

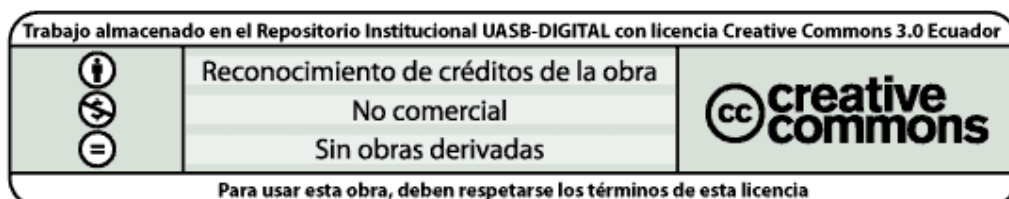
**UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE QUITO-ECUADOR**

**DOCTORADO EN ESTUDIOS CULTURALES
LATINOAMERICANOS**

La irracionalidad de lo racionalizado. Una Mirada Crítica desde América Latina.

LUIS FERNANDO VILLEGAS BAYAS

2011



Al Presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de doctor en la Universidad Anadina Simón Bolívar, autorizo al Centro de Información o a la Biblioteca para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la Universidad.

Estoy de acuerdo en que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la Universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses de su aprobación.

Luis Fernando Villegas Bayas

Junio de 2010

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR
SEDE QUITO-ECUADOR

DOCTORADO EN ESTUDIOS CULTURALES
LATINOAMERICANOS

La Irracionalidad de lo Racionalizado. Una Mirada Crítica desde América Latina

LUIS FERNANDO VILLEGAS BAYAS

CATHERINE WALSH

Directora

Barrio Vinces, Cantón Cevallos, Provincia de Tungurahua

Ecuador

2011

Dedicatoria

Al eterno presente y ausente que es luz en medio de la oscuridad.

A mi hija “Domitila”

Por todo el amor y las luchas compartidas.

Resumen

La tesis desarrolla una reflexión crítica sobre la Racionalidad Instrumental, hegemónica, monocultural, euro-céntrica, para mostrar por qué ésta cuando se totaliza, se convierte en Irracional. Se trata por tanto, de desarrollar una crítica epistemológica a los conocimientos hegemónicos en cuanto expresión de la **Irracionalidad de lo racionalizado**, y promover la “recuperación”, reconocimiento y producción de opciones alternativas de saberes, ethos y luchas, desde las “víctimas” del sistema mundo moderno.

Busca desarrollar una crítica a las éticas “universales” eurócentricas que sirven de sustento al sistema mundo vigente. Dicha crítica la desarrollamos desde la materialidad de la vida como propuesta ética de las víctimas del sistema mundo. Reflexionamos sobre una ética-crítica construida no para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde y a favor de las grandes mayorías de la humanidad excluidas de la globalización neoliberal.

A la vez, buscamos construir colectivamente desde los proyectos políticos contextuales, nuevas conciencias y prácticas centradas en la pluralidad, la interrelación, la decolonialidad y la interculturalidad entendidas como proyectos políticos, sociales, epistémicos y éticos entrelazados. Estas conciencias y prácticas, buscan distanciarse de la **Irracionalidad de lo Racionalizado** de este capitalismo neoliberal globalizado y multiculturalizado; y encaminarse hacia la construcción, cultivación, ejercitación y cimentación de condiciones de existencia y convivencia –de buen vivir-, que convocan todos los tiempos, claman por su propia historia y justicia, y resignifican su consistencia, desarrollo, liberación y humanidad.

AGRADECIMIENTOS

El poder llegar a culminar este trabajo ha significado un largo recorrido en medio de oscuridades y temores, en el que han estado presentes y “ausentes” muchas personas que me han brindado su acompañamiento.

Mi agradecimiento a:

Rubén Bravo por haberme organizado el horario de clases en la Universidad de modo de facilitar mi tarea investigativa; y por compartir largos momentos de reflexión.

Marcelo Farfán por haberme facilitado el permiso para recuperarme de mi enfermedad y empezar a trabajar en el primer capítulo de la tesis.

Evangelina que en los momentos más duros que como padre tuve que asumir, me extendió su mano solidaria y me dio todo el apoyo para continuar en esta labor de redactar la tesis.

Polo por escucharme silenciosamente y abrirme las puertas de su casa.

Vicente por ser el amigo y compañero de la vida con quien he compartido largos momentos de conversación y reflexión.

Catherine Walsh por ser compañera y directora de esta tesis. Sin su apoyo no hubiera podido concluir este trabajo.

Los compañeros/as del Sistema de Riego Ambato-Huachi-Pelileo por permitirme compartir mis reflexiones e inquietudes. Así como por dar los primeros pasos en la construcción de un proyecto político que estamos empezando a tejer como agricultores con riego.

Los compañeros/as del módulo 1-2-C por toda la confianza depositada en mi persona para construir juntos los sueños y aspiraciones que tenemos como campesinos con riego.

Carlos Pazmiño porque juntos hemos aprendido que la mistad y la lucha se construye en medio de la diferencia.

Hugo por que siempre ha sabido darme ánimo en medios de las oscuridades.

Edison Paredes por su compañerismo y solidaridad.

A todos los compañeros/as Decules por su amistad, especialmente a Fernando Garcés, Adolfo Albán y Gabriel Kaplun.

Marcelo Terán por permitirme acercarme a caminar junto a él por las riveras de la vida, descubriendo lo que somos: eternos caminantes.

Tabla de Contenidos

INTRODUCCIÓN.....	11
CAPITULO I.....	20
La Irracionalidad de lo racionalizado. Una mirada crítica desde América Latina	20
1. Introducción.....	20
1.2. La racionalidad popperiana como racionalidad instrumental.....	24
1.2.1. El marco terminológico. Notas de la racionalidad crítica.....	24
1.2.2. El concepto de racionalidad instrumental y sus límites.....	31
1.3. El marco normativo de la economía neoliberal.....	38
1.3.1. ¿Es eficiente la eficiencia?.....	41
1.3.2. Eficiencia, calculabilidad y ética.....	45
1.4.La ciencia moderna y la Irracionalidad de lo racionalizado.....	53
1.4.1. El marco normativo en las propuestas de Hayek. Supuestos ontológicos, epistémicos y éticos.....	53
1.4.2. El mercado absoluto.....	61
1.4.3.El mercado y la justicia social.....	62
1.4.4. El marco teórico de la economía neoliberal.....	65
1.4.4.1. El marco normativo del marco teórico neoliberal.....	66
1.4.4.2.Supuestos ontológicos.....	66
1.4.4.3. Supuestos epistémicologicos.....	68
1.4.4.4. Supuestos éticos.....	68
1.4.4.5. Consecuencias del marco normativo.....	69
1.5. La Irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización	70
1.6. La teoría de la acción racional en la tradición de Max Weber.....	72
1.7.De los juicios de hecho que no son juicios de racionalidad medio fin.....	76
1.8. El sentido de la acción racional.....	79
1.9. La totalización del circuito medio-fin.....	84
1.10. El aprendizaje frente al criterio de la vida y la muerte.....	87
1.11. La racionalidad de la locura y la locura de la racionalidad.....	89
1.12. El reconocimiento entre sujetos como sujetos naturales y necesitados.....	92

1.13. Organización del proceso productivo como expresión de la racionalidad instrumental.....	95
1.13.1. La ganancia permanente.....	108
1.14. Exclusión social en el nuevo orden constitucional del capital.....	112
CAPITULO II.....	118
CRITICA DE LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO DESDE LA MATERIALIDAD DE LA ETICA Y LA PRAXIS DE LIBERACION.....	118
2.1. Introducción.....	118
2.2. El momento material de la ética.....	120
2.2.1. Breve reflexión sobre algunas éticas materiales.....	123
2.2.2. El criterio y el principio material universal de la ética.....	126
2.3. El criterio material universal de la vida.....	127
2. 4. El principio ético material universal.....	129
2.5. La ética del discurso y la ética de la responsabilidad. Una mirada crítica.....	135
2.5.1. La ética del discurso. Una posición crítica.....	135
2.5.2. El esquematismo de las fundamentaciones últimas.....	136
2.5.3. La teoría de la competencia perfecta.....	138
2.5.4. La teoría de la división social del trabajo.....	139
2.5.5. La aproximación asintótica de la realidad a su situación ideal.....	141
2.5.6. La aproximación asintótica y su inversión.....	146
2.5.7. La ética del discurso y ética de la responsabilidad en Weber y Apel.....	149
2.5.8. Etica de la responsabilidad en Max Weber.....	151
2.5.9. La responsabilidad por las consecuencias concretas como criterio de verdad sobre las normas y las instituciones.....	154
2.5.10. El criterio y el principio discursivo de validez.....	155
2.5.11. El criterio discursivo intersubjetivo de validez.....	156
2.6. La crítica ética del sistema mundo moderno desde las víctimas.....	157
2.7.El criterio y el principio critico material ético.....	159
2.7.1. El criterio crítico.....	159
2.7.2. Las condiciones de posibilidad crítica positiva.....	162
2.7.3. El aspecto crítico negativo.....	164
2.7.4. El principio ético critico.....	165

2.7.5. El principio ético crítico negativo.....	166
2.7.6. La validez antihegemónica de la comunidad de víctimas.....	169
2.7.7. El surgimiento de la crítica.....	170
2.8. El proceso pedagógico ético-crítico en Paulo Freire como proceso de liberación y descolonización de las víctimas.....	175
2.8.1. ¿Qué es la educación para Paulo Freire?.....	177
2.8.2. La educación hegemónica autoritaria	178
2.8.3. La educación liberadora.....	191
2.9. La construcción y reconstrucción de la esperanza desde las víctimas.....	210
CAPITULO III.....	218
LA INTERCULTURALIDAD COMO CONSTRUCCION DE UN (OS) PROYECTOS (S) EPISTEMICO (S) POLITICO (S) DE LAS VICTIMAS DEL SISTEMA MUNDO MODERNO.....	218
3.1. Introducción.....	218
3.2. El problema de la definición de lo intercultural.....	221
3.3. Versión idealista de la interculturalidad.....	228
3.4. La Interculturalidad como respeto a las diferencias.....	230
3.5. La interculturalidad como proyecto político.....	233
3.6.La Interculturalidad como construcción de un (s) nuevo(s) ethos	241
CONCLUSIONES.....	245
BIBLIOGRAFÍA.....	259

Introducción

Personal y socialmente nos ha tocado vivir tiempos históricos difíciles caracterizados por la incertidumbre y la oscuridad. En medio de este mundo de incertezas, cabe volver a preguntarse ¿Quién soy? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Qué nos espera? Muchos se sienten confusos, el suelo vacila, y no saben por qué y de qué. Esta situación en muchas circunstancias genera angustia, y si se vuelve más intensa, genera miedo. En medio de estas condiciones se vuelve imprescindible aprender la esperanza, pues ella está enamorada de la lucha, no del fracaso. La esperanza, situada sobre el miedo, no es pasiva como éste, tampoco se hunde en el anonadamiento. Por eso, la lucha, el trabajo contra la angustia vital y los manejos sociales del miedo consiste en determinar a sus causantes que buscan en el mundo lo que sirve de ayuda para consolidar este mundo. Pero la vida de todos los seres humanos se halla cruzada por sueños soñados despiertos, muchos de ellos es simplemente una huida banal, que en varias circunstancias están presos de impostores, pero por otra parte, nos incita, no nos permite conformarnos con lo malo existente que destruye la vida, es decir, no nos permite la renuncia.

No hay ser humano que no viva sin soñar despierto, pero debemos cada día aprender a conocer mejor estos sueños y a volverlos más intensos, a enriquecerlos con la mirada serena, no obstinada pero clarificante. Hoy nos toca rebasar la mirada del observador descriptivo que busca entender las cosas tal y como son, para generar un pensamiento participante de un quehacer intelectual que evidencia las contradicciones del mismo acto del conocer; esto justamente implica escribir la tesis; un quehacer intelectual que es consciente de afectar el “ámbito” de estudio pero que también se deja afectar por él. En ese contexto se inscribe este trabajo, pues recoge varias dimensiones dentro de una misma experiencia histórica, existencial, vital, personal y comunitaria. En

primer lugar como estudiante del Doctorado de Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar. Estudios que rompe con la concepción clásica de otros doctorados en la medida en que genera y construye colectivamente una posición política-ética-epistémica desde las víctimas del sistema mundo moderno. En esa línea, la tesis que a continuación presentamos busca ser un pequeño y modesto aporte en esa construcción, que se suma a los esfuerzos que otros/as compañeros/as que ya iniciaron este caminar. Por tanto, la tesis no busca ser el culmen o final de una tarea sino más bien el inicio de una largo caminar en el que estamos comprometidos muchos/as compañeros/as de camino. El trabajo que presentamos como requisito solicitado por la Universidad es parte de los sueños soñados despierto que buscan hacerse verdaderamente más intensos, es decir, más lúcidos, menos arbitrarios, más conocidos, más entendidos de tal manera que lo existente no sea ni escamoteado ni pasado por alto, pues “pensar significa traspasar”¹. En este tipo de pensar concebimos lo nuevo no como mera fantasía sino como auténticamente inserto en la historia, como tendencia y por ello, los seres humanos que aspiramos a un mundo donde quepan todos los mundos vivimos hacia el futuro. Pues el futuro contiene lo temido o lo esperado, según la intención humana. Como parte del doctorado soy uno de esos seres volcados hacia el futuro, que se niega a aceptar la decadencia de Occidente como la última y mejor etapa que a la humanidad le ha tocado vivir.

Este trabajo recoge, también algunos de los sueños, de las esperanzas, de las utopías de los sectores sociales que históricamente han sido victimizados por el sistema mundo moderno. Pero este recogimiento no es un ejercicio intelectual externo a ellos, ni un proceso descriptivo de sus aspiraciones para emitir un juicio de “validez teórico”, es una construcción colectiva que nace de las vivencias, de las luchas cotidianas por

¹ Cf. Bloch, Ernst, *Principio Esperanza*, Madrid, Editorial La Trotta, p, 26, Edición de Francisco Serra, 2007.

romper con la Irracionalidad de lo Racionalizado que domina, esclaviza, segrega, racializa y condena a la muerte a millones de seres humanos por el delito de no estar dentro de la lógica implacable del mercado capitalista totalizado. La construcción de este proceso colectivo, comunitario es una disputa diaria, pues, a la vez que intento construir una reflexión teórica como estudiante del doctorado, estoy vinculado vital y existencialmente a este quehacer como presidente del Sistema de Riego Ambato-Huachi-Pelileo, como Presidente del módulo I-2-C, y por tanto, como campesino con riego que lucha por mejorar sus condiciones de vida desde nuestra situación concreta². Por eso, este trabajo no es un ejercicio “académico” para alcanzar solamente un título, es producto de un largo, “doloroso” e incomprensible tarea de ir tejiendo el Horizonte Político que guía, oriente y de sentido a nuestro caminar diario como organizaciones.

El reto de asumir la dirigencia de uno de los canales de riego más grandes y numerosos del país³ no ha sido una tarea fácil. Ha significado un largo proceso de aprendizaje, de escucha humilde de las propuestas de los compañeros/as, pero también de ir minimamente rompiendo con la lógica dominante que está interiorizada en la estructuración de la subjetividad de los compañeros/as del Sistema de Riego. A ello se suma, la realidad histórica que hay que transformar, pues los campesinos en general y los campesinos con riego en particular, históricamente hemos sido invisibilizados, negados, explotados, discriminados por una lógica de desarrollo que concibe a lo “urbano” como lo bueno, lo deseable y el horizonte económico-político-social que debe ser alcanzado si se quiere ser reconocido como ciudadano del estado moderno, capitalista racista eurocéntrico. Por eso, la efectivización del Horizonte Político

² Pero además, a través del Área de Educación de la Universidad Andina Simón Bolívar vinculado a los procesos de capacitación de la FENOCIN (Federación Nacional de organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras del Ecuador) y de la CEOSL (Central Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales Libres).

³ El Sistema de Riego Ambato-Huachi-Pelileo riega una extensión de 5.470 hectáreas y beneficia a 15.000 usuarios. Atraviesa varias jurisdicciones territoriales: el Cantón Ambato, Cevallos y Pelileo. En este último cantón riega todo el pueblo Salasaca.

colectivamente construido desde los campesinos con riego es una tarea que recién ha empezado, y que requiere de una gran voluntad política, de paciencia, de humildad y de valor para enfrentarse a los “enemigos” internos y externos. Cambiar una lógica colonial, racista, explotadora, destructora de la naturaleza no es tarea de un día ni de un período dirigenal, es un largo camino, pero que hoy hemos decidido dar los primeros pasos. Y como bien dicen los compañeros en un refrán popular, “el primer paso es el que más cuesta”.

Para que ese horizonte se vaya haciendo realidad hemos formado nuestra propia cooperativa de ahorro y crédito que busca romper con la lógica fetichizada del sistema financiero nacional. No es una tarea fácil, pues si no se tiene cuidado, se vuelve a repetir las mismas prácticas. Hemos iniciado este proceso, pero todavía no está muy claro por dónde caminar ni a que rivera nos conducirá. Pero lo que si estamos claros es que no debe reproducir la lógica de la racionalidad instrumental totalizada.

Con el afán de constituirnos en sujetos políticos de transformación de la realidad, hemos formado la escuela de formación permanente que tiene un horizonte político contrahegemónico, una concepción ética-político-pedagógico, decolonial, liberadora construida desde nuestros propios contextos, experiencias y realidades. Busca romper con la desesperanza, la desmovilización, la apatía, el individualismo. Tampoco, ha sido una tarea sencilla. Pues durante años no se ha realizado una sola actividad de formación con nuestros compañeros regantes, peor aún un proceso sostenido que permita reflexionar sobre sus vidas, sus historias, sus luchas, sus aspiraciones, sus deseos, sus esperanzas. Hemos comenzado a tejer comunitariamente nuestros sueños, estamos dando los primeros pasos. Sabemos que la tarea es larga y difícil pero hemos apostado por ella, pues es el camino que nos permitirá descolonizar nuestras mentes y nuestros corazones, permitirá abrir caminos, tejer solidaridades. Para eso estamos

utilizando la propuesta de educación liberadora de Paulo Freire y las concepciones pedagógicas decoloniales que ha trabajado Catherine Walsh.

De lo anteriormente mencionado puede evidenciarse que a lo largo de la elaboración de este trabajo se han generado muchas tensionalidades, dudas, que vitalmente se han traducido en preguntas profundamente cuestionadoras en torno a cuál en mi “rol” en la elaboración de este trabajo, pues por una parte participo como estudiante y como “intelectual” que durante gran parte de mi vida he acompañado los procesos de los distintos sectores sociales: movimiento sindical, movimiento indígena del Ecuador. Pero ahora, se da un hecho muy particular, por cuanto desarrollo una reflexión teórica en la medida que reflexiono críticamente sobre la irracionalidad de lo racionalizado como expresión máxima de la totalización de la globalización neoliberal capitalista, pero por otra parte generamos una propuesta política-ética-epistémica desde las víctimas del sistema mundo moderno capitalista, situados concretamente en el mundo campesino con riego. Y ahí no estoy como intelectual ni como estudiante que quiere “cumplir con un requisito académico”, sino como miembro activo de este sector que quiere constituirse en sujeto político que rompe con la lógica de dominación, exclusión y racismo generado al interior del Estado moderno capitalista. Por tanto, ahí el trabajo se constituye en el proyecto político de quienes históricamente hemos sido excluidos, pero que empezamos a “recuperar” la palabra negada, el conocimiento invisibilizado, el proyecto deslegitimado; y proponemos junto con otros sectores en igual condición que nosotros, una ética que haga posible la vida, la potencie y la desarrolle; esto dentro de una perspectiva Intercultural crítica, que asume la ardua tarea cotidiana de articular los diversos proyectos políticos, concepciones de mundo que en nuestro propio sistema de riego están presente, y que luego debemos confrontarlos con las de los demás sectores sociales con quienes empezamos a relacionarnos y construir

procesos de alianzas. Esto no ha sido fácil, pues a veces las agendas, proyectos, aspiraciones particulares de cada sector impiden mirar hacia objetivos comunes reconociendo nuestras especificidades. En los discursos, en las declaraciones es más sencillo hablar de interculturalidad, de proyectos políticos-éticos-epistémicos otros, pero en los procesos concretos es una tarea extremadamente compleja que requiere de una profunda práctica democrática, de reconocimiento humilde que somos seres necesitados de los otros y que por tanto, la tarea de hacer posible ese mundo donde quepan todos los mundos no es “misión” de un actor elegido ni preclaro. Lo vivido y construido con los compañeros campesinos con riego me permite sostener que para ir generando prácticas transformadoras y liberadoras es imprescindible generar un cambio personal y colectivo en todos los campos. Pero para ello estamos todavía lejanos, pues en muchas circunstancias se cree que con pensar y producir cambios institucionales, legales y constitucionales ya se producirán las transformaciones sociales. Cada vez es más evidente que nada cambia por decreto, hay que generar nuevas relaciones. Por eso, compartimos plenamente la afirmación hecha por Catherine Walsh respecto a la interculturalidad: es proceso en construcción y no un hecho dado o consumado porque conste en el articulado constitucional. La tarea es grande, y este trabajo es un pequeño aporte en esa perspectiva.

