philosophy» 45-46 [La traducción es nuestra]). Mignolo indica que la reflexión crítica sobre el colonialismo u occidentalismo afecta no sólo al Tercer Mundo, sino a todo el planeta: «No se trata ya del desarrollo y subdesarrollo, sino de dos tipos distintos de 'desarrollos' conducentes a transformaciones sociales para cuyos logros es necesario llegar al convencimiento de que la civilización, como lo subrayó Darcy Ribeiro, es un proceso que marcha en varias direcciones» («Espacios» 16).

Eduardo Mendieta plantea el problema de la globalización y la historia. Elabora los paralelos entre el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad, enfocándose en la concepción cristiana del tiempo y de la historia. Siguiendo las

pistas trazadas por Heidegger, analiza el concepto moderno del tiempo subyacente a la concepción lineal, teleológica de la historia, del progreso (tecnológico o moral) y de la globalización. En compañía de Borges y Foucault, él muestra que «la práctica occidental de vigilar el calendario de la historia universal ha desembocado inevitablemente en la relegación de otras culturas, sociedades y pueblos a un lugar más allá o más acá de la historia» (Mendieta, «Modernidad» 165). A éste se oponen las teorías poscoloniales que proceden 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. La deconstrucción de tal imagen se realiza por los teóricos de la poscolonialidad y la liberación. 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»). El enfoque histórico supone ver la sociedad en su dinámica y los cambios. Los filósofos de la liberación resaltan la naturaleza multidimensional y plurivalente de globalización y prestan una atención especial a los procesos nuevos socio-económicos y culturales. Su carácter contradictorio se revela a través del análisis de las tendencias centrífugas y sinérgicas, de las paradojas de la «globalización de lo local» y la «localización de lo global,» de una nueva repartición de privilegios y exclusiones. Refiriéndose a estas paradojas, Castro-Gómez y Mendieta usan un neologismo *glocalización*. Ellos consideran la globalización como «una nueva forma de producción de la riqueza pero también, y concomitantemente, una nueva forma de producción y escenificación de la pobreza» (Introducción 14).

A diferencia de los teóricos nostálgicos del pasado, o los que sienten euforia, los representantes de la filosofía de la liberación renovada tratan de ver los procesos en sus contradicciones internas y buscan en la dinámica global unas posibilidades nuevas para los cambios. Ellos indican que como un efecto de la globalización y el cambio del rol de los estados nacionales, las relaciones sociales se desplazaron de sus contextos tradicionales, pero al mismo tiempo, se crearon los recursos institucionales nuevos para una reterritorialización y reinscripción

cultural de las identidades personales y colectivas. Subrayan que la globalización no debe ser reducida a una estructura impersonal económico-institucional, sino que es 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 frente a las tendencias deshumanizantes disponen con los recursos cognitivos creados por la globalización misma.

Castro-Gómez pone atención a las tendencias nuevas en Latinoamérica: un tránsito de la «cultura holista» hacia la «cultura neoindividualista» y la «descentralización del poder político.» Él destaca en estos procesos las oportunidades nuevas para una transformación social. A diferencia de la idea posmodernista de la «muerte del sujeto,» él considera que el sujeto no desaparece sino, al contrario, se multiplica. Según Castro-Gómez, «ni el Estado, la Iglesia, el mercado, los partidos políticos, el ejército, los intelectuales, el parlamento, los obreros y campesinos o ningún otro grupo en particular pueden seguir reclamando el derecho a la centralidad, sino que las relaciones de poder y el protagonismo de la vida pública deben extenderse a todos los sectores de la sociedad» (*Crítica* 38). El autor afirma la dimensión utópica de los modelos de un mundo económico y políticamente policéntrico y culturalmente pluralista, los cuales «pudieran servir de base narrativa para políticas de carácter no totalitario» (45).