En el primer capítulo de la tesis hacemos una presentación general de la racionalidad instrumental racializada totalizada en sus diversas caracterizaciones. Mostramos como una de las concepciones epistémicas actuales dominantes en la ciencia moderna eurocéntrica es la que proviene de la concepción popperiana y que ha servido de fundamento para el desarrollo de la ciencia económica neoclásica que proviene del pensamiento de Hayek y Friedman, que son los ideólogos del pensamiento neoliberal. Esta forma de entender la ciencia y el conocimiento ha servido de sustento no sólo en

las prácticas “teóricas” económicas neoliberales sino que se ha constituido en el “nuevo” sentido común. Esta racionalidad totalizada es lo que a lo largo del trabajo denominaremos Irracionalidad de lo Racionalizado. Esta irracionalidad racionalizada pone en riesgo la vida misma, y por tanto su propio proyecto moderno capitalista globalizado. Si queremos que la vida siga siendo posible es imprescindible romper con esta lógica.

En el segundo capítulo planteamos la necesidad de construir y hacer efectiva una ética de la vida, que cuestione las diversas concepciones éticas abstractas y trascendentales que se han generado al interior del mundo moderno capitalista occidental. Por eso, en la primera parte del segundo capítulo exponemos una crítica a la ética planteada desde la Teoría de la Acción Comunicativa de JurgenHabermas y Karl Otto Apel, para luego proponer los “principios” fundamentales de la ética de la vida, que no busca ser una ética para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde y a favor de las inmensas minorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la “normalidad” histórica vigente. Al final del capítulo, hacemos una exposición del proceso ético-político-pedagógico liberador que permita a las víctimas del sistema mundo moderno constituirse en sujetos de liberación, para ello “previamente” recuperamos la esperanza como categoría existencial básica y fundamental de todo ser humano y sujeto social que se niega a aceptar lo dado, lo existente como única forma de vivir la vida, y construye mundo (s) posibles que nace de sus deseos más profundos para buscar la concreción histórica de los mundos posibles internos. Para mostrar este proceso utilizamos la experiencia que venimos construyendo en la Escuela de Formación Permanente de nuestro Sistema de Riego Ambato-Huachi-Pelileo que está dando sus primeros pasos, así como el acumulado histórico que tenemos en el acompañamiento al Movimiento Sindical,

específicamente a la CEOSL (Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales Libres) desde la Universidad Andina Simón Bolívar con su Área de Educación.

En el tercer capítulo abordamos la Interculturalidad como proyecto político-ético epistémico. Abordamos la interculturalidad que naciendo en los movimientos sociales del sur se separa del multiculturalismo y el pluralismo de carácter eurocéntrico, pues no quiere sólo el reconocimiento de culturas, o apuntar a la tolerancia como máxima conquista política, sino que se adentra necesariamente en la construcción de proyectos políticos que rompan con la Irracionalidad de lo Racionalizado y permita construir el mundo donde quepan todos los mundos. La gran tentación hoy como siempre, es construir un gran supersistema: “Aquí estoy yo, el tolerante, el que ha sido capaz de hacerle sitio a todo el mundo y ha encontrado un lugar para cada sistema. Obviamente, tu debes de permanecer en el lugar que yo te asignado, yo el gran *jivanmukta* de la tradición vedántica, sé que me encuentro por encima de todas las diferencias, y que tengo un lugar para los cristianos, los judíos, los musulmanes, para todos...por supuesto ellos se comportarán y se situarán conforme yo lo he establecido, ya que mi visión superior y comprehensiva, me permite ser tolerante y abarcar, de forma totalizadora, a todos dentro de ella”⁴. En esta perspectiva, una de las acciones de los movimientos sociales, y en particular de las nacionalidades indígenas y los pueblos negros, ha sido luchar por su reconocimiento jurídico por parte del Estado, y hacer que las Constituciones de nuestros países, reconozcan y legitimen el carácter pluricultural y diverso de nuestras sociedades; objetivo que ha sido posible lograr gracias a sus ininterrumpidas luchas, en muchos casos, como lo evidencian las Constituciones de Colombia, Bolivia y Ecuador.

⁴ Cf. Panikkar, Raimundo, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, p, 24.

Pero sabemos, que esta conquista siendo muy importante, resulta insuficiente, pues el poder dominante como estrategia para frenar la lucha social no tiene dificultad en reconocer aquello que es demasiado evidente, que ha sido históricamente y que hoy desde la lucha social, ha impuesto su reconocimiento; es más, el poder al reconocer dicha diversidad lo hace dentro del marco de una visión multiculturalista, que como mostraremos al final de nuestro trabajo, busca la despolitización y desmovilización del sentido insurgente que tiene la diversidad y la diferencia. Por ello, nuestra reflexión se enmarca a mostrar que para que una sociedad sea realmente intercultural, no es suficiente el reconocimiento legal o constitucional por parte de los Estados y sus constituciones que dictaminan que nuestros países son interculturales⁵. Lo fundamental es lograr la legitimación social; es decir, que la interculturalidad como un horizonte de existencia otro, se legitime cotidianamente en el conjunto de la sociedad. Legitimidad social que significa que nosotros sintamos, pensemos, pero sobre todo, vivamos conscientemente nuestra cotidianidad como interculturales, sin reproducir los estereotipos racistas y discriminadores heredados de la razón colonial y que están muy vigentes, para que podamos entrar en un diálogo de respeto mutuo y en equidad de condiciones con los otros diferentes; la interculturalidad solo será posible en la vivencia misma de la vida, cuando hagamos de la cotidianidad, el escenario desde donde tejamos una trama diferente de sentidos, que hagan posible horizonte (s) de historia, de sociedad, de civilización, de humanidad y de existencia otro.

⁵ Cf. Artículo 1 de la Constitución Política del Ecuador.

CAPITULO I

LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO. UNA MIRADA CRÍTICA DESDE AMERICA LATINA.

1. Introducción

Mi propuesta de trabajo en este capítulo busca desarrollar una crítica a la Racionalidad Instrumental euro-céntrica, para mostrar porqué ésta cuando se totaliza se convierte en Irracional. Frente al título del trabajo surgen de manera inmediata algunas preguntas: ¿cuál es el valor de un trabajo de esta naturaleza, si la razón instrumental totalizada ha sido criticada desde diversos ángulos y perspectivas? ¿Cuál es la novedad? ¿Cuál es la posición desde la que se va a desarrollar esta crítica? ¿Cuál es el propósito de esta crítica? Estas preguntas se irán contestando a lo largo del trabajo; sin embargo, es necesario establecer algunas premisas iniciales que nos ayuden a contextualizar con mayor claridad el horizonte en el que se inscribe el presente capítulo y el trabajo en general.

Muchas posiciones teórico-políticas, aunque no necesariamente todas, que históricamente se han producido en América Latina y que han sido hegemónicas pueden ser caracterizadas como colonial-euro-céntricas. En ese sentido podemos afirmar que hay una línea de continuidad desde las crónicas de las Indias, el pensamiento liberal de la Independencia, el positivismo y el pensamiento conservador del siglo XIX, la sociología de la modernización, el desarrollismo en sus diversas

versiones durante el siglo XX, el Neoliberalismo y las disciplinas académicas institucionalizadas en las diversas universidades del continente⁶.

Independientemente de los contextos históricos, creo que podemos identificar una matriz colonial en las distintas lecturas que se hace sobre nuestras sociedades desde una cosmovisión europea. Estas concepciones dominantes en el pensamiento “latinoamericano” han sido la manifestación del imaginario de la minoría, élites blancas, masculinas, generalmente urbanas, que han tenido y siguen teniendo, una mayor identificación y convergencia de intereses con los grupos dominantes de los centros metropolitanos que con las tradiciones culturales, condiciones de vida de la mayoría de la población. Incluso los intelectuales de izquierda, en su mayoría, no lograron desmarcarse de esta matriz colonial, pues a pesar de ser muy críticos ante el sistema económico político, las críticas se desarrollaron utilizando el mismo marco categorial que se produjo en el centro imperial. Sin embargo, los sectores sociales y los intelectuales de izquierda lograron rupturas substanciales a las posiciones dogmáticas que estableció el liberalismo principalmente en las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado. Trasgredió expresamente las exigencias de objetividad de una ciencia social que pretendían ser valorativamente neutras, al asumir la producción de conocimiento sobre lo social como una toma de partido, como parte de un compromiso político de transformación social. Igualmente se logró romper con la hegemonía metodológica planteada desde el positivismo que concebía al sujeto del conocimiento como pasivo y a-histórico al desarrollar el método de acción-reflexión-acción propuesta desde Paulo Freire y Fals Borda y los sectores sociales organizados que parte del

⁶ Cf. Lander Edgardo, “Pensamiento crítico Latinoamericano: “la impugnación del eurocentrismo; en “Desarrollo, Eurocentrismo y Economía Popular. Más allá del Paradigma Neoliberal, Ministerio de Economía Popular, Caracas, 2006.

contexto histórico, lo reflexiona, problematiza, teoriza y vuelve a la acción política transformadora. Rechazando así, las relaciones jerárquicas existentes. El proceso del conocer es concebido como creación del conocimiento, como una dinámica de autoconciencia individual y colectiva que permita reconocer las relaciones de opresión y facilitar los procesos de liberación.

Las tres últimas décadas del siglo XX mostraron claramente la ingenuidad con la cual nuestra filosofía y ciencia social asumieron los prejuicios implícitos en la ciencia social y la filosofía moderna, europea y occidental, como si fueran no solo nuestros, sino como si fueran verdaderos en sí mismos. Ahora, entonces, cuando nuestros “nuevos” movimientos sociales están reclamando desde principios de la década del noventa del siglo XX un nuevo concepto de sociedad, de Estado y de Humanidad, se trata de volver a pensar de esos fracasos teóricos y políticos, el por qué es necesario repensar con rigor aquello que sucedió al pensamiento crítico nuestro, para no caer en lo mismo que la modernidad.

Todo comienza por una afirmación. La negación de la negación es el segundo momento. ¿Cómo podrá negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del propio valor? Las culturas neocoloniales deben efectivamente descolonizarse, para ello deben autovalorarse. Pero hay diferentes maneras de afirmarse; entre ellas hay maneras equivocadas de la propia afirmación. La primera línea interpretativa es la del fundamentalismo. Dicha interpretación tiene una intención afirmativa, como todas las restantes, ya que intentan recuperar la antigua tradición en el presente. Pero dicha corriente puede resultar en muchas circunstancias a-histórica, meramente apologética y tradicionalista. Otra línea de interpretación es la liberal, europeísta, pretende ser moderna pero al final niega el pasado, la memoria larga. La

pregunta, ante estas hermenéuticas presentes del pasado, es “¿De qué modo (podemos) reconstruir (hoy) el pasado nuestro legado?”⁷

Las problemáticas anteriormente mencionadas han sido retomadas desde nuevos y fecundos horizontes como cuestionamiento global y sistemático a los supuestos coloniales y eurocéntricos de los saberes sociales de y sobre el continente. Estos cuestionamientos se expresan principalmente como: crítica epistemológica a los saberes hegemónicos, la recuperación, reconocimiento y producción de opciones alternativas desde lo subalterno. Por lo tanto, este debate empieza a estar de muchas formas articulado –directa o indirectamente, con los movimientos populares que tienen entre sus objetivos la reivindicación de otras formas de conocimiento y modos de vida, que en el caso de este trabajo parte de las propuestas desarrolladas desde el Movimiento Indígena y campesino del Ecuador; y también con las propuestas conceptuales que vienen realizando algunos autores: Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Edgardo Lander, entre otros.

Como se irá viendo a lo largo de este capítulo, varios son los ejes que articulan este debate y discusión en un horizonte abierto, pero profundamente coherente en las líneas de cuestionamiento a los saberes hegemónicos, a las éticas dominantes, e incipientemente, en las propuestas de alternativas, fundamentalmente pensadas desde la mirada de la Interculturalidad como proyecto y proceso político⁸. Se analizan “temas” cruciales para la comprensión y construcción de las sociedades contemporáneas: crítica a las pretensiones universales de la historia local, parroquial europea⁹; la polémica sobre

⁷ Cf. Dussel, Enrique, **Filosofía de la cultura y la liberación**, Editorial Universidad Autónoma de la ciudad de México, México, 2006, pp. 50-51.

⁸ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado y Sociedad*, Quito, Abya -Ayala, 2009.

⁹ Cf. Wallerstein, Immanuel, *Abrir las Ciencias Sociales*, México, Editorial Siglo XXI, 2001. Principalmente el tercer capítulo. También, *Impensar las Ciencias Sociales*, México, Editorial Siglo XXI, 2008.

el origen y rasgos de la modernidad y orden colonial¹⁰; la separación jerárquica entre los saberes abstractos, científicos, formales¹¹ y los saberes locales y/o tradicionales; y el papel que han desempeñado los saberes modernos hegemónicos en la naturalización y legitimación del continuado proceso de colonización y neocolonización tanto externa como interna de nuestros pueblos.

1.2. La Racionalidad Crítica Popperiana como Racionalidad Instrumental

1.2.1. El Marco Terminológico. Notas de la Racionalidad Crítica.

Para poder desarrollar la crítica a la Racionalidad Instrumental colonial y totalizada es pertinente establecer el marco teórico que permita comprender y presentar la concepción popperiana acerca de la racionalidad científica¹² (instrumental); marco que sirve como “fundamento” argumentativo de las distintas concepciones Neoliberales, principalmente las de Hayek y Friedman que serán igualmente cuestionadas en nuestro trabajo.

1. Popper utiliza reiteradamente las expresiones “racionalidad” y “racional” refiriéndose preferentemente a elecciones, discusiones, conocimiento, teoría científica, método, observación, experimento y objetivos.

¹⁰ Cf. Dussel, Enrique, *El Encubrimiento del Otro*, Editorial Abya Ayala, Quito, 1994, *Ética de la Liberación en tiempos de la Globalización y de la Exclusión*. Editorial Trotta, Madrid, 2000, principalmente la primera parte. *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Madrid, Editorial Desclee, 2004.

¹¹ Para poder establecer una crítica decolonial a esta forma de concebir el conocimiento como única, es imprescindible partir de la explicitación del marco conceptual y categorial que subyace a esta lógica de conocimiento. Por ello, nuestro trabajo parte desarrollando los presupuestos teóricos de la ciencia bajo su forma hegemónica la concepción de racionalidad científica popperiana.

¹² Es necesario mencionar que para el presente análisis tendremos como marco referencial algunas de las obras de Popper, sin embargo, no pretendemos hacer referencia de manera exclusiva y/o exhaustiva a ninguna de ellas, como tampoco es nuestra pretensión abordar todo su pensamiento y menos aún agotar su propuesta. Solamente haremos referencia a los textos que sirvan a nuestro propósito argumentativo en función de dejar evidenciado que la propuesta de Racionalidad Popperiana es de carácter instrumental colonial. Fundamentalmente trabajaremos con *La lógica de la Investigación Científica; Conjeturas y refutaciones, Sociedad Abierta y sus enemigos, La Miseria del Historicismo*.

2. Popper, define a la ciencia como racional, pero el conocimiento vulgar, en tanto haga uso de correcta argumentación deductiva para defender o criticar propuestas del mismo, puede ser caracterizado como racional. Aquí Popper discute sobre el alcance de los términos racional y racionalidad para determinar si dicha caracterización es exclusiva de la ciencia moderna o se puede ampliar a otras formas de conocimiento. La afirmación de Popper es explícita sobre este asunto, cosa que queda explicitado en el primer párrafo de este punto.
3. Status: es aquí donde nos preguntamos si la ciencia es un momento o caso privilegiado de racionalidad. Popper responde de manera afirmativa. Habrá que preguntarse por las razones que Popper tiene para sostener ello.
4. Valor supremo: Toda teoría de la racionalidad, y muy especialmente de la racionalidad científica, ha de considerar a un determinado x (decisión, teoría, método, etc.) como racional si su adopción es funcional o instrumental para alcanzar determinados fines. Pero tales fines son propuestos en relación a determinados valores. Los mismos que generalmente están jerarquizados, de modo que existan uno o varios valores considerados como supremos. Estos pueden ser de diversa índole de modo muy general se los suele clasificar en epistémicos (verdad, exactitud, fertilidad deductiva, capacidad predictiva, etc) y prácticos (libertad, felicidad, vida digna, etc). No hay duda que la racionalidad Popperiana se limita exclusivamente a la consecución de objetivos vinculados a valores epistémicos, entre los cuales la verdad objetiva es siempre considerada como el valor supremo.
5. Objetivo(s) alcanzable(s): Popper ha indicado reiteradamente la imposibilidad de tener certeza de haber alcanzado la verdad como una determinada teoría y de la necesidad de hablar de acercamiento a la verdad. De ahí que si bien el valor

supremo es la verdad objetiva, ha de ser racional lo que nos permita acercarnos a ella. De otro modo, ha de ser racional aquello que nos permita progresar hacia la verdad. En tal sentido, una teoría es racional si ella constituye un progreso hacia la verdad. Puede pues afirmarse que el objetivo alcanzable es el incremento del grado de verosimilitud. Recuérdese que ello se logra, según Popper, mediante el uso del método crítico, por lo que este último es racional. La ciencia es racional, y lo es por el modo en que progresa. Tal como Popper afirma, dicho modo de progreso está reducido a dar argumentos exclusivamente deductivos – razones de acuerdo a las reglas de la lógica bivalente deductiva- lo cual es consistente con el hecho de que tal tipo de argumentos constituyen el núcleo lógico del método crítico. Debe enfatizarse que Popper nuevamente al referirse a la racionalidad científica, excluye de los objetivos alcanzables, todos los objetivos prácticos¹³, los cuales son por ende, inocuos para establecer la racionalidad de una decisión, experimento, teoría, etc.

6. Factores: Popper adopta una posición fuertemente anti-sociológica, pues no sólo los factores o determinantes a tener en cuenta han de ser exclusivamente epistémicos¹⁴ sino que además, ellos han de reducirse a factores internos. Es que el método crítico¹⁵ en las ciencias sólo opera con hipótesis falseables, y éstas, de

¹³ Lo cual significa que en la construcción del conocimiento científico desaparece toda preocupación de carácter ético; pues si bien es cierto que Popper no niega el campo de la ética, sin embargo, esta no es preocupación de la ciencia. La Ciencia se desarrolla al margen de esta, es una ciencia de fines no de finalidades. Esta tesis le permite justamente a Hayek afirmar que ante el proyecto económico que es científico, se puede incluso sacrificar vidas humanas para que la gran máquina funcione.

¹⁴ Se trata de una epistemología pensada exclusivamente en el nivel lógico-formal; como si fuese posible pensar la ciencia de manera a-temporal, a-histórica. Esto es profundamente criticada desde nuestra perspectiva los estudios (inter) culturales y desde la producción de conocimiento de nuestros pueblos y culturas. Pues todo conocimiento es un conocimiento que se produce en un determinado contexto histórico, desde un “mundo de la Vida”. Pero no solo desde nuestros contextos sino también al interior del propio paradigma científico moderno.

¹⁵ El sentido de “crítico” en Popper tiene una significación totalmente distinta al sentido que nosotros utilizaremos a lo largo de nuestro trabajo. Cuando Popper o Lakatos utilizan el concepto de Ciencia “Crítica” se está refiriendo a la Ciencia **Estádar**, a la que yo denominaría **Ciencias funcionales** al sistema dentro del cual se desarrolla esa ciencia. Esto quiere decir que admitimos que las

acuerdo al criterio de demarcación, excluyen a las conjeturas metafísicas, y por supuesto también a los principios éticos, o a todo enunciado que tenga que ver con el uso y/o elucidación de valores.

7. Tipos: Popper propone una determinada visión de racionalidad científica –en lo que lo histórico-contextual está ex profeso dejado de lado- y la imputa como modelo para determinar la racionalidad o irracionalidad de decisiones, métodos, etc. de científicos, tanto pasados como contemporáneos.
8. Historicidad: Se sigue de lo anterior que la racionalidad popperiana es una racionalidad a-histórica. No sólo por estar reducida a pautas lógico-deductivas válidas independientemente de todo contexto histórico, sino también porque tales pautas son imputadas a cada contexto sin tomar en cuenta, en absoluto, la idiosincrasia de los modus operando considerándoles como racionales por los investigadores de dicho contexto¹⁶.

Nos resta por considerar el más importante de los parámetros de nuestro marco conceptual: aquel que ha de establecer si la racionalidad que se está discutiendo es meramente instrumental (instrumentalidad de medios a fines sin preguntarse por la racionalidad misma de dichos fines), o si es comprensiva, es decir discute y elucida la

metodológicamente válidas “explicaciones” capitalistas son ciencia. Esto no está en cuestión. Pero “cientificidad” acordada no es lo mismo que “**críticidad**” científica (que no tiene nada que ver con “juicios de valor” o “valoraciones”, ya que esta no se opone a ciencia “, sino a “ciencia no-crítica”, y por ello es necesario una definición más compleja, necesita de otro criterio de demarcación. Esto es justamente lo que plantea Wallerstein en su conocido texto *Abrir las ciencias Sociales*, principalmente en su capítulo III. Construir un nuevo criterio de objetividad, de universalidad, etc.

Como bien anota Marx: “Una cosa es llevar una ciencia, mediante la crítica, hasta el punto adecuado para poder exponerla dialécticamente, y otra muy distinta aplicar un sistema de lógica abstracta y cerrada, sobre intuiciones de un tal sistema”. Cf. Carta de Marx a Engels, de 1 de Febrero de 1858; MEW 29, p.275. citado en Dussel, Enrique, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao, Editorial desclee, 2001, p.310.

El primer tipo de ciencias (sociales) se sitúa en un nivel superficial, del sentido común en cuanto a su comprensión del mundo y motivaciones e intereses, y por ello no puede llegar al nivel “profundo”, “oculto”. Para ello es necesario “pasar” de lo que aparece a lo que no aparece. Se trata en palabras de Dosel de una fenomenología crítica.

¹⁶ Cf. Diaz, Esther, (compiladora), *La posciencia*, Editorial Eudeba, Argentina, 2004. Capítulo primero. En este apartado se muestra como la Ciencia tiene un carácter epocal, y que la racionalidad no es algo natural sino una producción histórica en cuanto intento del ser humano de aprehender lo real. Lo cual significa que ni la ciencia ni la racionalidad son a-históricas ni tampoco una construcción moderna eurocéntrica.

racionalidad de tales objetivos. Para ello mostraré algunas afirmaciones de Popper acerca de la racionalidad. Racionalismo es una actitud de estar siempre dispuesto a prestar atención a los argumentos críticos y a través de ellos nos podemos acercar a la verdad. Con la ayuda de tal argumentación crítica “podemos a su debido tiempo, alcanzar algo como la objetividad”¹⁷. Hay una íntima relación entre racionalidad y método crítico, al respecto afirma que “hablamos de racionalidad donde hay algo que es, en parte, el producto de la discusión crítica”. La argumentación crítica¹⁸, en tanto núcleo central del poder racional, es condición necesaria para alcanzar la objetividad científica.

Ello es así porque para Popper el criticismo (el inter-juego de conjeturas y refutaciones¹⁹) se lleva a cabo en un mundo objetivo -su mundo- constituido por los contenidos objetivos²⁰ de todos nuestros enunciados, al cual pertenecen también las interrelaciones lógicas entre los mismos, que según Popper son siempre objetivos. “Debe existir algún producto de nuestra mente, algún objeto del mundo, al cual sometemos críticamente a algunos estándares del mundo para que se obtenga el carácter de racionalidad en el sentido objetivo”²¹.

El concepto de racionalidad podría resumirse en la siguiente ecuación:
Racionalidad=justificación=Logicidad²².

La racionalidad del método científico no puede tener que ver con la justificación.
Puesto que el método crítico nada tiene que ver con el intento de justificar la aceptación

¹⁷ Cf. Popper, Karl, *Lógica de la Investigación Científica*, Editorial Técnos, Madrid, 1994. Capítulo I, p.43.

¹⁸ La caracterización que hace Popper de crítica hace referencia directa al argumento lógico deductivo de construcción de la ciencia moderna, que nada tiene que ver con la propuesta que nosotros desarrollamos en el segundo capítulo de nuestro trabajo siguiendo las reflexiones propuestas por Dussel, Hinkelammert, Horkeimer, Adorno.

¹⁹ Cf. Idem, capítulo IV, pp. 75-88.

²⁰ Cf. Popper, Karl, *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Técnos, 1974

²¹ Cf. Popper, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, Madrid, Editorial Paidós, 2004.

²² Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudociencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995, p.67

de una hipótesis de acuerdo a la evidencia empírica de modo que asignarle a dicha hipótesis un valor numérico que mida su probabilidad de ser verdadera. El método crítico, según Popper, procura criticar las hipótesis, es decir, mostrar si resisten nuestros severos intentos de refutarlas. La racionalidad es pues identificada con el criticismo objetivo, es decir con el criticismo de los contenidos objetivos de nuestras hipótesis o teorías pertenecientes al tal mentado mundo²³, no con el criticismo de nuestras creencias. Este rechazo de igualdad entre racionalidad y justificación no desecha la otra igualdad: racionalidad y logicidad. Tal identificación persiste en forma más estrecha. La logicidad es de carácter deductivo. Dándose en el pensamiento popperiano una síntesis: Racionalidad-Criticismo-Logicidad²⁴.

La epistemología de Popper es una epistemología sin sujeto cognoscente. Pero no se entiende si el método crítico es el método de conjeturas y refutaciones como puede prescindir del sujeto, pues es el sujeto quien conscientemente conjetura las hipótesis, y es el mismo sujeto quien conscientemente intenta refutarlas.

Popper no podría afirmar tampoco que él puede dar cuenta del rol del sujeto cognoscente sin que por ello necesite abjurar de la objetividad científica porque tal objetividad podría asimilarse a los acuerdos intersubjetivos entre los científicos, conducentes a aceptar o rechazar unánimemente a hipótesis y teorías. En efecto, tal objetividad identificada con intersubjetividad de los acuerdos no puede ser sostenida consistentemente en una posición falsacionista como la de Popper.

Con todo ello ocurre una reducción de la racionalidad Popperiana a una racionalidad “epistémica”²⁵, sin ninguna consideración de los aspectos prácticos ni

²³ Cf. Karl Popper, *Conocimiento Objetivo*, Madrid, Tecnos, 1974

²⁴ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudociencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995, p.72.

²⁵ A lo manifestado hay que agregar que no sólo es una reducción de fines sino una reduccionismo epistemológico, por cuanto la línea divisoria que traza Popper permite diferenciar entre conocimiento

históricos²⁶, que siempre requieren la discusión de valores y objetivos²⁷ no puramente epistémicos.

Este tipo de concepción de práctica científica gobernada básicamente por entidades inanimadas, como los son los contenidos objetivos de nuestras ideas, hipótesis, teorías, etc. tiende a dar a dicha sociedad un carácter de naturalidad e inevitabilidad tal que la sociedad aparece como cada vez menos alterable o requiriendo cada vez menos la intervención humana. Esto es consecuente con la actitud mantenida por Popper frente a las revoluciones sociales.

Debe quedar claro que no se está defendiendo la tesis de que las teorías científicas son una mera expresión de las condiciones sociales, algo que tiende a suprimir la especificidad de los procedimientos teóricos científicos. Lo que se está atacando es que muchas teorías científicas carezcan de dimensión histórica y, que por ende, la objetividad y autonomía de las teorías las valide, independientemente de toda connotación práctica, social e histórica. Negar la existencia de un conocimiento valorativamente neutro o histórico-socialmente desinteresado, no impide argumentar que en cada circunstancia histórica y en un determinado contexto ciertos puntos de vista (por más que estén socialmente determinados) pueden, por diversas razones (entre ellos los standar metodológicos que respetan) ser capaces de captar más (o, aproximarse más a) de la verdad que otros.

científico del que no lo es. Y en esa línea el que es aceptado como legítimo del de que no goza de ese reconocimiento. Este es el marco donde se construye el colonialismo epistémico porque es desde estos cánones donde se determina que conocimiento se reconoce como válido y por tanto que pueblos y culturas están en la “capacidad” de generar conocimiento válido y cuáles no. Esto entra en contradicción directa con nuestra propuesta desarrollado a lo largo de todo el trabajo, pero de manera más específica en la segunda parte del segundo capítulo y en el tercer capítulo.

²⁶ Considero que esta concepción de ciencia ha sido profundamente cuestionada no solamente desde otros locus de enunciación como se propone hoy al interior de nuestros estudios (inter)culturales, sino dentro del mismo marco de producción teórico conceptual eurocéntrico. Baste revisar lo que ocurre dentro de la Mecánica Cuántica. Para una profundización sobre este aspecto revisar todo el libro de Freijo di Capra, *El Tao de la Física*, Buenos Aires, Editorial Sirio, 2007, Novena Edición.

²⁷ No es posible hacer Ciencia sin explicitar el para qué lo hacemos, o para parafrasear a Edgardo Lander, es indispensable determinar con claridad **conocimiento para qué y para quién**.

1.2.2. El concepto de Racionalidad Instrumental y sus límites.

De lo antes expuesto se puede deducir el carácter meramente instrumental de la racionalidad popperiana. Pero no sólo, instrumental sino colonial, pues detrás de sus afirmación esta una serie de supuestos. Si esa forma de estructurar el conocimiento científico es el único válido, entonces, sólo “Occidente” está en capacidad de generar y producir conocimiento válido, legítimo. Pero además, queda fuera de toda discusión la racionalidad de los objetivos o fines que las teorías pretenden alcanzar. Es decir, se vuelve una racionalidad ciega, por cuanto no es capaz de explicitar por si misma sobre las finalidades de dicho conocimiento. Desde esta concepción para que un conocimiento sea reconocido como científico debe ser construido al margen de toda preocupación ética. Esa ceguera que lleva a su totalización, convierte a la racionalidad instrumental en IRRACIONAL. Esto no significa que Popper niegue la ética, lo que queda excluido es la ética del quehacer científico. Convirtiendo a la ética en un quehacer externo. Por ello se plantea reflexiones como ciencia y ética, como que está fuera; algo totalmente ajeno o externo que se acerca a mirar aquello que es considerado como ciencia. Esto se genera como producto de una fragmentación del mundo y la realidad. Por ello, desde nuestro contexto de reflexión estamos proponiendo miradas, concepciones y prácticas de conocimiento que no fragmenten, que no se totalicen sino que entren en diálogo epistémico²⁸, como sostiene Boaventura de Sousa²⁹, nuevas formas de construir conocimiento, sin desperdiciar la riqueza de experiencias que nos ofrece la realidad³⁰.

²⁸ Sobre las condiciones para que sea posible el diálogo y por ende el diálogo epistémico trabajaremos ampliamente en los siguientes capítulos, cuando abordemos el problema de la construcción de la comunidad lingüística desde la víctimas, así como cuando analicemos sobre el carácter de la Educación Liberadora y sobre el sentido de la Interculturalidad como Proyecto político-epistémico.

²⁹ Cf. Sousa Santos, Boaventura, *Foro Social Mundial*, Editorial Icaria, 2005, Capítulo II, El Foro Social Mundial como Epistemología del Sur.

³⁰ Cf. Raimón, Panikkar, *La Puerta Estrecha del Conocimiento. Sentidos Razón y Fe*, Barcelona, Editorial Herder, 2009. Tercera parte.

Resumiendo, para el pensamiento popperiano, afirmaremos que una actividad es racional si satisface las siguientes condiciones:

- a. Está gobernada por un conjunto de reglas que garantizan la realización de un cierto objetivo o,
- b. Entre dos acciones incompatibles sólo una puede ser elegida como instrumental para alcanzar el objetivo o,
- c. Para cada curso de acción pueden ser dadas razones que justifican a tal curso de acción desde el punto de vista de la alcanzabilidad del objetivo o,
- d. Todas las razones pueden ser integradas y derivadas desde un principio básico que hace referencia explícita a O³¹

Todas estas notas son satisfechas por la propuesta de Popper. En el caso de (a) tales reglas son las propias del método crítico. En tanto satisface las pautas de la lógica deductiva bivalente que asume el principio de no contradicción, si valida un cierto curso de acción científica como instrumental para aproximarse a la verdad, ha de rechazarse a todo procedimiento incompatible con el mismo, con lo que la propuesta Popperiana cumple con el requisito (b). En esa misma línea éste método consiste básicamente en proponer argumentos cuya conclusión es el enunciado estatuyendo el fin u objetivo a conseguir, y cuyas premisas, en sentido lógico-deductivo operan como las razones requeridas en (c) que justifican la alcanzabilidad del objetivo O. Todas estas razones son siempre gobernadas por los principios del método crítico, en el sentido anteriormente explicitado.

Como se observa, los fines u objetivos quedan fuera de la discusión acerca de su racionalidad. Este es un límite innegable del criticismo popperiano: los objetivos o fines

³¹ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudo Ciencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1996, p. 76.

quedan fuera de la discusión crítica; la crítica es pues una crítica limitada, yo me atrevería a plantear que se trata de una “crítica” funcional, que torna a los fines a permanecer acriticamente más allá de su alcance. Esta es otra faceta de la no historicidad de la racionalidad popperiana. En esta línea uno se puede sostener la presencia a-histórica de un único conjunto de pautas metodológicas que supuestamente se halla presente en el contexto de justificación de toda investigación científica, pero se hace mucho más difícil negar que los objetivos o fines de tal investigación tienen un carácter histórico porque son siempre expresión de lo que una determinada comunidad histórica cree deseable alcanzar³².

De esta manera, Popper supone que la verdad es el único fin u objetivo a-históricamente válido. Pero esto deja de lado cuestiones vitales en toda discusión de esta forma de racionalidad de las decisiones o elecciones. Es epistemológicamente ingenuo e históricamente falso hacer de la verdad el único objetivo de la actividad científica; sólo puede en principio hacérselo si se elimina toda la dimensión práctica de la actividad científica moderna. Además tal postulación olvida el carácter relativo de la distinción medios y fines. Ambos no son absolutos sino relativos a un determinado esquema de perspectiva de análisis.

Así uno puede preguntarse qué afirmar cuando las verdades científicas son usadas con propósitos represivos o destructivos. Un fin, desde la perspectiva de Popper, es ahora medio para fines deleznable, desde una perspectiva más amplia. Puede haber

³² Cf. Kuhn, Thomas, *Las revoluciones Científicas*, Editorial Orbis, Buenos Aires, 1972. En este texto se trabaja ampliamente sobre el sentido de Paradigma, evidenciado que este es un acuerdo subjetivo de una comunidad de científicos. Es decir, la objetividad científica es un acuerdo subjetivo. En esa misma línea nos advierte Wallerstein en la necesidad de construir una nueva concepción de objetividad, partiendo del hecho de que toda objetividad es una subjetividad. Sobre este aspecto justamente nos advierte que el problema de la objetividad no es la presencia de la subjetividad sino el intento de negarla o invisibilizarla. Cf. Wallerstein, Immanuel, *Abrir las ciencias Sociales*, Editorial Siglo XXI, México, 2004. Sobre este punto se puede revisar también Díaz, Esther (compiladora), *La posciencia*, Buenos Aires, Editorial Eudeba, Argentina, 2004, capítulo sobre Investigación Científica. Paradigmas y epistemes. Kuhn y Foucault.

medios racionales (por ser instrumentales) para fines irracionales³³. Y conversamente, puede haber fines defendibles como racionales (por ejemplo la liberación económico-política) que –trágicamente- justifiquen la adopción de medios, aceptables como racionales en la versión Standard de la racionalidad instrumental, como el uso de la fuerza bruta, el asesinato, el rapto, etc. Todos estos desastres quedan legitimados por una teoría de la racionalidad meramente instrumental. Esto es justamente lo que más adelante trataremos como el pensamiento neoliberal como el “socialismo” histórico al ser pensado desde la misma matriz moderna colonial reproduce los mismos vicios y sesgos³⁴.

En la propuesta de Popper, ni siquiera puede alcanzarse una teoría de la racionalidad de los fines exclusivamente epistémicos. La consideración de los fines u objetivos exclusivamente requiere la discusión de juicios de valor. En terminología de Carl Hempel, requiere de juicios categóricos de valor, a diferencia de meros juicios instrumentales de valor³⁵. Los juicios categóricos de valor proponen objetivos que debemos tratar de alcanzar. Sólo los juicios instrumentales de valor pueden ser dirimidos a través del método científico que involucra el rastreo empírico, no así los juicios categóricos de valor porque ellos no son clasificables en verdaderos o falsos; ellos siempre expresan un Standard de evaluación, una norma³⁶. La ciencia moderna, es

³³ Cf. Hinkelammert, Franz, *El Retorno del Sujeto Reprimido*, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 11-44. También, Bunge, Mario, *Epistemología*, México, Editorial Siglo XXI, 2002, pp.205.217.

³⁴ Cf. Bautista, Juan José, *Hacia una Crítica Ética del Pensamiento latinoamericano. Introducción al Pensamiento Crítico de Franz Hinkelammert*, La Paz, Editorial filigrana, 2007. También, Hinkelammert, Franz, *Crítica de la Razón Utópica*, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 2004. tercera Edición.

³⁵ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudo ciencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1996, p. 77. También, Hinkelammert, Franz *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*, San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1995.

³⁶ Cf. Hinkelammert, Franz, *El Mapa del Emperador*, Editorial, Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, pp. 106-116.

como un mapa; siempre nos puede decir cómo arribar a un cierto lugar, pero no puede pautar a dónde ir.

Como podemos apreciar en lo hasta aquí expuesto, los límites de la racionalidad popperiana son infranqueables. Como el único estándar de la misma es el método crítico, y este es totalmente elucidable en términos de la lógica de los enunciados declarativos siempre susceptibles de ser clasificados, en principio, en verdaderos o falsos; tal estándar es incapaz de elucidar juicios categóricos de valor.

Parafraseando a Ricardo Gómez podríamos decir que algún popperiano porfiado podría plantear que, a pesar de los planteamientos propuestos, qué es lo que se pierde dejando fuera la discusión crítica de los fines. Podemos dar respuesta desde dos ámbitos: una “exclusivamente epistémico” y otra práctica.

Filósofos ortodoxos de la ciencia al estilo popperiano, disponen solamente de un modelo jerárquico para elucidar cómo los científicos arriban racionalmente a un consenso cuando existen desacuerdos entre ellos. El modelo jerárquico, propuesto por filósofos como Popper, recomienda que si hay desacuerdo a nivel teórico factual, las reglas metodológicas constituyen el algoritmo que permite resolverlo. Si hay desacuerdo a nivel metodológico, tal problema puede resolverse apelando a los objetivos de la actividad científica (nivel axiológico), y decidiendo cuales reglas metodológicas son mejores para alcanzar tales objetivos. Pero, si hubiera desacuerdo acerca de tales objetivos o fines, el modelo no dispone de modos para establecer racionalmente cuál es la decisión apropiada al respecto.

Los objetivos o fines no son, para pensadores como Popper, asunto de decisión racional, ellos se adoptan, en última instancia, teniendo en cuenta fundamentalmente cuestiones emotivas. Si queremos arribar a una concepción más rica de la racionalidad

operante en la ciencia debemos rebasar los límites impuestos por filósofos como Popper³⁷.

Karl Otto Apel y Jürgen Habermas afirman que la racionalidad está en crisis porque se la ha reducido a una racionalidad puramente instrumental cuyo caso extremo y más conspicuo es el de la racionalidad científico-tecnológica³⁸; sin duda, la racionalidad científica tal como la concibe Popper es un ejemplo claro de la misma. Es el mismo modo de concebir a tal racionalidad científica lo que impide su complementariedad con la racionalidad práctica y peor aún con formas otras de producir y generar conocimiento que están más allá de la academia. Esto es así porque torna imposible toda discusión acerca de la racionalidad de los fines. Además tiende a reducir toda discusión en el área de la praxis a una discusión medios fines, sin discutir las finalidades. Por tanto, la racionalidad científica tal como la entiende Popper, ha hecho obsoleta a la razón práctica como una capacidad para proveer criterios para la selección de objetivos de la órbita de la praxis, por ejemplo la política³⁹. Ha eliminado del ámbito de lo práctico de la actividad científica, en especial, y humana, en general; todo deviene instrumental-técnico.