Los filósofos latinoamericanos desapruaban una visión determinista de la globalización, sea del corte tecnocrático, del «materialismo histórico,» o del nihilismo posmoderno. Ellos revelan en la dinámica de la globalización los procesos y tendencias contradictorios, inclusive nuevas formas de resistencia contra la dominación y nuevos espacios de la creatividad de los sujetos sociales (los individuos, los grupos sociales, varios movimientos intelectuales y políticos). Afirmar estas posibilidades de creatividad es importante frente a la práctica manipuladora de las autoridades del poder. La historia está abierta y contiene varias posibilidades del futuro. La realización de tal o cual alternativa depende de la actividad consciente del hombre como un sujeto histórico.

### **Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**

La filosofía de la liberación reta una imagen apologética de globalización, revela sus contradicciones y consecuencias negativas, su «reverso.» Los autores latinoamericanos en su análisis tratan de distinguir entre lo real y lo ideológico

en la globalización. Por una parte, ellos ponen la atención a un conjunto de procesos reales en la escala planetaria (la globalización financiera-económica, social, cultural, informática, política, ecológica, etc) los cuales requieren un estudio serio. Por otra, ellos hacen una crítica de la ideología o de «un mito» de la globalización. Finalmente, los filósofos latinoamericanos buscan una alternativa ética e intercultural a la globalización excluyente y homogenizante.

Las controversias de la globalización se manifiestan en la agudización de los problemas globales: de la amenaza de la catástrofe nuclear, de la ecología, de la demografía, de los recursos energéticos y minerales, etc. Uno de los problemas prioritarios es el del subdesarrollo en todas sus expresiones: la pobreza, la alimentación, el analfabetismo, el atraso tecnológico y económico, etc. Las controversias actuales de la globalización y su efecto polarizante concentran sus consecuencias negativas en las regiones subdesarrolladas. Los países pobres están en desventaja en la competencia del mercado mundial. Así se agrava su situación y con ello el problema global del subdesarrollo.

Los filósofos de la liberación plantean desde América Latina el problema del subdesarrollo, que es en muchos aspectos típicos también para los países del África y del Asia. Ellos analizan el subdesarrollo en su perspectiva histórica y en el contexto del sistema mundial contemporáneo, mostrando que dicho problema constituye una parte íntegra de la civilización moderna, su revés inseparable de su pantalla progresista. Por ejemplo, Enrique Dussel considera nuestra época como un estadio del proceso civilizatorio que comenzó hace cinco siglos con la Modernidad y que «está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad» (*Ética* 11). Este «sistema mundial de globalización excluyente» hoy muestra sus límites que configuran «una crisis terminal de un proceso civilizatorio: la destrucción ecológica de la vida en el planeta y la extinción de la misma vida humana en la miseria y en el hambre de la mayoría de la humanidad» (65). Como una alternativa, Dussel enfatiza una necesidad de acabar con este patrón destructivo y establecer los principios nuevos de las relaciones que correspondan a «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»(11).

La política de dominación económica global, que arruina y subyuga las economías nacionales, busca su justificación ideológica en las teorías economi-

cas neoliberales del «mercado total,» de la «competencia perfecta» y del «egoísmo racional.» Los filósofos latinoamericanos –Assmann, Dussel, Fonet-Betancourt, Hinkelammert, Roig– critican estas teorías como «mitos» que son inconsistentes, 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.

Dichos filósofos desenmascaran la ideología que trata racionalizar «lo irracional de una lógica calculadora cuya eficacia es directamente proporcional con el aumento de la destrucción de la vida en el planeta» (Fonet-Betancourt *Transformación* 306). Ellos subrayan que lo racional no es ni el cálculo ni la estrategia de la ganancia sino «el compartir los medios y fuentes de vida.» Sus trabajos orientan hacia una alternativa basada en la solidaridad y en «el imperativo ético del salvar la vida» (*Transformación* 307). Raúl Fonet-Betancourt desarrolla un concepto de la interculturalidad como alternativa a la globalización que desarraiga las culturas y homogeniza el planeta. A ésta el autor opone un modelo alternativo de relaciones interculturales justas y libres, del diálogo de las culturas. En contra del determinismo económico, Fonet-Betancourt subraya el papel importante de la cultura como la esfera de creatividad y realización plena del ser humano. La interculturalidad se ve como la base de «un movimiento para organizar económica, política, social y culturalmente la unión ecuménica de pueblos y culturas.» Es un universalismo inclusivista que crece desde abajo, con respeto mutuo y «desde las particularidades que se solidarizan en la meta común de hacer la vida posible para todos» (382).