El desarrollo de este tipo de racionalidad instrumental científica ha llevado, en su implementación tecnológica, a una crisis ecológica que requiere ahora de la responsabilidad ética y de la solidaridad humana a escala planetaria⁴⁰. Pero como ya indicamos, la fundamentación de una racionalidad ética parece imposible desde el

³⁷ Cf. Lyotard, Jean Francois, *La Condición Postmoderna*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, pp. 112-116.

³⁸ Cf. Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo II, Madrid, Editorial Taurus, 1987, pp. 429-469; *Discurso Filosófico de la Modernidad*, Madrid, Editorial Taurus, 1989, pp. 351-387; *Lógica de la Ciencias Sociales*, Madrid, editorial Tecnos, 1986; Karl Otto Apel, *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Barcelona, Editorial Paidós, 1998. Segunda reimpresión.

³⁹ Cf. Dussel, Enrique, *Política de la Liberación. Historia Mundial y crítica*, Editorial Trotta, 2007.

⁴⁰ Cf. Honas Hans, *El Principio de responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Editorial Herder, 1995, pp. 25-102.

modelo de una racionalidad valorativamente neutra, reducida a un conjunto de reglas de la lógica deductiva incapaz de operar en el dominio de los juicios acerca de valores y fines. La fundamentación racional de una ética es reemplazada por un conjunto de decisiones “pre-rationales” acerca de tales valores y fines⁴¹.

Para no quedar atrapados en este reduccionismo, sólo hay un camino desde la perspectiva de una satisfactoria teoría de la racionalidad: no limitar la misma a una racionalidad reducida, por una parte, a racionalidad meramente instrumental, que por otra parte, reduce tal instrumento a un conjunto de reglas formales lógico deductivas, con pretensión de reglas metodológicas exclusivas y monopólicas sobre todo en la actividad científica. Por eso, dentro de nuestro trabajo proponemos una diferenciación de la racionalidad en un continuo de tipos o modos de racionalidad⁴²; la racionalidad instrumental sería solamente un modo de ella, que exhibe standard complementarios de racionalidad a los de la ciencia y la tecnología. Por ello, como bien anota Franz Hinkelammert frente a la totalización de la racionalidad instrumental, es decir frente a la irracionalidad de lo racionalizado, no se trata de eliminar la racionalidad instrumental, pues, ésta es consubstancial al ser humano, de lo que se trata es de ponerla en diálogo con otras formas de racionalidad⁴³. Como deja claramente explicitado Enrique Dussel⁴⁴ no se trata de tirar el agua de la fuente con todo niño. Martín Heidegger, con anterioridad nos advertía que el problema de la modernidad no es la racionalidad instrumental sino el hecho de que nos quieran hacer creer que esta es la única forma⁴⁵.

⁴¹ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudo ciencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1996, p. 80.

⁴² Sobre este aspecto iremos discutiendo y profundizando en el capítulo siguiente de nuestro trabajo.

⁴³ Cf. Dussel, Enrique, *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Editorial Abya- Ayala, 1994, p. 2008. En esa misma línea propone Enrique Dussel su “concepto” de Transmodernidad para superar la Modernidad no como Post-modernidad, que ataca a la razón en cuanto tal, sino que ataca como irracional a la violencia de la modernidad, en la afirmación de la “Razón del Otro”

⁴⁴ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en tiempos de la Globalización y de la exclusión*, Editorial La Trota, Madrid, 1998.

⁴⁵ Cf. Heidegger, Martín, *La pregunta por la ciencia*, editorial Orbis, Argentina, 1986.

En ese mismo sentido anota Jurgen Habermas⁴⁶ que una crítica que propone la negación absoluta y por tanto la superación de esta forma de racionalidad cae en una crítica autoreferencial. Esta es justamente la crítica que propone Habermas a la primera Escuela de Frankfurt.

Debe quedar claro, entonces que el concepto de racionalidad que reduce la misma a instrumento metodológico implica una concepción de la sociedad y una organización de la misma en la cual, en el nombre de la neutralidad valórica, la ciencia y la tecnología sustentada por ella, dicta incluso el sistema de valores, que no es otro que el suyo propio, al dominio de la totalidad de la práctica social, política y económica.

La racionalidad social queda pues también limitada y empobrecida, con un vasto número de consecuencias, no sólo epistemológicas, relacionadas con la concepción de las ciencias sociales subsidiaria a tal concepción, sino también sociales, relacionadas con tal modo de entender la organización de la sociedad y los modos aceptados como racionales para su desarrollo y para la acción social misma.

Una vez desarrollado de manera esquemática la concepción de Racionalidad presente en la obra de Karl Popper es necesario evidenciar como éste se hace presente en el pensamiento económico Neoliberal de Hayek y Friedman que se legitima como pensamiento científico incuestionables generando una forma de dominio no sólo económico-político sino epistémico cultural.

1.3. El Marco Normativo de la Economía Neoliberal.

En la actualidad, nuestra sociedad se hace presente en nombre de un capitalismo del mercado total, que es defendido como globalización de los mercados y

⁴⁶ Cf. Habermas, Jurgen, *Discurso Filosófico de la Modernidad*, Madrid Editorial Taurus, Madrid, 1989.

homogeneización del mundo. Su valor central es la competitividad, y el sujeto central, alrededor del cual gira nuestra sociedad, es el **sujeto que calcula** su utilidad en términos cuantitativos derivados de los precios del mercado⁴⁷. Por tanto, la globalización de los mercados se realiza en nombre de un sujeto que maximiza las utilidades, calculándolas de forma cuantitativa. La competitividad como valor central y el sujeto calculador del mercado se corresponden. Al resultado de este comportamiento se llama eficiencia.

Lo curioso de todo esto, es que este criterio de la eficiencia como valor supremo de toda acción no está solamente en los sectores empresariales o financieros como se pensaría. Esta forma de mirar la realidad ha permeado todos los ámbitos de la vida cotidiana y en todos los sectores sociales. Para mostrar la gravedad del problema me voy a permitir a modo de ejemplo citar un caso de manera muy general, sin entrar en detalles, que ocurre al interior de un sector de la Pastoral Social de la Diócesis de Ambato en Ecuador con un proyecto denominado “Salud y Crédito”. Partiendo de la necesidad de llegar a los sectores más desprotegidos se ha generado un proyecto de “ayuda social” a mujeres. El eje principal es el crédito; aunque también se ofrece charlas de salud y formación en el área de evangelización. La idea es mejorar las condiciones de vida de un sector vulnerable de la sociedad. Para ello se genera un proceso organizativo que promueve principalmente dos áreas: la producción y el ahorro. Los “técnicos” en finanzas visitan a las compañeras en sus comunidades una vez cada 28 días. En estas reuniones comunitarias se realiza el cobro. En las asambleas, también se combinan ocasionalmente charlas de salud y/o evangelización. Aunque, el propósito es potenciar los procesos organizativos comunitarios, el proyecto al privilegiar el cobro como eje central de su quehacer ha desplazado totalmente los otros horizontes. Por ello,

⁴⁷ Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, San José Costa Rica, 1995, p. 213

no interesa tanto si las compañeras están bien, si las tareas productivas mejoran sus condiciones de vida, sino que paguen cumplidamente. De igual manera en el caso de los técnicos. La forma como se “evalúa” el trabajo es en función de la capacidad de colocar cartera y la eficiencia en el cobro o nivel de morosidad. Mientras mayor es la colocación de crédito y mayor la capacidad de recuperación entonces tiene un incentivo en su salario. Esto ha generado una competencia entre los “compañeros técnicos” por cuanto cada uno busca mejorar estos dos criterios de calificación. Incluso el nivel de ahorro de las compañeras ha sido dejado como aspecto secundario, lo que interesa es que paguen el capital adeudado a la Diócesis con los respectivos intereses y gastos administrativos. Cuando algunos “técnicos” han manifestado su preocupación por la forma como se lleva el proyecto y la manera como las compañeras les miran; los coordinadores del proyecto les han manifestado: “quienes les pagan el salario; las compañeras de las organizaciones o nosotros”. Igualmente las compañeras mujeres empiezan a considerar a la Pastoral Social como un ente financiero más. Pues, analizando el interés y gastos administrativos que deben pagar en algunos casos es mayor que las cooperativas que existen en la provincia. De todo lo anteriormente expresado me interesa rescatar dos elementos fundamentales: que el criterio que orienta todas las acciones de la Pastoral, es de eficiencia y rentabilidad. Este proyecto es considerado “bueno” porque está generando un alto nivel de rentabilidad. La pregunta que surge es ¿hay alguna diferencia en mirar los procesos organizativos y llevar adelante la “promoción” social desde la Pastoral Social y los criterios de eficiencia y rentabilidad del mercado globalizado? ¿La eficiencia y rentabilidad se han convertido, también, en criterio que debe determinar la viabilidad de la evangelización, la “caridad” y la lucha por la justicia de la Iglesia? Pero de esto se desprende una pregunta que va más al fondo del problema **¿es eficiente la**

eficiencia? ¿Por qué hemos de aceptar como criterio de valoración de todos los demás valores?

1.3.1. ¿Es eficiente la eficiencia?

Debido a la subversión y anulación de todos los valores en nombre de la eficiencia formal, hay solamente una crítica que el argumento de la eficiencia no puede borrar del mapa con tanta facilidad: **¿se puede vivir con eso?**⁴⁸ Es la pregunta por los resultados, negada de manera tan enfática por las ideologías de la eficiencia. ¿Se puede vivir con los resultados de un mercado totalizado? Con el Jefe Piel Roja Seattle que en 1856 escribió al gobernador de Washington, Stevens, quiero preguntar ¿se puede comprar y vender la brisa, el verdor de las plantas, la limpidez del agua y el esplendor del paisaje?

Para evidenciar la no presencia de la persona como eje central de nuestra sociedad quiero citar un texto muy conocido de Marx:

“En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia individual. La dispersión de los obreros del campo en grandes superficies vence su fuerza de resistencia, al paso que la concentración robustece la resistencia de los obreros en la ciudad. Al igual que la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización de la fuerza del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar a la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de aniquilación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo.

⁴⁸ El por qué el criterio de la vida, planteado en esta pregunta, se vuelve en fundamento de todo proyecto será motivo de análisis del segundo capítulo de nuestro trabajo.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*⁴⁹.

Como se puede evidenciar en el texto, es una crítica a partir de los resultados de la totalización del mercado. Pero la crítica no se efectúa en función de valores éticos, sino en nombre de *la sobrevivencia de la humanidad*. Según esta crítica, la eficiencia formal del mercado desenfrenado lleva a la destrucción de las fuentes de la riqueza que esta misma eficiencia produce: el ser humano y la naturaleza. La eficiencia se transforma en una competencia de individuos que cortan la rama sobre la cual se hallan sentados, se incitan mutuamente, y al final celebran como el más eficiente a aquel que termina primero, y cae.

Estoy absolutamente convencido que hoy muy poca gente podrá dudar de que este análisis de Marx, en efecto es acertado. Hasta los organismos oficiales no pueden esconder esta realidad. Tampoco existe mucha duda de que se trata de un proceso acumulativo que tiende a la catástrofe. Un sistema de mercados que no está expuesto a resistencias correctivas, se comporta de modo fragmentario frente a los conjuntos interdependientes de la división social del trabajo, y de la naturaleza⁵⁰. Se trata de una “tecnología social fragmentada” como lo afirma Popper. Como tal, interviene sin ningún criterio de orientación en las relaciones interdependientes. Cuanto más se celebra esta tecnología fragmentaria como la única tecnología realista⁵¹, con más rapidez se destruye los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de

⁴⁹ Cf. Marx, Karl, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 423. (énfasis nuestro)

⁵⁰ Cf. Hinkelammert Franz y Mora, Henry, *Coordinación Social del Trabajo, Mercado y producción de la vida Humana, Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José, Editorial DEI, 2001, pp. 215-316.

⁵¹ Cf. Primer apartado de este capítulo. Allí se explicita el alcance de la concepción metodológica popperiana de la Tecnología Social Fragmentaria inserta en las Ciencias Sociales.

la naturaleza. Una acción orientada predominantemente por los criterios del mercado, no pueden prever ni evitar este resultado.

El sistema de mercado resulta ser un sistema compulsivo. Si se lo deja operar según las indicaciones de su “mano invisible”, obliga a la catástrofe. Las oportunidades del mercado y su aprovechamiento son compulsivas, pero tienen que ser calculadas fragmentariamente. O se pierde en la competencia, o se participa en la destrucción de los fundamentos de la vida de nuestro planeta. Para el caso del ejemplo, anteriormente citado ocurre lo mismo. La Pastoral Social hace su evaluación del proyecto desde una mirada fragmentaria de la eficiencia. Por ello, termina subordinando la vida de las compañeras y de los “técnicos” a los criterios de la eficiencia y rentabilidad, evidenciados en la capacidad de cobro/pago. Para ganar en la competencia, se destruye las fuentes de la riqueza. En el sistema compulsivo de mercado no existe sino la alternativa: **ohorcado y fusilado**. Dado que en el mercado total la competencia es lo único intocable, esta competencia promueve el proceso de destrucción. Cabe recalcar, que frente a esta lógica “única” se están generando “nuevas” formas de relaciones y de mirar la realidad.

Pongamos con un ejemplo, en el Cantón Pelileo de la Provincia del Tungurahua de Ecuador, se ha construido una planta de tratamiento de aguas servidas. Hoy se encuentra fuera de servicio, debido al ingreso de productos químicos utilizados para la tinturación de los Jeans, industria centrada en esta zona. La planta no fue construida para tal propósito. Los análisis “técnicos” recomiendan hacer el tratamiento de estas aguas contaminadas en las propias fábricas. Obviamente esto aumenta los costos, por cuanto los productos utilizados para reutilizar el agua y eliminar los químicos producto de la tinturación son muy costosos. Esto significaría menos oportunidades de competencia. Entonces, desde la perspectiva de la eficiencia rentable es preferible

mandar directamente estos residuos a la planta y de ahí al río que hacer el tratamiento para el reaprovechamiento del agua. El argumento es que el respeto a la naturaleza disminuiría la capacidad competitiva de la Industria.

En muchas ocasiones estos argumentos a favor de la destrucción compulsiva de la naturaleza son falsos, y se utiliza para engañar al público. Pero muchas veces no. Esta competencia compulsiva existe, y marca las relaciones del mercado. Transforma las condiciones de sobrevivencia de la humanidad en algo que nadie puede darse el lujo de respetar. Muy a menudo, en efecto, la industria que no participa de este proceso de destrucción, tendría que salir del mercado por el hecho de perder su competitividad. La consecuencia es que todas las industrias participan, y recurren a todo su poder para proseguir con ese proceso de destrucción. Independientemente de cuáles son los valores subjetivos de los actores frente al ser humano y a la naturaleza, el sistema compulsivo de mercado tiende a la destrucción.

Todo esto nos conduce a la esquizofrenia de los valores. Se reduce los valores positivos frente al ser humano y la naturaleza a valores vigentes en los ámbitos privados, para conservar la buena conciencia en el ámbito de la esfera del sistema compulsivo del mercado total. Dado que la competencia es considerada el motor exclusivo de la eficiencia, se trata entonces de una eficiencia que conduce a la muerte. Es la **eficiencia del suicidio colectivo**.

Para invisibilizar toda esta realidad el pensamiento teórico que legitimó el sistema social vigente prescinde de estos argumentos recurriendo a la llamada “mano invisible” del mercado. Se sostiene la existencia de un mecanismo auto-regulado que asegura, por medio de un automatismo, que toda acción humana fragmentaria se inserte

automáticamente en una totalidad equilibrada por el mercado⁵². Sin embargo, esta mano invisible tiende al equilibrio únicamente en mercados parciales, y no en relación con los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. En relación a éstos produce un proceso mortal hacia la catástrofe, y no un equilibrio. El mercado como sistema compulsivo se impone como mercado total, y crea tendencias compulsivas que llevan a la continuación del proceso de destrucción. Pareciera existir algo así como una conjura, de modo que la destrucción ocurría según un gran plan. Pero no se trata de una conjura, sino justamente de una “mano invisible” que produce un resultado “como sí” existiera un único plan de destrucción⁵³.

1.3.2. Eficiencia, calculabilidad y ética.

Para el propósito de nuestro trabajo, conviene que establezcamos niveles de relación entre el principio de la eficiencia como horizonte valórico de la ética del mercado⁵⁴ y la discusión sobre la necesidad de redescubrir otro “principio” fundante de toda ética, que para el caso de nuestro trabajo estará centrado en el “principio” material de la vida.

¿No es eficiente la eficiencia? ¿O no es suficientemente eficiente? Después del análisis realizado en páginas anteriores creo que cabe tener serias dudas sobre la eficiencia de la producción de riqueza, si ella como hemos mostrado destruye de forma

⁵². El mismo Max Weber defiende esta tesis con las palabras siguientes: “Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, **produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente –muchas veces sin resultado- por una ordenación normativa**, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica”. En Max Weber, **Economía y Sociedad**, México, F.C.E., 1994, p.24. (negrilla nuestra). Sobre este punto se ha discutido ampliamente en la primera parte del capítulo que nos ocupa.

⁵³Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, p.218.

⁵⁴ Aquí hacemos referencia a la ética sistémica, a la del mercado. Sobre la ética de la vida que surge desde la vida negada de las víctimas reflexionaremos el siguiente capítulo. Esta ética se construye desde el fundamento de la vida y se convierte en una ética anti-sistémica y decolonial, porque pone en cuestión la concepción valórica generada al interior de la modernidad capitalista.

acumulativa las fuentes de esa riqueza. **La eficiencia se hace ineficiente, ocurre la “irracionalidad de lo racionalizado”** de la que habla Max Weber. Una producción es eficiente, sólo si reproduce las fuentes de la riqueza producida.

Cuando se habla de eficiencia en este sentido, se usa ciertamente un concepto de eficiencia diferente al usado en nuestra sociedad, cuando se rechaza a las alternativas en nombre de la eficiencia. Para el caso del ejemplo anterior, del Proyecto Salud y Crédito de la Pastoral Social, cuando se mostró al director del mismo que es posible pensar y generar relaciones de otra naturaleza al de la eficiencia, el manifestó, todo eso suena bonito pero hay que ser prácticos, la economía y los números son fríos y a ellos hay que responder. Por tanto, sigamos haciendo lo estamos haciendo hasta hoy.

El concepto de **eficiencia fragmentaria** de nuestra sociedad, no se preocupa de las fuentes de la riqueza. Es cuando se introduce un concepto de **eficiencia reproductiva**⁵⁵, que surge un conflicto. Lo que es eficiente en términos del primer concepto puede ser ineficiente en términos del segundo, y viceversa.

La producción de riqueza tiene que hacerse en términos tales que las fuentes de ésta –el ser humano y la naturaleza- sean conservadas, reproducidas y desarrolladas junto con la riqueza producida. Sin este concepto de eficiencia reproductiva, la eficiencia fragmentaria del mercado pierde toda orientación y no puede sino tender a la destrucción de las fuentes de la riqueza⁵⁶. De ahí que sea cada vez más de una

⁵⁵ . Por el momento hemos tomado este concepto utilizado por Hinkelammert y muchos investigadores cercanos al Departamento Ecuménico de investigaciones, en el capítulo tercero de nuestro trabajo buscaremos explicitar esta noción. Para ello partiremos del “concepto” **de Sumak Kausay** trabajado y vivido ancestralmente por nuestros pueblos y comunidades andinas y ahora recogido en nuestra constitución en el capítulo segundo sobre el buen vivir. Debe quedar claro, además que la práctica reproductiva de la vida que se generan en las comunidades, anteceden y van más allá de las reflexiones realizadas por estos teóricos; pues constituyen expresiones concretas de la vida y en la mayoría de los casos su fuente de inspiración.

⁵⁶ “El ser humano exacerbó la autoafirmación en detrimento de la integración; descubrió la fuerza de su inteligencia y su creatividad; y usó esta fuerza para ponerse por encima de los demás: en lugar de estar junto a los demás seres, se puso sobre ellos y contra ellos. Perdió la memoria sagrada de la unicidad de la

importancia decisiva desarrollar este concepto de la eficiencia reproductiva, y canalizar y limitar bajo este punto de vista el sistema compulsivo del mercado. No se trata apenas de nuevos valores: una valoración ética nueva del ser humano y de la naturaleza. En cuanto que el mercado, como mercado total, no tiene otro límite que su propia arbitrariedad, cualquier valor nuevo queda sin efecto y no se puede imponer sino en el ámbito estrictamente privado.