Entre varios enfoques –ecológicos, tecnológicos, económicos, políticos, culturales– del análisis de globalización en literatura académica existente, los trabajos de los filósofos de la liberación se destacan por encontrar un eje *ético* para abordar la problemática. Ellos no se limitan con una mera constatación objetivista de los problemas, sino elaboran filosóficamente el criterio ético para evaluar la situación. 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. Al mismo tiempo, con este criterio puede juzgarse la actitud

de los sujetos concretos hacia dichos problemas (si ésta los agrava o contribuye a su solución).

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). 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 neo-liberal, la dignidad resulta negada. En este discurso 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. La idea de tomar como referente la dignidad humana coincide con los postulados de la filosofía latinoamericana, en especial con el «*a priori* antropológico» de Arturo Roig, el «discurso antrópico» de José Luis Gómez-Martínez y el concepto de «la vida humana» en la ética de Enrique Dussel.

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*. Partiendo de la Ética de la Liberación, el autor aborda el problema global del subdesarrollo. Él presenta toda una crítica ética de la situación socioeconómica de los pueblos en los países subdesarrollados, de las relaciones sociales de dominación. Él plantea las bases filosóficas y metodológicas de la Ética de la Liberación y desarrolla su arquitectónica. Según él, la ética cumple la exigencia de la sobrevivencia de un ser humano autoconciente y autorresponsable. En la situación actual de la crisis ecológica, del subdesarrollo y de otros problemas globales, la ética debe servir a concientización de estos problemas y su solución.

Dussel toma como punto de partida de la ética la vida humana. Él enfatiza el aspecto material de la vida, la corporalidad del ser humano, pero los ve en la unidad con las características socio-culturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconciente y ético. La vida humana es el criterio de la verdad

práctica. Desde este criterio el autor fundamenta el principio ético material universal. Según este 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). Es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica universal. Este es el contenido y el deber ético de todo acto, institución, o sistema de eticidad cultural. Dussel desarrolla su concepto en el debate con la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Él asimila creativamente sus ideas innovadoras desde la perspectiva de la Ética de la Liberación. Él hace también un análisis crítico de la factibilidad de Franz Hinkelammert. Dussel intenta alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos, para lograr una unidad real de la eticidad.

Según el autor, «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 de transformar las condiciones sociales para que sea posible la reproducción de la vida de la víctima y el mejoramiento de la «cualidad de vida» de la humanidad. La praxis de liberación intenta lo posible desde las circunstancias dadas, y en favor de las víctimas. En tal sentido ésta es una alternativa positiva tanto al conservadurismo del *status quo*, como al extremismo anarquista. Es importante tener en cuenta que toda actividad transformadora debe subordinarse al criterio ético: el fin ético (la vida y la dignidad humana) puede ser alcanzado sólo por los medios éticos.

El autor no pretende dar un proyecto político, sino fundamenta los principios que sirvan para una solución de las contradicciones actuales y construcción del nuevo orden mundial. Los mismos sujetos históricos van a decidir libre y democráticamente (conforme a la «ética del discurso») los rasgos del mismo. Las víctimas, en intersubjetividad formal discursiva antihegemónica, van adquiriendo conciencia crítica (como un ejemplo, el autor menciona la «pedagogía de la liberación» de Paulo Freire). Así se crea solidaridad y corresponsabilidad, para construir alternativas positivas dialécticamente posibles (la praxis de liberación).

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 colaborando en su edificación real»(561). En tal casa será respetada la ética y el «nuevo derecho.» Él escribe: «Es necesario convertir la espada en arado para abrir el surco y producir el pan para el hambriento»(561). En estas metáforas de la casa planetaria se ven rasgos de un nuevo mundo posible, libre de la carrera armamentista, de la explotación y pobreza. La fundamentación de la Ética de la Liberación por Dussel da una respuesta original a los problemas teóricos discutidos hoy en día en la filosofía moral. Ella da orientaciones para la comprensión de los procesos de la globalización, sobre todo de las consecuencias del subdesarrollo de los países de América Latina y otras regiones «periféricas.» Enrique Dussel, igual que Arturo Roig, Raúl Fornet-Betancourt y otros representantes de la filosofía latinoamericana, contribuyen a la búsqueda de la base normativa universal, racionalmente fundada, para la solución de los problemas globales.