Ahora bien, ¿es calculable esta eficiencia reproductiva? Cualquier calculabilidad es fragmentaria. Para poder calcular con certeza la eficiencia reproductiva, habría de tener un conocimiento perfecto e ilimitado. Por esta razón, cualquier cálculo es provisorio y no puede sustituir jamás la decisión. Esta decisión no es técnica. Con todos los cálculos ocurre que no se puede saber desde antes los efectos de lo no calculado, o lo no calculable, sobre los riesgos resultantes⁵⁷. Cualquier olvido aparentemente insignificante, puede implicar el fracaso del todo: causa pequeña, efecto grande. Para que se pueda asegurar **la eficiencia reproductiva**, no se la debe reducir al puro cálculo. De otra manera no se lo puede afirmar. En nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites, que no pueden ser calculables o el resultado de algún cálculo. Sólo si se trasciende la calculabilidad, se puede garantizar la eficiencia reproductiva. No se la puede asegurar, sino renunciando en cierto grado al mismo cálculo.

Hoy más que nunca, se vuelve imprescindible poner límites a la eficiencia fragmentariamente calculada, los cuales no pueden ser producto de un cálculo. De otra forma no se puede asegurar la vida, ahora bien, los límites de este tipo de eficiencia son valores que garantizan la eficiencia reproductiva al limitar el espacio en el que la

vida en su inmensa diversidad. Desapareció el tejido de las interdependencias, de la comunión con los vivos y con la Fuente originaria de todo ser. Se colocó en un pedestal solitario desde el cual pretende dominar la tierra y los cielos". Cf. Boff Leonardo, *Ética y moral. En Busca de los Fundamentos*, Editorial Sal Terrae, 2004, p.16

⁵⁷ Cf. Jonas, Hans, *El Principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Editorial Herder, 1995. pp 76-103; también, 145-361.

decisión puede ser tomada de modo legítimo, sobre la base de cálculos fragmentarios. Pero estos valores no pueden provenir de ningún cálculo. Se derivan del reconocimiento mutuo entre seres humanos, que incluye un reconocimiento de la vida de la propia naturaleza. El cálculo no determina valores. Es nihilista, y los disuelve. Donde ya no queda valores por disolver, se desvanece el mismo. Cuando ya no vive nadie, el tampoco puede vivir⁵⁸.

Como se puede apreciar, existe una relación entre valores y eficiencia. No obstante si se somete a los valores al cálculo de la eficiencia fragmentaria, ésta los disuelve y, finalmente, tampoco hay ya más eficiencia fragmentaria. Como se verá más adelante, en nombre de la eficiencia no pueden surgir valores de convivencia. Pero el reconocimiento de estos valores es el punto de partida de la posibilidad de asegurar la eficiencia reproductiva, y con ella, hacer posible la vida para el futuro.

Por ello se vuelve necesario y urgente, visibilizar al sujeto que subyace a la propia idea de poder reducir el mundo entero a los cálculos fragmentarios de una cuantificación ilimitada. Además, es importante, evidenciar que el sujeto que subyace al cálculo es un sujeto ético. Aunque este sujeto en muchas ocasiones ha intentado ser olvidado o “borrado” por la pretensión omnisciente de la ciencia. Escuchemos lo que a este propósito nos indica Wittgenstein.

“Supongamos que uno de ustedes fuera omnisciente...en el caso de que escribiera todo lo que sabe en un gran libro, entonces este libro contendría la descripción completa del mundo. Quisiera llamar la atención sobre el hecho de

⁵⁸Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, p.219.

que este libro no contendría nada que pudiéramos llamar un juicio ético, esto es, nada que implicaría lógicamente un juicio de este tipo”⁵⁹.

Como vemos en el texto de Wittgenstein de nuevo se elimina la ética por la introducción de un fantasma omnisciente y se supone, por lo menos así parece, desde su punto de vista, que todos los juicios son juicios de hecho (juicios denotativos). Wittgenstein introduce el ser cualitativo omnisciente, para comprobar que los juicios cualitativos sobran. Como bien anota Hinkelammert, lo que no se le ocurre a Wittgenstein es que la ética existe porque no somos seres omniscientes. Se trata de un límite de factibilidad, no de un todavía no. En ese mismo sentido el fantasma omnisciente de Wittgenstein es un sujeto trascendental. Desemboca en la creencia de que la realidad es como si fuéramos omniscientes. El resultado es la destrucción de la realidad misma⁶⁰.

El fantasma de la omnisciencia en muchas ocasiones se presenta como todopoderoso. Cuando por ejemplo Einstein dice :”Dios no juega a los dados”; Laplace le concede la capacidad de jugar a los dados con todo el universo. Queda claro, que este fantasma omnisciente y todopoderoso que recorre a través de las ciencias empíricas – naturales y sociales- es el sucesor del supremo ser de Aristóteles, hasta el Dios de la escolástica. El Dios de los filósofos ha pasado a ser el fantasma de las ciencias empíricas. Sigue siendo un Dios raquítrico, sacrificial y sumamente cruel, que indica el camino hacia la destrucción a la humanidad en su auto-inmolación⁶¹.

⁵⁹ Cf. Wittgenstein, Ludwign, *Conferencia sobre ética*, Frankfurt a/ M. Surkamp, 1989, p.12; en, Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, San José Costa Rica, 1995, p. 223.

⁶⁰ Cf.Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, San José Costa Rica, 1995, p. 222.

⁶¹ Cf. Hinkelammert, Franz, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*, **San José**, Editorial DEI, 1991. Sobre este punto aunque en horizontes distintos conviene tener presente el análisis realizado por Horkheimer Max y Adorno Theodor en la *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial La Trota, 2000. La Ilustración se inicio bajo el signo del dominio y de la reductio ad hominem y ha

Nosotros en cambio concluimos con **la necesidad del reconocimiento de valores humanos en términos cualitativos, no reducibles a ningún cálculo fragmentario**. Se puede comprobar que el reconocimiento de estos valores es necesario porque sin él la humanidad no puede vivir⁶². No obstante este argumento no contiene ningún cálculo fragmentario, sino una relación con la totalidad del mundo vista como un sistema interdependiente, cuyo conocimiento en detalle nos está vedado⁶³. Por eso es un argumento racional, sin ser producto de un cálculo. La conclusión se sigue justo del hecho de la imposibilidad de calcular esa totalidad⁶⁴. Se sigue, por consiguiente, del reconocimiento de los límites de la factibilidad humana, reconocimiento que hasta ahora ninguna ciencia empírica ha hecho.

Vuelvo al discurso del Jefe de los Pieleros rojas, Seattle, que expresa esta misma relación: “Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al ser humano. El ser humano pertenece a la tierra. Nosotros sabemos esto: todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede en la tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. **El ser**

aplicado con tal furia y consecuencia estos principios que el proceso de la entera civilización europea, dominado por ella, ha terminado por eliminar no sólo el mito, sino todo “sentido” que trascienda los hechos brutos. En el camino de la ciencia moderna –escribe Horkheimer y Adorno- los hombres renuncian al sentido”. Con lo cual, la Ilustración misma ha caído víctima de su propia lógica reductora y ha retornado a la mitología, a la necesidad a la coacción de la que pretendía liberar a los hombres. Es que la Ilustración misma es un mito, pero no en el sentido de vivir la plenitud por la presencia de lo sagrado sino como perversión del mito; en el sentido de que pretende convertir al ser humano en Dios y desde esa pretensión se miente a si mismo, finge, y bajo esa mentira vive en un proceso autodestructor. Las reflexiones realizadas por Bolívar Echeverría en el Conversatorio sobre Filosofía realizado en la Universidad Andina Simón Bolívar, un lectura de la Dialéctica de la Ilustración, se orientan en esa misma dinámica.

⁶² Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudo ciencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1996, p. 80. Sobre esta necesidad hemos explicado ampliamente en la primera parte de nuestro trabajo.

⁶³ Cf. Boff, Leonardo, *Gracia y Liberación del Hombre*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p.89

⁶⁴ Capra, Fritjof, *La Trama de la Vida*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2006, pp.48-50 la reflexión realizada por el autor también en el Tao de la Física, evidencia los principios planteados al interior de la Mecánica Cuántica. Todo conocimiento no es la verdad como adecuación del intelecto a la cosa sino una mera aproximación, una probabilidad. Eso para quienes han sido defensores de la concepción de la ciencia como conocimiento que genera certezas de carácter indubitable obviamente ha sido un “escándalo”.

humano no trama el tejido de la vida. El es sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo”⁶⁵.

Esto obviamente, no implica una renuncia a la dimensión humana. Sin embargo, conviene dejar claro que lo que aparece en la tradición occidental como antropocentrismo, no pone al ser humano en el centro del pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Sustituye al ser humano por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. Es un **mercadocentrismo o un capitalocentrismo**. Quita al ser humano su lugar central, para destruirlo junto con la naturaleza. Al poner al ser humano en el centro, el mercado y el capital tienen que dejar de estar allí. Sólo así es posible poner realmente en el centro al ser humano. Pero a más de ello debemos tener siempre presente que el ser humano sólo existe como ser de relaciones: relación con el mundo, con la naturaleza, con los otros seres humanos y con el Otro (Dios). Justamente este olvido, ha llevado a que caigamos en el mercado centrismo⁶⁶.

Pero si el ser humano se pone en el centro, resulta que no puede ser el centro sino pone a la naturaleza junto a él. Como dice Seattle: “lo que él hace a este tejido (de la naturaleza), lo hace a sí mismo. El ser humano no se puede poner en el centro si lo hace contra la naturaleza. Resulta una paradoja: cuando él se pone en el centro, tiene que dejarse de poner allí. La afirmación del antropocentrismo, lleva al límite de la disolución del mismo antropocentrismo. Sin embargo, este permanece vigente: el ser humano es aquel ser natural del cual depende la sobrevivencia de la propia naturaleza. La expresión de Seattle es válida también en sentido inverso: lo que el ser humano se

⁶⁵ Cf. Diálogo Social (Panamá) N. 154, Marzo de 1983. El subrayado es nuestro. Inspirado en estas bellas afirmaciones escribe Fritjof de Capra, *La Trama de la Vida*. Esta frase aparece citada en las primeras páginas del libro. Fritjof es Doctor en Física teórica en la universidad de Viena, actualmente es director del Center for Ecoliteracy de Berkeley, California.

⁶⁶ Cf. Boff Leonardo, *Ética y moral. En Busca de los Fundamentos*, Barcelona, Editorial Sal Terrae, 2004, p.30. Hinkelammert, Franz, *El Grito del Sujeto*, San José, Editorial DEI, 1998.

hace a si mismo, también lo hace al tejido de la naturaleza”⁶⁷. En efecto el ser humano occidental trata a la naturaleza como se trata a si mismo. Cuando Seattle añade: “Después de todo, puede que seamos hermanos”, dice asimismo que la única manera de que el ser humano salve a la naturaleza, es aceptar una relación de hermanos con todos los otros seres humanos. La guerra que surge, destruye a la naturaleza que se quiere salvar por la violencia. No se puede salvar la naturaleza sacrificando a los seres humanos.

Pero, esto vuelve una y otra vez como la ilusión de Occidente. Este siempre ha intentado salvar a la humanidad por el genocidio de una parte de ella; ni los países del socialismo histórico escaparon a esta regla. En la actualidad emerge de nuevo esta ilusión, que esta vez se vincula con la salvación de la naturaleza: sacrificar a una parte de la humanidad –la del tercer Mundo- para salvar la naturaleza como un arca de Noé para el resto. Cada vez más, buena parte de la preocupación ecológica insinúa ese camino⁶⁸. Si occidente cae otra vez en la ilusión del genocidio salvífico y sacrificial⁶⁹, este será el fin de la humanidad entera.

Este reconocimiento de los valores humanos, no obstante sigue siendo paradójico. Ellos tienen que ser reconocido como valores, sin calcular su utilidad fragmentaria, para que tengan el efecto de sostener un mundo en el cual toda decisión se sigue basando en el cálculo fragmentario. Por eso es un reconocimiento conflictivo, que

⁶⁷ Cf. Capra, Fritjof, *La Trama de la Vida*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2006

⁶⁸ A propósito de esto creo que la relación con la naturaleza generada y vivida desde nuestras culturas ancestrales difiere totalmente con esta lógica. Sobre este punto ampliaremos en la tercera parte de nuestro trabajo.

⁶⁹ Cf. Hinkelammert, Franz, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*, San José, Editorial DEL, 1991. Es impresionante como el autor logra mostrar que Occidente en general y no sólo la modernidad están contruidos sobre unos mitos fundantes de carácter sacrificial. Algo parecido justamente intentan desarrollar Horkheimer y Adorno, aunque desde mi modo de ver su propuesta es mucho más limitada, por cuanto **sus tesis son absolutamente eurocéntricas**, cosa que no ocurre con Hinkelammert, pues **el** desde sus estudios sobre el socialismo soviético logra mostrar que tanto el socialismo soviético y el neoliberalismo están contruidos sobre una misma matriz cultural de carácter sacrificial. Esto es ampliamente trabajado por Bautista Juan José, en su texto *Hacia una Crítica ética del Pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*.

tiene que asumir la conflictividad sin pretender eliminarla. Puede subordinar el cálculo fragmentario, y con él, el mercado, si bien no los puede hacer desaparecer. Se trata ahora de una política que no se puede reducir a la técnica⁷⁰, si no que reclama sabiduría y humanismo.

1.4. La Ciencia Moderna y la Irracionalidad de lo Racionalizado.

1.4.1. El Marco Normativo en las propuestas de Hayek. Supuestos ontológicos, epistemológicos y éticos.

Varios son los autores que podríamos revisar con la finalidad de exponer estos tres elementos que componen el marco normativo de la teoría neoliberal; sin embargo, he considerado conveniente ubicar a uno de ellos: Hayek, en virtud de toda la influencia ejercida tanto en el nivel teórico como en la implementación política del modelo neoliberal. Posteriormente, y teniendo como base a este pensador procederé a elaborar el marco normativo general de la economía neoliberal como expresión máxima de la racionalidad instrumental colonial.

Como mencionamos en el subtítulo, las tesis centrales de Hayek, mismas que no son estrictamente económicas, son de tres tipos: ontológicas, epistemológicas y de moralidad. En conjunto llamaremos a estos elementos marco normativo. Estos guardan una interrelación, en ese sentido una genera a la otra y viceversa. Para realizar la presentación de estas tesis recogeré fundamentalmente el análisis desarrollado por Ricardo Gómez y Franz Hinkelammert, aunque el horizonte de trabajo que aquí exponemos tiene otra perspectiva que la planteada por estos autores.

1. Tesis ontológica. La sociedad moderna es un orden complejo, no homogéneo, diverso y plural, cuyos componentes básicos son los individuos. De ello se

⁷⁰ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudo ciencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1996, p. 80

deriva como conclusión que los grupos y la sociedad misma como un todo son ontológicamente secundarios. Son meras maneras de hablar acerca de los individuos y sus interrelaciones⁷¹.

De esto se desprende que este orden complejo está compuesto de millones de individuos que, en principio, actúan independientemente los unos de los otros. Esto significa que los agentes están interrelacionados anónimamente por el mero hecho de que cada uno y todos ellos tratan de satisfacer sus necesidades y deseos.

Esto trae como consecuencia, que como nadie puede conocer los deseos (porque son subjetivos) y necesidades de otros, nadie puede llegar a un acuerdo acerca de cuáles son las carencias y aspiraciones comunes. Nunca es posible tener acceso a toda la información relevante para conocer lo que interviene en las acciones individuales. Por eso, nuestro conocimiento de los agentes individuales es parcial y fragmentario.

Toda acción deliberada es, en términos de objetivos, que los seres humanos tratan de alcanzar teniendo en cuenta sus preferencias. Este es un concepto central en toda la economía neoliberal. Ahora bien, aunque no podamos tener acceso a los deseos e intereses de cada persona, podemos tenerlo a las preferencias de esas personas, pues nos pueden informar acerca de ellas. Podemos disponer de los objetivos, las preferencias y las oportunidades. En el mercado hay un ingrediente adicional importantísimo: disponemos de acceso objetivo a la mejor información de que se pueda disponer: el sistema de precios en el mercado.

⁷¹ Cf. Idem, pp.165-178. Obviamente la tesis desarrollada por Ricardo Gómez está presente a lo largo de toda la filosofía política clásica eurocéntrica empezando por Hobbes, Locke, Rousseau, etc. e incluso en autores contemporáneos como Richard Rorty, John Rawls entre otros. Más adelante, aclararemos este carácter eurocéntrico de la teoría política desde la perspectiva de Dussel que al momento viene desarrollando una propuesta de Filosofía política Crítica.

Ahora bien, si conocemos los precios, los objetivos de los agentes, la lista de preferencias y las oportunidades, podemos describir y explicar las acciones de los agentes individuales o agentes racionales, y se puede determinar:

a. Las desviaciones involuntarias de esa conducta y las consecuencias de esas desviaciones.

b. Con toda esa información más las leyes económicas, tendremos oportunidad de corregir y manipular las consecuencias involuntarias de las acciones individuales⁷².

Como se puede apreciar la ciencia económica para Hayek, tal como hemos también explicado en el primer apartado de nuestro trabajo en el pensamiento de Popper, tienen el objetivo de manejar los resultados que surgen de las consecuencias involuntarias de las decisiones deliberadas de los agentes económicos en el mercado. Hay que tener claro que no interesa preguntar por qué prefiere A o B, lo único que nos interesa es A o B. Las razones son **irrelevantes para la teoría económica neoliberal**. Y la razón para ello es que lo **subjetivo es desconfiable**⁷³ porque está cargado de valores individuales.

⁷² Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo Globalizado. Refutación y Debacle*, Buenos Aires, Ediciones Macchi, 2003, p.20.

⁷³ Cf. Khun, Thomas, *Las revoluciones científicas*, México, Editorial Fondo de Cultura económica, México, 1990. Díaz, Esther, *La Posciencia. El Conocimiento Científico en las Postrimerías de la modernidad*, Tercera Edición, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2004. Desde el punto de vista epistemológico clásico estos autores muestran que un paradigma científico es un **acuerdo subjetivo de una comunidad científica**. Esto pone en cuestionamiento la pretendida verdad objetiva de la ciencia moderna eurocéntrica, por cuanto evidencia que toda objetividad es una subjetividad acordada. Como bien anota Immanuel Wallerstein, el problema no es la objetividad subjetiva, el punto es que no se la ha querido reconocer. Por eso, en el tercer capítulo del libro *Abrir las Ciencias Sociales*, el autor justamente propone construir una nueva objetividad dónde lo subjetivo sea explícitamente planteado, no porque antes haya estado ausente sino porque es necesario evidenciarla. En esa misma línea las reflexiones realizadas desde la mecánica cuántica ponen a luz esta problemática de la ciencia moderna eurocéntrica, pues ahora no se puede plantear un conocimiento científico al margen de la subjetividad del sujeto cognoscente. Condiciones de conocimiento y sujeto del conocimiento intervienen a la vez en el proceso. Es imposible separar. En el campo de la Física ha sido trabajado este punto Fritjof Capra. Los trabajos desarrollados sobre este punto desde la perspectiva decolonial es abundante.

En lo anteriormente mencionado se evidencia ya en el pensamiento de Hayek, la **neutralidad valorativa como garantía de objetividad, sin la cual no hay economía como ciencia**⁷⁴.

2. Tesis Ontológica. Para Hayek la sociedad moderna es un orden espontáneo pero coordinado por dos factores esenciales:
 - a. Un conjunto de actos y modos morales de proceder que son resultado de un largo proceso histórico y que hoy debemos aceptar, porque son condiciones de sobrevivencia de la sociedad. Son tan fuertes que, si los dejamos de lado, el orden colapsa.
 - b. Un sistema de coordinación de las acciones económicas (Hayek lo llama mercado)⁷⁵.

Para Hayek el mercado es fundamentalmente: “un sistema de coordinación de acciones económicas y un sistema de comunicación generado por la información a través del sistema de precios, sin los cuales no hay mercado”⁷⁶. De esta concepción de mercado propuesta por Hayek se desprende dos núdulos:

- a. El mercado es fundamentalmente un sistema de relaciones, en tanto es un sistema de coordinación, pero un sistema de relaciones entre individuos, básicamente los agentes individuales económicos.
- b. Los agentes individuales económicos buscan satisfacer sus preferencias, pero como las preferencias y prioridades de cada uno pueden no ser las

⁷⁴ Cf. Hayek, Federich, *El camino de la Servidumbre*, Madrid, Editorial Alianza, 2001. Punto que ha sido ampliamente discutido en páginas anteriores de nuestro trabajo. De todas maneras vale tener en cuenta el tratamiento que hace sobre el asunto: Wallerstein, Inmanuel, *Abrir las Ciencias Sociales*, México, Editorial Siglo XXI, México. Edgardo Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Editorial CLACSO. Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón Utópica*, San José, editorial DEI, 1984.

⁷⁵ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudociencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1996.

⁷⁶ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo Globalizado. Refutación y Debacle*, Buenos Aires, Ediciones Macchi, 2003, p.21.

mismas que la de los otros, estos sistemas de preferencias y las acciones correspondientes entran en competencia, por lo cual la competencia es, para Hayek, una nota esencial y definitoria del mercado⁷⁷.

Entonces el mercado es un conjunto coordinado de actividades individuales en competencia. Estos son totalmente independientes, en principio de los otros. Esta independencia de cualquier coerción de algún agente individual es lo que Hayek llama libertad de mercado⁷⁸.

El mercado es a la vez un gran juego. La competencia esencial en el mercado es en términos de Habermas, un juego de racionalidad estratégica⁷⁹. No basta lo que Habermas llama racionalidad instrumental, que siempre es puramente individual, independiente de los otros agentes individuales. La presencia de la competencia como esencial hace que esta racionalidad instrumental sea estratégica que como requiere de información, se nutre de flujo informacional.

Hayek agrega que el mercado, debido a que es el único mecanismo de coordinación social, determina lo que se puede lograr en términos de acciones realmente exitosas mediante una actividad calculada. Estos cálculos se realiza en un ambiente de incerteza y cada cual debe jugarlo tan bien como sea posible. El éxito de cada ajuste individual a las acciones de los otros es medido a corto plazo por el éxito económico de su acción específica, en el largo plazo por la sobrevivencia y el desarrollo de sí mismo, del grupo al que pertenece, digamos la institución, y la sociedad como un todo⁸⁰.

⁷⁷ Cf. Hinkelammert, Franz, *Crítica de la Razón Utópica*, San José, Editorial DEI, San José, Segunda Edición.

⁷⁸ Cf. Hayek, Fecerich, *El camino de la Servidumbre*, Madrid, Editorial Alianza, Madrid, 2001

⁷⁹ Cf. Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo II, Madrid, Editorial Taurus, 1987, pp. 429-469.

⁸⁰ Cf. Hayek, Federich, *Individualismo y orden Económico*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 77-91; en, Ricardo Gómez, *Neoliberalismo Globalizado. Refutación y Debacle*, Ediciones Macchi, Buenos Aires, 2003, p.22.

Queda claro que el mercado es un juego donde no hay certezas. No se puede anticipar el resultado individual de cada acción debido a que los precios se ajustan mutuamente, habrá una coordinación y el mercado seguirá actuando como factor de coordinación. La mano inviable de Smith es sustituido por el ajuste automático de precios. Se trata de una coordinación sin sujeto, ya no es la “providencia”, sino el sistema de precios que hace que ellos se ajusten unos a otros por el mero juego de la oferta y la demanda⁸¹. Todo se dispone como si hubiese sido hecho de acuerdo con un plan único que lo logra la omnisciencia oculta en el precio aunque nadie, en verdad lo ha planeado⁸². Ahora es una mano invisible, pero no es de dios ni de nadie. La omnisciencia aparece cuando se habla de los precios y desaparece cuando se habla de los seres humanos.

Si el mercado es realmente lo que socializa las acciones individuales, es el ámbito donde se realiza la acción social, entonces no hay metas u objetivos sociales independientes del mercado mismo. Pero el mercado por si mismo carece de finalidad, no podemos saber a dónde va este orden espontáneo en el futuro.

3. Primer supuesto epistemológico. No omnisciencia. Toda decisión deliberada implica el conocimiento de un número determinado de variables, como no podemos abarcar todas debemos desconfiar de nuestras acciones deliberadas⁸³.

Pero la pregunta inmediata que surge es ¿quién pretende la planificación total? ¿qué tipo de conocimiento se requiere para planificar? ¿se requiere un conocimiento total de la realidad para la cual se quiere establecer un determinado plan?. No tenemos que

⁸¹ Cf. Hayek, Fecerich, *El camino de la Servidumbre*, Madrid, Editorial Alianza, 2001

⁸² Cf. Idem, En este texto Hayek muy claro toda planificación es arbitraria y por ende sólo el mercado es “justo”.

⁸³ Cf. Idem, El autor desarrolla ampliamente esta tesis en clara oposición a la Planificación centralizada desarrollada en los países socialistas. Considera que es preferible ser pobre por una determinación del mercado a acceder a los recursos por una arbitrariedad de la planificación. Pues esta última anula la libertad. Es preferible perder todo, pero no la libertad de actuar en el mercado, donde yo puedo desarrollar mis potencialidades.

planificar todo. Tenemos que saber solamente lo relevante dentro del todo. Lo que queremos decir es que uno lee a Hayek o Popper el argumento de la omnisciencia aparece sin ninguna cualificación ulterior. Se asume que, porque no somos omniscientes, no podemos planificar el todo. Cuando se habla, incluso de planificación global, no se pretende planificar todo en su más mínimo detalle, lo cual requeriría de un conocimiento total. Se trata de no permitir que sea el mercado por sí mismo el que coordine todo porque, se aduce ello lleva a desigualdades, a la pobreza extrema de muchos, al enriquecimiento de unos pocos, en suma a la injusticia social. Pero esto es totalmente distinto al slogan hayekiano-popperiano que se basa en el argumento: no omnisciencia, no planificación total.

4. Supuesto epistemológico: El de racionalidad. Este lo podemos dividir en tres elementos:

- a. Actuar racionalmente es hacerlo tratando de maximizar las chances de lograr nuestros objetivos; en el mercado lo hacemos maximizando las oportunidades de obtener ganancias.
- b. Los agentes individuales económicos en el mercado actúan racionalmente.
- c. Comportarse racionalmente es hacerlo, en última instancia, de acuerdo con las pautas del mercado.

De lo expuesto, se deduce con absoluta claridad que Hayek está proponiendo una concepción extrema de racionalidad instrumental colonial. Cómo hemos venido manifestando a lo largo de nuestra exposición, no se trata de una crítica per se a la racionalidad instrumental, de lo que se trata es de evidenciar que la **razón** ha sido reducida a racionalidad instrumental. Es decir, siguiendo el análisis de Heidegger en su trabajo sobre la tecnología: “el mayor peligro de la tecnología contemporánea es que

nos lleva a creer que toda la razón humana es razón medios-fines”⁸⁴. Es decir, que nadie niega la actividad económica como actividad humana dentro de la racionalidad instrumental. La crítica que se plantea aquí es la totalización de esta o si se quiere su reductibilidad. En el caso del neoliberalismo esta totalización de la razón humana a la razón instrumental aparece en el hecho de que la **discusión de los fines mismos queda más allá del ámbito de la discusión racional. Es decir, los fines ni se discuten, ni se adoptan dando argumentos. Son como dice Popper y Hayek⁸⁵ una cuestión prerracional y vienen dados por tradición.** Al absolutizar la racionalidad instrumental se genera a la vez un epistemicidio, un proceso de colonización del saber, pues las demás formas de apropiación y aprehensión de la realidad quedan negadas o al menos invisibilizadas.

Esta manera de proceder transforma a toda revolución estructural profunda en irracional. Es irracional pretender cambiar el juego, pero dentro del juego se pueden hacer innovaciones graduales aunque no se puedan discutir racionalmente los objetivos del gran juego que se aceptan por tradición⁸⁶. Pretender discutirlo es irracional así como toda discusión que surja de esa discusión y cuya pretensión sea cambiarlo. No sólo que no se puede discutirlos, sino que no debe discutir fines. ¿Por qué la ganancia por sobre cualquier otro objetivo? ¿por qué el producto interno bruto y no la igualdad? Eso queda afuera, no se discute.

Según Hayek, lo propio del ser humano no es ser racional –ese es un resultado contingente-, sino ser sociable. Nosotros somos seres sociales, que necesitamos del semejante para la sobrevivencia. Devenimos racional-instrumental a través de ese

⁸⁴ Cf. Heidegger, Martín, *La pregunta por la técnica*, en Iván Caravajal, Compilador, UPS, Quito, 2000.

⁸⁵ Cf. Hayek, Federico Hayek, *El camino de la servidumbre*, Madrid, Editorial Alianza, 2001.

⁸⁶ Cf. Hinkelammert, Franz, *Crítica de la Razón Utópica*, San José, Editorial DEI, Segunda Edición; También, Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudo ciencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1996, p. 80

proceso. Por lo tanto, la racionalidad en Hayek no es una presunción a priori. El hombre no es esencialmente racional, sino que tal racionalidad es el resultado de un desarrollo que desemboca de un sistema de la división social del trabajo que requiere para su mejor funcionamiento de una actividad guiada por el intento de maximizar la consecución de nuestros objetivos. El mercado deviene el locus de la racionalidad medio-fines. Proceder de acuerdo con la racionalidad posibilita sobrevivir y mejorar, pero no garantiza ello con total certeza, porque el mercado es un juego en el que, como en todo juego, aun cumpliendo sus reglas, se puede perder⁸⁷.

1.4.2. El mercado absoluto.

El mercado es el locus absoluto de la racionalidad⁸⁸. Por tanto, el mercado es el espacio de realización plena de la racionalidad, pero al mismo tiempo es supremo en cuanto no tiene que dar cuentas a nadie. No tiene relación con ningún orden superior a él. Es el último sistema de referencia, es el sistema de referencia. Podemos entonces, afirmar que es absoluto porque no hay nada superior al mercado⁸⁹.

De lo anteriormente mencionado se deduce que no hay una teoría de la acción racional que vaya más allá de la impuesta por el mercado. Por ello cualquier neoliberal podría responder frente a los cuestionamientos de la Escuela de Frankfurt que ustedes hacen algo que no necesitamos. A criterio de los neoliberales no necesitamos una teoría de la racionalidad, más allá de una mera elucidación de cómo opera en el mercado. No hay nada más allá de eso.

A más de lo antes mencionado el mercado es:

⁸⁷ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo Globalizado. Refutación y Debacle*, Buenos Aires, Ediciones Macchi, Buenos Aires, 2003, p.25.

⁸⁸Cf. Idem, p.25.

⁸⁹ Cf. Hayek, Friederich, *¿inflación o Pleno empleo? La Pretensión del conocimiento*, Madrid, Unión Editora, 1976.

- Sistema de comunicación producido evolutivamente de manera no intencional.
- Orden que se impone al individuo como condición de sobrevivencia
- Orden abstracto, invisible e incognoscible en su totalidad y en detalle, por lo que,
- Es posible detectar fácilmente en el mismo fenómeno y leyes inexorables⁹⁰.

Surge una interrogante ¿cómo medir la racionalidad de cada individuo? Se lo hace en función de su adecuación a la racionalidad del mercado. Por tanto el supremo irracional es el que discute la racionalidad misma del mercado o que pretende cambiar las reglas de juego.

La complejidad del mercado trasciende los límites de nuestra razón y, en consecuencia, hace imposible y aún destructivo cualquier intento de intervenir en él. Por ello que Hayek considera contraproductivo y peligroso cualquier intento de racionalizar lo que está pensando desde una perspectiva exterior a la racionalidad del mercado.

Partiendo de esta tesis Hayek y todos los neoliberales sostienen que la función fundamental del gobierno es garantizar el mercado mismo, o sea garantizar que el mercado pueda operar libremente. Para ello el gobierno tiene que garantizar que no haya violación de la propiedad privada, que tienen que cumplirse con los contratos, que no haya interferencias externas.

1.4.3. El mercado y la Justicia Social

Hayek desarrolla una crítica feroz a la pretensión de justicia social. En todo su texto *El Camino de la Servidumbre* sostiene que el concepto de justicia social carece de sentido. Hay por lo menos tres elementos que sostienen su propuesta.

⁹⁰ Cf. Idem, p. 25.

- a. La imposibilidad del conocimiento total⁹¹. Como no podemos disponer de toda la información pertinente acerca de las desigualdades entre los individuos, no podemos redistribuir adecuadamente sin ejercer coerciones y cometer errores que generen nuevas desigualdades⁹².
- b. La sociedad libre es el resultado de un proceso evolucionista y, por ende, los resultados de un proceso tal no son ni justos ni injustos.
- c. Hay una tensión entre libertad y justicia social. Para distribuir justamente es necesario coaccionar a algunos para que otros tengan mayores beneficios, y tal coerción amenaza irremediabilmente la libertad de los individuos.

Hayek distingue entre justicia conmutativa y justicia distributiva. La conmutativa es la que está implícita en el proceso de intercambio en el mercado. Alguien recibe una mercancía y paga un precio por ella, lo cual es justo porque no es el resultado de la deliberación de nadie, ni del error de nadie, sino del resultado del libre juego de la oferta y la demanda. Las deficiencias que pueden darse en el mercado no son el resultado de su desarrollo, sino el resultado de alguna interferencia en dicho desarrollo. Cuando hay algún problema, éste se debe a alguna violación de las pautas del mercado. Para Hayek precisamente la libertad individual es la independencia enfrentando la voluntad arbitraria de los otros⁹³. En el ámbito de lo social la libertad es la eliminación de todo obstáculo a la espontaneidad del mercado.

Hayek además, nos dice que todo proceso de justicia económica distributiva involucra una violación a la naturaleza desigual de los seres humanos. Afirma que la

⁹¹Cf. Idem, p. 31.

⁹²Cf. Hayek, Federich, *El camino de la Servidumbre*, Madrid, Editorial Alianza, 2001

⁹³Cf. Hayek, Federico, *La Constitución de la Libertad*, Madrid, Unión Editorial, 1991.

igualdad es tratar desigualmente a los desiguales⁹⁴. Pues para tomar en cuenta todas las desigualdades necesitaríamos ser omniscientes⁹⁵. Pero como no lo somos debemos dejar que el juego fluya libremente, aunque ello signifique que siempre habrá desigualdades. Concluye afirmando Hayek que debemos respetar esto y tratar a los desiguales como lo que son desiguales.

Con todo esto, Hayek sostiene que esta desigualdad es inevitable, o al menos aceptable, porque el mercado no particulariza en tanto el funcionamiento del mercado es tal que su resultado no es producido por acciones deliberadas, sino por las consecuencias no intencionales de las acciones de los agentes individuales, por lo que no hay elección ex profeso de los ganadores⁹⁶.

Por ello, el mercado desarrolla una ética que está más allá del bien y del mal. Ningún individuo debe juzgar esta ética. La miseria de cada individuo en el mercado no debe llevar a persona alguna a perder la fe en el mercado. Como nadie puede comprender el designio y la voluntad divina, Hayek aclara que nadie puede abarcar ni comprender el designio y hacia dónde va el mercado. Ningún competidor en el mercado lo juzga, pierde su fe en él, ni puede entender totalmente su funcionamiento. El mercado es en la versión de Hayek una entidad que deviene trascendente y no comprensible.

“El reconocimiento de unos límites infranqueables en su capacidad de conocer debe dar al estudioso de la sociedad una lección de *humildad* que le impida convertirse

⁹⁴ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo Globalizado. Refutación y Debaque*, Buenos Aires, Ediciones Macchi, 2003, p.32.

⁹⁵ Cf. Hinkelammert, Franz, *Crítica de la Razón Utópica*, San José, Editorial DEI, San José, Segunda Edición.

⁹⁶ Cf. Hayek, Federich, *El camino de la Servidumbre*, Madrid, Editorial Alianza, 2001

en cómplice del funesto esfuerzo del hombre por controlar la sociedad” (subrayado nuestro).⁹⁷

Frente al mercado se trata de no: “...moldear los resultados en la forma en que el artesano construye su obra, sino como el jardinero actúa con las plantas: ayudando al crecimiento proporcionando un entorno apropiado”⁹⁸

En esa línea Hayek sostiene: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: *no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas*. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al cálculo de vidas: la propiedad y el contrato”⁹⁹

Hay que sacrificar vidas individuales hoy, para que mañana puedan vivir mucho más. Pero mañana eso valdrá igual: habrá que sacrificar vidas, para que pasado mañana vivan más y así sucesivamente. La aproximación al mercado total se transforma en un gran sacrificio de vidas humanas.

1.4.4. El marco teórico de la economía neoliberal

Sistematizaremos ahora, ahora todo lo discutido hasta el momento cristalizándola en una nueva propuesta: concebir a la economía neoliberal, en tanto ciencia, como un marco teórico en el que los primeros y fundamentales ingredientes son los supuestos ontológicos, epistemológicos y éticos que hemos expuesto en el pensamiento de Hayek y Popper.

⁹⁷ Cf. Hayek, Federich, “La pretensión del conocimiento” en : *¿Inflación o pleno empleo*”, Madrid, Unión Editora, 1976, p. 31-32.

⁹⁸ Cf. Idem, p. 31.

⁹⁹ Cf. Hayek, Federich, entrevista en El Mercurio, 14-4-81, Santiago de Chile.

Uno de los principales problemas centrales de la epistemología es el de la unidad de análisis, así como la concepción estándar de la ciencia, la misma está constituida por la noción de teoría científica, en las versiones no estándar el concepto de teoría es reemplazado por unidades, siempre más amplias. Hayek y Popper pertenecen a la versión heredada o estándar de la ciencia. Para todos ellos, la unidad de análisis es la teoría concebida como un sistema hipotético-deductivo, cuya aceptación o rechazo responde al criterio de falsación, que supone que las teorías se testean exclusivamente a través de sus consecuencias y, por ende, se eligen según lo que suceda con ellas. Si la teoría tiene consecuencias falsas como resultado de un testeo riguroso o severo de la misma, dicha teoría debe ser considerada falsada.

Sin embargo, cuando leemos a Hayek, nos encontramos con que la concepción llamada neoliberal de la economía está basada en una serie de supuestos ontológicos, epistemológicos y éticos, en los cuáles se asienta la teoría neoliberal propiamente dicha. Ello sucede de modo tan obvio que Hayek, por ejemplo, afirma que sin la ética presupuesta el mercado no podría funcionar.

1.4.4.1. El Marco normativo del marco teórico neoliberal

Tal como manifestamos más arriba, el marco normativo es el primer componente del marco teórico. El mismo está constituido por supuestos ontológicos, epistemológicos y éticos que la concepción neoliberal de la economía asume, sin considerarlos susceptibles de abandonarlos.

1.4.4.2. Supuestos ontológicos

Mencionaremos sólo lo que para el caso de nuestro trabajo interesa. Obviamente existen otros, pero esos dejaremos fuera por la característica de nuestra investigación.

a. GENERALES

1. La sociedad es un agregado de agentes individuales cuyas características, gustos y preferencias, son exteriores y previas a la sociedad misma, ligados entre sí especialmente por un sistema de tradiciones homogéneas. Tanto Popper como Hayek afirman esto en contra de la tradición marxista. Ellos sostienen erróneamente, que tal tradición postulaba a la sociedad como un todo inexistente por sobre los individuos que la constituyen. La segunda parte es la que introduce una propuesta no trivial propia de la metodología para las ciencias sociales y la epistemología que subyace a las tesis económicas de Hayek. Las leyes que rigen el desarrollo del contexto social cambian y se desarrollan de acuerdo a modos siempre regidos por dichas normas consuetudinarias o tradiciones. No en vano Hayek afirma que una sociedad libre es una sociedad de ligaduras tradicionales¹⁰⁰.
2. Los agentes individuales eligen lo que consumen en términos de órdenes, objetivos de preferencia que son independientes de la actividad económica de dichos agentes. Por ello el ser humano ha devenido egoísta, a través de un largo proceso histórico-social. En esa misma medida el ser humano es insaciable en relación con la satisfacción de sus deseos.
3. Habrá siempre una tensión insuperable entre deseos y oferta limitada, lo que implica la inevitabilidad de la competencia.
4. Hay una distinción tajante entre hechos y valores.

b. ESPECIFICOS

¹⁰⁰ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudo ciencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, p.170.

1. El mercado es el orden óptimo de correlación de las actividades de los agentes individuales de la sociedad.
2. La sociedad de mercado es el resultado de un largo proceso histórico de selección.

1.4.4.3. Supuestos Epistemológicos.

1. No somos seres omniscientes.
2. Elegir y actuar racionalmente significa maximizar el logro de nuestros objetivos (supuesto de reducción de la racionalidad humana a racionalidad instrumental. Punto expuesto ya en la primera parte de nuestro trabajo).
3. Los seres humanos, en sus transacciones en el mercado, actúan racionalmente, y como el máximo objetivo es la ganancia, ellos actúan tratando de maximizarla (supuesto de racionalidad del mercado). Esto trae como consecuencia que toda interferencia con dicho mercado o todo intento de alterarlo resulta irracional.
4. Cuando elegimos nuestros medios para alcanzar nuestros objetivos, en tanto agentes racionales, lo hacemos eficientemente¹⁰¹.
5. Toda elección, decisión y acción es totalmente explicable en términos de argumentos regidos por las reglas de la lógica formal.
6. De lo anterior se deduce que no se investiga los orígenes de la elección racional.
7. Es inexplotable la racionalidad de los fines de la acción racional.
8. Toda ciencia, y en consecuencia la economía es valorativamente neutra.