Con la globalización se hace más evidente que la humanidad para sobrevivir y progresar tiene que cambiar su modo de pensar y actuar, rechazar las formas egoístas y crear relaciones armónicas sociales y con la naturaleza. Ante la amenaza nuclear, ecológica, del subdesarrollo y otros problemas globales, sólo puede haber un destino común para todos. En este sentido se trata de la civilización mundial como un todo único de la humanidad. La situación dramática del hombre en el mundo contemporáneo y la concientización del peligro pueden animar y movilizarlo a la búsqueda de la solución de estos problemas. La filosofía de la liberación orienta hacia la opción a favor de la vida, de la libertad, de la co-responsabilidad sobre la sobrevivencia de la humanidad, y de autorrealización del hombre como el sujeto de la historia. El hombre es el «espectador y al mismo tiempo el protagonista del drama histórico» y de él mismo depende el futuro: o se deja exterminar por la catástrofe, o vencerá la tendencia positiva hacia la vida. El destino de la humanidad está en sus propias manos.

## Bibliografía citada

- Achugar, Hugo. «Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento.» En Castro-Gómez y Mendieta 271-85.
- Barnet, Richard J., and John Cavanagh. *Global dreams: Imperial Corporations and the New World Order*. New York: Simon and Schuster, 1994.
- Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. London: Harrap, 1976.
- Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.
- Castro-Gómez, Santiago. «Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón.» En Castro-Gómez y Mendieta 169-205.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. *Teoría sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México; San Francisco: Porrua; U. of San Francisco, 1998.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización. En Castro-Gómez y Mendieta 5-30.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid; México: Trotta, 1998.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt/M.: IKO, 2000.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- Gómez-Martínez, José Luis. *Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. Madrid: Mileto, 1999.
- Grugel, Jean, and Wil Hout, eds. *Regionalismo a través de la división Norte-Sur, las estrategias estatales y la globalización*. London; New York: Routledge, 1999.
- Hinkelammert, Franz J. *La cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, 1995.
- Jameson, Frederic. *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- Mendieta, Eduardo. «Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo.» En Castro-Gómez y Mendieta 147-67.
- Mendieta, Eduardo. «Globalization and the question of history.» Paper. XX World Congress of Philosophy, Boston, 1998.
- Mignolo, Walter. «Dussel's Philosophy of Liberation.» *Thinking from the underside of history. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Ed. L. Alcoff and E. Mendieta. Lunham: Rowman, 2000.
- Mignolo, Walter. «Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas.» *Dissens. Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano* 3 (1997).
- Mignolo, Walter. «Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina.» En Castro-Gómez y Mendieta 31-58.
- Moraña, Mabel. «El boom del subalterno.» En Castro-Gómez y Mendieta 233-44.
- Moreiras, Alberto. «Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden.» En Castro-Gómez y Mendieta 59-84.

- Robertson, Roland. *Globalization: Socialtheory and global culture*. London:1992.
- Rodríguez, Ileana. «Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante.» En Castro-Gómez y Mendieta 101-20.
- Roig, Arturo A. Prólogo. Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones. *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Arpini, Adriana (comp.). Mendoza: Edunc, Universidad Nacional de Cuyo, 1997.
- Roig, Arturo A. *Rostro y Filosofía de América Latina*. Mendoza: Edunc, 1993.
- Sáenz, Mario. *The Identity of Liberation in latin American Thought. Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea*. New York: Lexington, 1999.
- Walde, Erna. «Realismo mágico y poscolonialismo: construcciones del otro desde la otredad.» En Castro-Gómez y Mendieta 207-31.
- Waters, Malcolm. *Globalization*. London; New York: Routledge, 1995.