1.4.4.4. Supuestos éticos

Esto es clave en nuestra investigación, pues son los que los “científicos” y “epistemólogos” niegan que cumplan algún rol en la ciencia misma. Para el caso de la economía neoliberal sólo mencionaremos algunos:

¹⁰¹ Las tesis expuestas son las propuestas de Hayek, no reflejan la concepción del autor de este trabajo.

1. La libertad es el valor al cuál se subordinan todos los otros valores.
2. La libertad es libertad básicamente en sentido negativo, o sea independencia de toda coerción e interferencia y tiene su cristalización jurídica, en la libertad formal ante la ley.
3. El mercado es el locus por excelencia de la libertad humana. En consecuencia, toda interferencia en el mercado es interferir en la libertad humana.
4. La libertad económica es condición necesaria pero no suficiente de la libertad política.
5. A cada uno de acuerdo a su contribución. Este es quizá el supuesto ético que distingue radicalmente al neoliberalismo de toda propuesta económico-socialista seria¹⁰².
6. La eficiencia, como criterio de elección racional, nada tiene que ver con el carácter igualitario del resultado de dicha acción.
7. De esto se desprende, que toda cuestión de igualdad y justicia social queda fuera del ámbito de la ciencia económica, y nada tiene que ver con la evaluación de la conducta del mercado y sus resultados.
8. Por tanto, el mercado está más allá del bien y del mal, y no es responsable –para el neoliberalismo nadie lo es- de que aquellos que se perjudican por los resultados del mismo. El mercado y su práctica moral están más allá de todo juicio moral¹⁰³.

1.4.4.5. Consecuencias del marco normativo.

¹⁰² Esto está directamente relacionado con las “capacidades”, que cada uno despliega para ingresar y ser parte del mercado. En las propuestas más políticas se argumenta que el “ingreso” al mercado depende de la creatividad de cada uno. Hecho que se ve reflejado en los beneficios que uno obtiene de ese proceso creativo

¹⁰³ Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo Globalizado. Refutación y Debacle*. Buenos Aires, Editorial Machi, 2003. Capítulo V. Lo aquí expuesto constituye el marco normativo de la economía neoliberal como ciencia. Cada uno de los puntos lo hemos tomado de manera resumida y en función y necesidad de nuestra investigación de la propuesta realizada por Ricardo Gómez.

- a. Ahora podemos ver más claramente como el llamado neoliberalismo oculta la carga valorativa de la economía dejando fuera el marco normativo. La concepción neoliberal como ciencia no reconoce el marco normativo, sino sólo el modelo teórico y sus consecuencias en el mundo.
- b. El carácter incambiable y más allá de toda discusión del marco normativo. El marco normativo se asume como algo que queda fuera de toda discusión.
- c. Como el mundo de la economía y de la acción política está constituido y restringido por el marco, tal mundo habla de aquello que el marco normativo permite y, en consecuencia, restringe aquello acerca de lo que se habla. Entonces se puede hablar de preferencias, de eficiencia, de utilidad, pero no se habla de igualdad excepto la ante la ley.
- d. Lo empírico permite determinar el modelo teórico, pero a su vez lo empírico está constituido por el marco normativo que determina el modelo teórico.
- e. Un buen resultado económico, no es independiente de los marcos constitutivos de las teorías entre las cuales elegimos. La consecuencia es obvia: las teorías económicas no se eligen exclusivamente en términos de los hechos.

1.5. La Irracionalidad de lo Racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la Racionalidad Instrumental y su totalización.

En la sociedad en la que vivimos celebramos la racionalidad y la eficiencia, sin embargo estamos destruyendo las bases de nuestra vida sin que este hecho nos haga reflexionar acerca de los conceptos de racionalidad correspondientes. Por ello justamente en el trabajo que nos ocupa, hemos decido empezar nuestra reflexión poniendo en discusión la concepción de racionalidad que subyace a la concepción de la ciencia económica del marco neoliberal en general.

Siguiendo la metáfora utilizada por Franz Hinkelammert, estamos como dos competidores que están sentados cada uno sobre la rama de un árbol, cortándola. El más eficiente será aquel que logre cortar la rama sobre la cual se halla sentado con más rapidez. Caerá primero, no obstante habrá ganado la carrera por la eficiencia¹⁰⁴.

Pero entonces cabe preguntarse, esta eficiencia, ¿es eficiente? Esta racionalidad económica, ¿es racional? La eficiencia y la racionalidad son considerados los aportes de la competitividad. En nombre de ésta son transformados en los valores supremos. Esta competitividad borra de la conciencia el sentido de la realidad. La percibimos ahora como “realidad virtual”. El fréjol, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Una leva, aunque caliente y cubra del frío no debe ser producido si su producción no es competitiva. Con la afirmación de esta realidad virtual, que alcanza su criterio de legitimidad en la competitividad se borra el valor de uso de las cosas¹⁰⁵. Sin embargo esto se extiende a todos los valores de la vida. Una cultura humana que no produce competitividad, tiene que desaparecer¹⁰⁶. Emancipaciones que no aumenten la competitividad, no deben realizarse.

El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce. Es más, impide siquiera verlos¹⁰⁷. Observemos por ejemplo, lo que menciona el segundo borrador de negociación del ALCA:

¹⁰⁴ Cf. Hinkelammert, Franz, *El Retorno del Sujeto Reprimido*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 11-44.

¹⁰⁵ Cf. Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, México, Editorial F.C.E, 1987, pp. 3-8.

¹⁰⁶ A propósito de esto, cabe mencionar la posición que han mantenido los empresarios y también los Diputados Social Cristianos, muchos de ellos hoy Maderas de Guerrero, respecto a la posesión de la tierra comunitaria y los lugares sagrados por parte de las comunidades indígenas. Recordemos que el levantamiento en la Zona Centro de Ecuador 1992 se dio justamente por este motivo. Se pretendió aprobar una ley que posibilitaba la venta de los páramos que son lugares comunitarios que comparten las distintas comunidades.

¹⁰⁷ A este respecto resulta llamativo la Declaración de los Ministros de Relaciones Exteriores reunidos en Quito el 2 de Octubre de 2002, en la ronda de negociaciones del ALCA. Ellos afirman que el propósito de estos acuerdos “comerciales” es promover la democracia, el desarrollo de los pueblos, el respeto de los

“Cada parte (adoptará o mantendrá) (procurará adoptar o mantener) medidas, a nivel nacional o subregional, para proscribir las prácticas anticompetitivas (tanto privadas como públicas) (entre y al interior de los países del hemisferio), con el objetivo de promover la eficiencia económica...”¹⁰⁸

En esa misma línea se sostiene que:

3.1. “Cada una de las partes creará o mantendrá una autoridad o autoridades (adecuada), a nivel nacional o subregional, que tenga la responsabilidad de aplicar medidas concernientes a la defensa de la competencia”¹⁰⁹.

Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia: El proceso de racionalización creciente que acompaña el desarrollo moderno, está produciendo una irracionalidad creciente. Ha dejado de ser progreso, en el grado en que sus consecuencias son regresivas. Con esto pierde su sentido. Sólo que una sociedad que realiza un proceso de vida sin sentido, tampoco puede desarrollar un sentido de la vida. La vida humana pierde sentido. El grito referente al fin de las utopías no es sino una constatación de esta pérdida de sentido de la vida humana, que resulta del hecho de que la sociedad se empeña en un proceso de desarrollo que ha perdido su sentido. A una vida que no tiene sentido, no se la puede dar sentido. El Nihilismo se encuentra en las cabezas, porque la realidad se orienta hacia el vacío.

1.6. La teoría de la acción racional en la tradición de Max Weber.

El fenómeno de esta irracionalidad de lo racionalizado cuestiona nuestra usual conceptualización de la acción racional. En su forma clásica y hoy todavía dominante,

derechos humanos y laborales, la conservación del medio ambiente. A párrafo seguido se afirma que esto será posible cumplirlo **siempre y cuando no atente contra la libre competencia.**

¹⁰⁸ Cf. ALCA, Borrador de Acuerdo. Capítulo sobre Política de Competencia, art 1.1

¹⁰⁹ Cf. ALCA, Borrador de Acuerdo. Capítulo sobre política de competencia, 3. Disposiciones Institucionales.

fue formulada por Max Weber. El concepto de acción racional formulado por él, es a la vez el concepto que subyace a la teoría económica neoclásica formulada en el mismo período, aunque un poco más temprano. Las teorías económicas neoliberales vigentes en la actualidad, en gran parte se pueden entender como una determinada variación de esta teoría económica neoclásica.

El concepto de acción racional correspondiente a esta teoría económica concibe esa acción como una acción lineal¹¹⁰. Vincula de manera lineal medios y fines, y busca definir la relación más racional para juzgar acerca de los medios utilizados para conseguir fines determinados. El criterio de racionalidad (formal)¹¹¹ juzga entonces sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con un mínimo de medios. Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, como por ejemplo el honor de la patria, la grandeza de la humanidad o la Gloria de Dios. Se trata exclusivamente de fines específicos, los cuales pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Estos son en especial los fines de las empresas.

Para alcanzar tales fines hay que usar medios. Por ejemplo si queremos producir zapatos hay que utilizar cuero, que es un medio para lograr el fin de su producción. De este modo se vinculan medios y fines de forma lineal. El medio no es un fin, sino que el fin decide sobre los medios. La teoría de la acción racional hoy dominante parte de esta relación, comparando medios y fines. La eficiencia se refiere al juicio acerca de los costos de los medios respecto al fin por lograr. Este juicio sólo es cuantificable si tanto los fines como los medios tienen ahora precios. La realización del fin es eficiente si se logra mediante medios cuyos costos, medidos en precios, son inferiores al precio que tiene el fin alcanzado. Los medios son insumos para lograr un producto. Esta eficiencia

¹¹⁰ Cf. Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Tomo II, Madrid, Editorial Taurus, 1987, pp. 429-469.

¹¹¹ Cf. Sobre este aspecto ampliamente se ha trabajado en el primer apartado de este capítulo.

se puede medir ahora cuantitativamente, y se mide por la rentabilidad del proceso de producción. Este es rentable si hay ganancia, lo que indica que el precio del producto supera sus costos de producción. Si estos son más altos que el precio del producto, hay pérdida. Por ello la eficiencia se puede expresar en términos de rentabilidad.

En la sociedad coexisten las más variadas relaciones medio fin en los procesos de producción, medidos por la relación costos de producción-precio del producto. Los mercados son el lugar en el que se entrelazan unos con otros. No obstante, este entrelazamiento es una relación de lucha en la que diversas empresas se encuentran. A esta lucha de mercados es a lo que se llama competencia, y es la instancia que decide acerca de la eficiencia de cada uno de los productores. El resultado de esta lucha indica de manera tautológica cuales producciones se puede hacer o sostener, y cuáles no. El que gana demuestra, por el hecho de que se gana, que es eficiente. Por tanto, hay caídos en esta lucha, son quienes no logran imponerse¹¹².

Si toda la sociedad se organiza por los criterios de eficiencia que se impone en la lucha de mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de los demás valores¹¹³. Lo que se llama racionalidad de la acción, se resume pues en la competitividad y la eficiencia. Los valores que aumentan la competitividad son afirmados, y los valores que intervienen en ella son valores por superar. La competitividad como valor supremo no crea los valores,

¹¹² Cf. *Diario el Comercio*, Sección B, p.1. Jueves 5 de mayo de 2005, Entrevista al Ministro de agricultura y ganadería. Sostiene que si queremos entrar en el TLC se debe dar paso a la producción de aquello que sea competitivo. Todo lo demás se debe descartar. Esto es un claro ejemplo de lo antes expuesto. Pues como se ha venido evidenciando los grandes perdedores en este proceso de integración "económica" serán los pequeños campesinos e indígenas de la Sierra. Los cuales no tienen ninguna posibilidad de competir en la lógica del gran mercado mundial.

¹¹³ Parfraseando a Nietzsche, aunque en contextos absolutamente distintos, podríamos sostener que con la eficiencia y la competitividad se ha dado una transmutación de los valores, pues no solamente se modifica los valores o se cambian los anteriores por estos valores del mercado, sino que ocurre una nueva formar de valorar el valor; pues todos tienen que ser evaluados bajo el prisma de la competencia y la eficiencia. Por ello el problema no es que no haya valores, sino que el punto central es preguntar qué tipos de valores hoy son considerados como tales y la respuesta será obvia, solamente aquellos que pasen la prueba de la eficiencia.

sino que es el criterio de su validez. Por eso puede aparecer como si no fuera un valor¹¹⁴. En efecto, no estipula ningún valor ético determinado. Lo que transforma en valor supremo es su función de ser criterio supremo de todos los valores.

De esta manera, queda constituida la ética de esta teoría de la acción racional; la competitividad como su valor supremo. Aquí se presenta una gran “paradoja” para el pensamiento neoliberal, pues sus tesis son afirmadas como “realistas” y totalmente opuestas a cualquier concepción utópica, sin embargo, todo lo antes expuesto evidencia que se trata de una gran utopía. Por esa razón, la teoría de la acción racional afirma que no efectúa juicios éticos. Afirmación que ha venido siendo sostenida desde que Max Weber le dio este tipo de formulación¹¹⁵.

Weber reduce la ciencia empírica referente a la acción racional a juicios sobre la racionalidad medio-fin, y los llama “juicios con arreglo a fines”. En este sentido la ciencia, según él, posee neutralidad valórica. Por tanto, con fines dados, la ciencia puede hablar acerca de la racionalidad de los medios. Esta “racionalidad” es racionalidad formal. Siguiendo el pensamiento de Weber, se trata de juicios de hecho, no de valores. La elección de los fines, en cambio, escapa a la racionalidad de las ciencias. La llama “racionalidad con arreglo a valores”. Es la entrega al simple decisionismo. Según el autor que nos ocupa, estos juicios se refieren a la “racionalidad material”¹¹⁶, a los cuales la ciencia no tiene acceso. De esta manera convierte a este tipo de juicios en juicios de gusto. Si elijo entre un pantalón café o un pantalón igual, pero de color azul, he realizado una elección. Por ello, Weber llama valor a lo que me ha hecho decidir. En otras ocasiones lo llama utilidad. Bajo estas características el valor se

¹¹⁴ Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, San José Costa Rica, 1995, pp. 277.

¹¹⁵ Cf. Hinkelammert, Franz, *Determinismo, Caos y Sujeto. El Mapa del Emperador*, San José, Editorial DEI, 1996, pp. 83-188.

¹¹⁶ Cf. Hinkelammert, Franz, *Determinismo, Caos y Sujeto. El Mapa del Emperador*, San José, Editorial DEI, 1996, pp. 14-19

refiere al deseo, y éste decide en relación a un fin específico al que se dirige una acción medio-fin (dentro de la lógica del mercado). Pero igualmente, el valor puede prohibir algo. En tal caso excluye determinados fines. Sin embargo, siempre se refiere a fines específicos.

En esta forma ocurre la **totalización** de la acción medio-fin hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias. Teniendo en cuenta estos parámetros de análisis queda evidenciado que se trata de una **racionalidad instrumental**. Solamente los juicios referentes a la racionalidad de medios en relación con fines dados son competencia de la ciencia. Más allá de éstos no hay posibilidad de hacer ciencia. Siguiendo el marco referencial de análisis propuesto en la primera parte de este capítulo, podemos sostener entonces que la realidad para las ciencias es tomada en cuenta solamente como referente de falsificación o verificación de estos juicios medio fin.

Bajo esta caracterización la ciencia niega cualquier relación de la acción con la realidad que no sea lineal, negando cualquier juicio científico válido que no se refiera a esta relación lineal.

1.7. De los juicios de hecho que no son juicios medio-fin

Para desarrollar este apartado tendré como horizonte referencial las discusiones realizadas con Franz Hinkelammert en el “Seminario de Investigadores Invitados” en Costa Rica en 1995, aunque los resultados de estas discusiones han sido publicadas en varios de los textos del autor¹¹⁷.

¹¹⁷ Cf. Hinkelammert, Franz, *Determinismo, Caos y Sujeto. El Mapa del Emperador*, San José, Editorial DEI, 1996, pp. 17-19; *El Retorno de lo Reprimido*, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2002, pp. 15-16; *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, pp 278-281.

Partamos de la “metáfora explicativa” de la competencia de los dos actores que están cortando la rama del árbol sobre la cual se hallan sentados, tenemos un resultado sorprendente. Se guían por una relación medio-fin lineal. El trabajo de cada actor y el instrumento para serruchar son los medios, y el fin es cortar la rama. En términos de la teoría de la acción racional formulada por Weber y que es aquí motivo de nuestra reflexión se trata de una relación racional, acerca de la cual la ciencia puede pronunciarse. Puede decir que el trabajo es adecuado y que el serrucho está en perfectas condiciones y suficientemente afilado. Por tanto, está en capacidad de predecir científicamente el resultado: la rama cortada.

Pero cuando el actor logra su resultado, cae y muere. Entonces, surge la pregunta ¿Qué pasa con la racionalidad medio-fin? Como resultado de la acción racional el actor es eliminado. Pero es el actor que tiene el fin de cortar la rama del árbol. En el momento en que logra la realización de su fin ya no puede tener fines, porque es obvio que un muerto no tiene fines. En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve.

De esto se derivan dos posibilidades. El actor que muere como resultado de la acción medio-fin en la que corta la rama sobre la cual se halla sentado, puede saber que ese será el resultado de su acción. En tal caso comete intencionalmente suicidio. Sin embargo, cabe preguntarse ¿es este suicidio un fin? El fin es cortar la rama. El resultado es el suicidio. En la teoría de la acción formulada por Weber, los fines pueden ser productos materiales o servicios. Si los fines son de estas dos características, hay que preguntarse ¿A cuál de los dos pertenece el suicidio como fin? Fines son, por ejemplo, la producción de pantalones, un servicio telefónico, etc. ¿Es posible considerar el

suicidio un fin más, o es otra cosa? ¿Puede la muerte del actor ser un éxito de una acción racional?

Hay otra posibilidad. Los actores que cortan la rama sobre la que se hallan sentados, puede que no tengan conciencia del hecho de que con el éxito de su acción caigan muertos. En este caso, su muerte es un efecto no intencional de su acción medio fin. Se trata siempre de un suicidio, aunque éste no sea intencional. El actor muere como consecuencia de su propio acto que es racional en términos de la teoría de la acción racional que estamos analizando. La acción es contradictoria en el sentido de una acción preformativa. Al disolverse el actor, el fin de la acción también se disuelve como resultado.

Esta acción adquiera forma normativa. Sin embargo en el sentido de la acción racional, tampoco es un juicio de valor. Lo que se sostiene es que no se debe cometer suicidio, aunque éste sea no intencional. Preguntémonos entonces, ¿Es el suicidio una acción racional con arreglo a valores, en el sentido de Weber? ¿Se puede considerar en nombre de la neutralidad valórica, a la muerte al mismo nivel como valor que como se hace con la vida? El muerto ya no tiene valores, en el mismo sentido en que dijimos antes que no tiene fines. Al producir la muerte disolvemos no sólo los fines, sino igualmente los valores.

Pero problematicemos un poco más ¿Podemos considerar un crimen el suicidio? El crimen se comete en relación a valores, y en consecuencia le corresponde un castigo. El suicidio en cambio disuelve los valores, y por ello no hay castigo posible. Ni es

posible considerarlo un crimen, por más que la negación al suicidio sea la raíz de toda realidad y de todos los valores¹¹⁸.

1.8. El sentido de la acción racional

La teoría de la acción racional no da respuestas a estos problemas de los hechos y valores. Toma todo como dado. Pero con eso se le escapa también el problema del sentido de la acción racional. No obstante Weber lo menciona, tratando de someterlo al mismo concepto de acción racional. Y define la acción racional de la siguiente manera:

“Por acción debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo. La “acción social”, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo”.¹¹⁹

Retomando el ejemplo de la competencia entre los dos que cortan la rama sobre la cual están sentados, tratando cada uno de ser el más eficiente y cortar su rama primero, se trataría con claridad de una acción racional social como la define Max Weber. El sentido estaría en la superación de la eficiencia del otro en su carrera competitiva. Uno refiere su acción a la conducta del otro. Se trata del sentido que una teoría de la acción racional del tipo de Weber puede concebir. Sin embargo, esta acción social en el caso de la competencia por cortar la rama del árbol, no tiene sentido. Cortar la rama de un árbol puede tener sentido como acción social si el actor corta no la rama

¹¹⁸ Wittgenstein reflexiona acerca del suicidio en estos términos, no obstante más tarde abandona por completo esta reflexión: “Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido”. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es por así decirlo el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. Aunque tampoco el suicidio sea, por si mismo, bueno ni malo”. Este comentario está tomado del mimeografiado entregado por Franz Hinkelammert en el Seminario de Investigadores Invitados, Departamento Ecuménico de Invitados, San José, Costa Rica, 1995.

¹¹⁹ Cf. Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 5

sobre la cual está sentado sino otra, para tener leña en su casa. Ahora se trata de una acción con sentido mentado que en su realización puede ser entendida por la racionalidad medio-fin y cuyo fin puede ser entendido por la racionalidad con arreglo a valores: la preocupación por el bienestar de la familia del actor.

Pero si la que éste corta es la rama sobre la que se encuentra sentado, no hay sentido mentado posible. Cualquier construcción del sentido tendría que hacer abstracción del actor. No obstante haciendo abstracción del actor no hay acción posible, la acción puede tener sentido para otros, no para él. Dado que la teoría de la acción se hace a partir de los actores, el actor que corta la rama sobre la que se halla sentado nunca podría dar sentido a su acción. Su sinsentido está implicado de manera objetiva en la acción misma. En cambio, si corta una rama sobre la que no está sentado, su acción tiene un sentido potencial. Sin embargo, este sentido no está determinado de modo objetivo por la propia acción medio fin. Eso depende del sentido mentado. Puede hacerlo para tener leña, construir un mueble, limpiar el terreno, etc. Pero para que tenga un sentido potencial, su efecto –sea intencional o no- no debe ser suicidio. ¿Cuál es el sentido de la vida? Su sentido es vivirla. No existe un sentido externo a la vida misma.

No obstante, si el suicidio es un efecto no intencional de una acción de racionalidad medio-fin, aparecen sentidos contrarios de la acción. El actor que corta la rama sobre la que se halla sentado, puede no saberlo. Su sentido mentado, entonces, puede ser producir leña para su hogar. Pero su propia acción contiene objetivamente un sinsentido del cual no tiene conciencia, y que se deriva del hecho de que está cometiendo de modo no intencional un suicidio. Interpreta su acción como una acción medio fin racional con sentido mentado. Objetivamente, sin embargo, su acción no tiene ningún sentido racional potencial.

Pero este sinsentido sólo puede descubrir si va más allá de la interpretación de su acción en el marco de la racionalidad medio-fin. Tiene que involucrarse a si mismo. Si lo hace el sinsentido objetivo de su acción subvierte al sentido mentado, y finalmente lo destruye. Ahora es libre para renunciar a la acción o para cometer de manera consciente un suicidio intencional. La no-intencionalidad del sinsentido de la acción se disuelve y el deja de cortar la rama sobre la cual se encuentra sentado, o la corta con la intención asumida del suicidio. No obstante, en los dos casos la acción de cortar la rama pierde sentido racional.

Teniendo como punto de referencia la misma teoría de la acción racional que se inscribe dentro del marco exclusivo de acción medio- fin, es imposible descubrir este sin sentido. Como no involucra al actor en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial de los fines realizados sobre la vida del actor. Pero esto no es un simple olvido, sino que constituye algo intrínseco a su marco categorial de pensamiento que hace invisible estos efectos. Como se constata en la realidad inmediata la acción orientada por la eficiencia de la relación medio-fin y la competencia como medio por el cual esta eficiencia es maximizada aparecen ahora como categorías últimas del pensamiento. Por tanto, en nombre de la ciencia se excluye del análisis de la relación entre los fines realizados y de la vida del actor.

Bajo estos parámetros de análisis, la razón es comprensible solamente si partimos de la teoría de la racionalidad ya analizada. Esta se orienta por la racionalidad medio fin. Aquí se identifica los juicios medio fin con los juicios de hecho. Niega la posibilidad de juicios de hecho que no sean medio fin. Pero cuando efectuamos juicios que relacionan fines con la vida del actor, en efecto no se tratan de juicios medio-fin. La vida del actor no es un fin cuya realización se puede asegurar por un cálculo de medios. Esta teoría de la acción racional presupone fines parciales. Sólo puede hablar

de un fin cuando varios fines compiten. Sobre la competencia de varios fines entre sí dice que la ciencia no puede efectuar ninguna decisión, sino que tiene que tratar todos los juicios referentes a la decisión a favor de un fin como juicios de gusto.

La vida del actor no puede ser un fin, dado que no puede ser tratado como un fin en competencia con otros. Quien elige la muerte, elige la disolución de todos los fines posibles. La vida es la posibilidad de tener fines, sin embargo no es un fin. Luego si miramos al actor como un ser vivo que se enfrenta a sus relaciones medio fin, lo miramos como sujeto. Sólo se transforma en actor cuando ha decidido sobre el fin y calcula los medios, incluyendo en éstos su propia actividad, en función de ese fin. El actor, antes de ser actor, es sujeto humano.

En ese contexto, si el actor que descubre que está cortando la rama sobre la que está sentado se decide por su vida, actúa como sujeto y se sale de la relación medio fin. Eso no lo hace según un cálculo medio fin, por cuanto este cálculo no es posible. El se impone como sujeto a la misma relación medio fin. Se trata de una racionalidad, aunque no es una racionalidad medio fin. La racionalidad medio fin es lineal, en tanto que esta otra forma de racionalidad es circular. Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio fin es racional, si su consecuencia elimina al sujeto que sostiene dicha acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. El se refiere a la posibilidad de la vida humana¹²⁰.

Para poder enfocar esta racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo percibimos entonces como sujeto. Como sujeto no es un fin, sino condición de posibilidad de los fines. Por tanto, al menos debe

¹²⁰ Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, p. 2 84.

excluir aquellos fines cuya realización atenta contra su posibilidad de existir como sujeto. Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles. Si no se asegura esta compatibilidad el sujeto destruye su propia posibilidad de existir, es decir, corta la rama sobre la cual está sentado.

Si el ser humano es visto como sujeto que frente a sus fines se transforma en actor de la acción medio-fin, el sujeto es la totalidad de sus fines potenciales y posibles. Por esta razón antecede como sujeto a cada fin específico. El sujeto especifica los fines dentro del circuito natural de la vida humana. Por eso tiene necesidades, sin que la realización de ningún fin específico sea necesaria. La inserción de este circuito natural es la condición de posibilidad del sujeto. Como el sujeto antecede a sus fines, el circuito natural de la vida humana antecede al sujeto. No obstante lo antecede como condición de posibilidad, no por la determinación de los fines. El sujeto determina sus fines, pero sujeto al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida como sujeto.

Expresada en términos teóricos, la necesidad es la urgencia humana de vivir en un circuito natural de la vida. Fuera de este circuito no hay vida posible, y el propio sujeto humano se hunde. No obstante ningún bien específico es de por sí necesario. El sujeto especifica su necesidad en términos de fines específicos en el marco de la condición de posibilidad de su vida como ser natural. El simple cálculo medio fin no le asegura esta inserción. Puede subvertirla e invertirla. De esta manera, la racionalidad reproductiva aparece como criterio fundante de la racionalidad medio fin.

Luego, la necesidad atraviesa toda actividad de la racionalidad medio-fin. Si ella no es tratada como el criterio fundante, aparece entonces la **irracionalidad de lo racionalizado**¹²¹ que amenaza a la misma vida humana.

1.9. La totalización del circuito medio fin

Mientras más se desarrolla la actividad correspondiente a la racionalidad medio-fin, más difícil es efectuar este discernimiento necesario de las racionalidades. Este es el contexto de nuestra reflexión. Mostrar otras formas de racionalidad que rebasen la racionalidad medio-fin. Formas éstas que han sido ocultadas, cooptadas y/o negadas. De hecho la racionalidad medio-fin muy raras veces es tan transparente como el ejemplo del actor que corta la rama sobre la que se halle sentado lo podría insinuar. Con la complejidad creciente de la sociedad moderna, las relaciones mercantiles promovieron un circuito medio-fin que hoy cubre el planeta entero. En este circuito resulta que, con pocas excepciones, cada fin de uno es medio de otro. Los fines y los medios se entrelazan.

Se trata de una circularidad que, paradójicamente, podríamos llamar circularidad lineal. El cálculo lineal medio-fin de cada actor productor se integra en una circularidad medio-fin, en la cual cada medio es también fin y cada fin es también medio. Esta circularidad es más evidente en las concepciones del mercado que presenta la teoría económica neoclásica. No interrumpe el cálculo lineal de cada actor, sin embargo vincula las relaciones medio-fin de manera circular constituyendo un mercado que hoy tiende a ser mundial.

La constitución del mercado como círculo medio-fin ocurre tanto en la realidad como en el pensamiento. En los dos casos se da un proceso de abstracción determinado,

¹²¹ Cf. Idem, p.286.

que se efectúa tanto en la realidad como en el pensamiento. Para poder constituir el mercado por la circularidad medio-fin, tiene que darse un cálculo de rentabilidad que excluye cualquier referencia a la racionalidad reproductiva. Eso lo logra el cálculo empresarial basado en la doble contabilidad. Por ejemplo, en cuanto a los salarios, éstos no tienen su referencia en las necesidades del trabajador sino en el precio de escasez de la fuerza de trabajo en el mercado. En cuanto a la necesidad de vivir por su trabajo, se calcula el trabajo como medio de producción. Si el mercado no ejerce la demanda correspondiente, el desempleo y la exclusión consiguiente no entran en el cálculo. En cuanto a la naturaleza, la empresa calcula sus costos de extracción de bienes naturales, sólo que en su cálculo no entran las necesidades de reproducción de la propia naturaleza como costo. El cálculo medio-fin se totaliza como razón instrumental.

En este sentido, el mismo cálculo empresarial hace abstracción de la racionalidad reproductiva en todos sus ámbitos. Se trata de un proceso real de abstracción. Esta misma abstracción ocurre en el pensamiento, cuando la teoría económica y en general las ciencias sociales asumen la función de legitimación de esta constitución del mercado por el circuito medio fin. Estas ciencias hacen ahora de la abstracción de la racionalidad reproductiva un problema de científicidad.

El resultado es la desorientación, tanto del mercado como del pensamiento acerca del mercado con referencia a la racionalidad reproductiva. Frente al criterio del mercado todas las acciones medio-fin son igualmente racionales, aunque en términos de la racionalidad reproductiva sean destructoras. En consecuencia, las actividades destructoras son promovidas por el mercado de la misma manera que las actividades compatibles. Cortar la rama del árbol sobre la que el actor se halla sentado, es tan racional como cortar cualquier otra. El resultado es una tendencia inevitable del mercado hacia la destrucción en términos de la racionalidad reproductiva. Es una

tendencia tanto a la destrucción de los seres humanos como de la naturaleza, que es condición necesaria para la propia vida humana. Esta tendencia destructiva es la **Irracionalidad de lo racionalizado**.

La tendencia hacia la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza, sin embargo, no es necesariamente la finalidad de nadie. Ella resulta de la propia racionalidad medio-fin y su totalización. El mercado, como sistema coordinador de la División Social del Trabajo la hace surgir. Puede ser asumida de forma intencional pero en su origen surge de forma no intencional como efecto indirecto de la racionalidad medio fin y su totalización.

A criterio de Hinkelammert¹²² se requiere de una ciencia empírica que se preocupe de las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva. Esta ciencia es la teoría crítica de las actuales condiciones de la vida. No todo lo que critica algo es ciencia crítica. Aquí se trata de la ciencia que confronta de modo crítico la racionalidad medio-fin con su fundamento, que es el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Esto incluye necesariamente la vida de la naturaleza, dado que el ser humano es un ser natural.

En términos metodológicos la condición de posibilidad de esta ciencia empírica es la existencia de juicios de hecho, que no sean juicios medio-fin. Vista así las cosas, una ciencia crítica se constituye a partir de esta afirmación. Se trata de los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es el criterio de vida o muerte, y no el de falsación /verificación. Pero me parece que la afirmación de Hinkelammert se queda atrapado en la misma lógica en la medida que no da cuenta de otras formas de racionalidad que no es la “científica”. Pues la afirmación de la vida se ha realizado y se sigue realizando

¹²² Cf. Idem, p. 292.

desde otras prácticas y concepciones de mundo que no necesariamente están atravesadas por el horizonte categorial de las ciencias construidas a raíz de la modernidad. Sobre este punto reflexionaremos en los posteriores capítulos de nuestro trabajo.

1.10. El aprendizaje frente al criterio de la vida y la muerte.

Desde la perspectiva de la racionalidad medio- fin, el aprendizaje puede ser descrito por ensayo y error. Pasa por la repetición del experimento en condiciones variantes hasta cuando haya resultado. Si se quiere ir a la luna, se buscan los medios. Si un medio no resulta, se busca otro. Hay valores éticos implicados en este tipo de aprendizaje. Ahora bien se trata de valores formales: disciplina, performabilidad, éxito, competencia. Como se trata de la totalización del circuito medio-fin, son valores de humildad en el sentido de sometimiento a las exigencias de este circuito, mientras que la afirmación de la vida frente a las exigencias de este circuito mortal es considerada como orgullo¹²³.

El aprendizaje desde el punto de vista de la racionalidad reproductiva, es completamente diferente, está enfrentado a la muerte, para evitarla. No está enfrentado a un fin, sino enfrentado a evitar el derrumbe de todos los fines con la muerte. El casi accidente acompaña toda nuestra vida. De la afirmación de la vida se sigue el esfuerzo de evitar el casi accidente no de repetirlo de otras formas. El aprendizaje es negativo: no hay que volver a caer en eso. La afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: el de conservarse como sujeto que puede tener fines. La acción correspondiente es una acción para evitar amenazas a esta vida, que es proyecto. El casi accidente enseña posibilidades de evitar el accidente. El accidente en cambio, no implica ningún aprendizaje, sino que es el final de todo aprendizaje posible. Por eso no se trata de evitar el error en relación a hipótesis, sino la muerte en relación al proyecto de la vida. Se

¹²³ Cf. Hinkelammert Franz, *Critica de la Razón Utópica*, San José, Editorial DEI, 1984.

trata de conservar la vida del actor, y no de realizar algún fin positivo mediante una gama de alternativas de la acción por probar. Este aprendizaje en la lógica de la racionalidad reproductiva se refiere a un futuro desconocido con la posibilidad del fracaso. De ahí que los valores implícitos en este aprendizaje son diferentes: solidaridad, respeto de la vida propia y la de los otros; incluyendo a la propia naturaleza, de cuidado y sabiduría. Se relativiza los valores de la racionalidad medio-fin y la transforma en racionalidad secundaria. Su relativización es cuestión de vida o muerte. Esto debe quedar claro. No se trata de un ejercicio intelectual o de una mera elucubración intelectual. No se trata de volvernos profetas del desastre o de la desesperanza. Cuando escribimos estas líneas lo hacemos con profunda humildad y reconociendo la gravedad del problema y las implicaciones que conlleva el hecho de que el ser humano ha pretendido convertirse en dios.

Este aprendizaje que enfrenta la vida y la muerte acompaña toda la acción medio-fin. Constantemente existe el peligro de accidentes, que se evita aprendiendo de los casi-accidentes. Pero también existe el constante peligro de hacer fuera del circuito natural de la vida humana al fracasar la satisfacción de las necesidades corporales. Hay que mantenerse dentro de este circuito para poder volver a realizar fines a partir de él.

No obstante esta racionalidad reproductiva es un problema tan “empírico” como lo es la racionalidad medio-fin. La ciencia empírica tiene que enfrentarla si pretende en realidad ser empírica. Pero, obviamente, eso implica el final de la separación clásica entre ciencia y filosofía, mito y teología, etc. Es el final de la separación que de forma más nítida se hace en la tradición del pensamiento alemán, entre ciencias empíricas y ciencias del espíritu. Urge rehacer el camino de vuelta, rumbo a la casa materna común y hermanándonos con todos los seres. Tenemos que dejar el exilio, cultivar nostalgias, como en la parábola del hijo Pródigo, reavivar sueños antiguos de comunión, de paz sin

amenaza, de benevolencia generalizada, sueños escondidos en el corazón de todos los humanos y testimoniados en sus mitos, ritos e historias.

Principalmente necesitamos la paz, que es la plenitud resultante de las relaciones adecuadas con todas las cosas, con todas las formas de vida, con todas las culturas, con nosotros mismos y con Dios.

Para ello el ser humano tiene que reencontrarse con la naturaleza y con el universo. Ese reencantamiento no irrumpe por sí mismo, sino que emerge a partir de una nueva experiencia espiritual y un nuevo sentido de ser.

Esa nueva experiencia y ese nuevo sentido tampoco brotan espontáneamente, sino que surgen a partir de la activación consciente e intencionada del principio de lo femenino, de la dimensión del ánima presente en los hombres y en las mujeres¹²⁴. Lo femenino nos enseña a cuidar todo con celo entrañable. El cuidado constituye la esencia del ánima y la precondition necesaria para que continúe la vida.

De lo femenino y del cuidado surge un **nuevo paradigma ético que coloca la vida en el centro: Vida compartida con otros, vida abierta hacia arriba, abierta a las virtualidades que se esconden dentro de ella y que quieren ver la luz y hacer historia**¹²⁵.

1.11. La Racionalidad de la locura y la locura de la racionalidad.

La visión del Sujeto que se afirma sólo, resulta ser una trampa. En su análisis de los pánicos que se suscitan en la bolsa, Kindleberger demuestra cómo se abre esta trampa. La bolsa es el lugar más visible de la problemática del circuito medio-fin, que

¹²⁴ Cf. Boff, Leonardo, *Ética y moral. En Busca de los Fundamentos*, Barcelona, Editorial Sal Terrae, 2004, p.18

¹²⁵ Cf: Idem, p.18; subrayado nuestro

constituye el orden del mercado visto y tratado como automatismo. Cuando el orden del mercado produce una crisis, se hace más visible su desorden intrínseco y las fuerzas compulsivas de los hechos que produce. Frente a la crisis, cada uno de los participantes del mercado es arrasado por un torbellino del que no sabe como escapar. Lo irracional de lo racionalizado triunfa de modo visible. El comportamiento resultante; Kindleberger lo resume así: “Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también”¹²⁶.

La totalización del mercado lleva a la renuncia de cualquier comportamiento racional. Lo racional es la locura. Todos los criterios se confunden. No obstante hay salida. Esta irracionalidad, en la cual la racionalidad de la locura hace imposible la salida, es resumida de la siguiente manera por Kindleberger: “Cada participante en el mercado, al tratarse de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen”¹²⁷. Todos se quieren salvar, pero al tratar cada uno de salvarse, por su cuenta, se impiden mutuamente la posibilidad de salvarse. Y no se trata solamente de la situación de la bolsa. Es la situación del automatismo del mercado siempre que es totalizado.

Al quererse salvar no es suficiente, si bien es condición necesaria. A partir de esta situación, toda relación humana tiene que ser reenfocada. No hay salida, excepto por un reconocimiento mutuo entre sujetos que, a partir de este reconocimiento, someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, es necesaria una solidaridad que sólo es posible si éste la sustenta.

Sin embargo, no se trata de la necesidad de un reconocimiento mutuo de los participantes en el mercado, sino entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales y necesitados. Mientras eso no ocurra la racionalidad de la locura llevará

¹²⁶Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, p. 303.

¹²⁷Idem, p. 303

a la humanidad a nuevas crisis, hasta que sean de tal magnitud que ya no haya posible solución.

Después de haber conquistado toda la Tierra, a costa del grave estrés de la biosfera, es urgente y urgentísimo que cuidemos de lo que ha quedado y regeneremos lo vulnerado. Esta vez, o cuidamos o morimos. Por eso es tan urgente que pasemos del paradigma conquista al paradigma cuidado¹²⁸.

El cuidado es la condición previa que permite la eclosión de la inteligencia y el afecto; es el orientador anticipado de todo comportamiento para que sea libre y responsable y, en definitiva, típicamente humano. El cuidado es el gesto amoroso con la realidad, el gesto que protege y da serenidad y paz. Sin cuidado, nada de lo que está vivo sobrevive. El cuidado es la fuerza principal que se opone a la ley de la entropía, el desgaste natural de todas las cosas, pues todo lo que cuidamos dura mucho más.

La primera guerra mundial destruyó las certezas metafísicas y produjo un profundo desamparo metafísico. Y en aquella situación escribió Martín Heidegger *Ser y Tiempo* cuyos párrafos centrales (39-44) están dedicados al cuidado como ontología del ser humano. En 1972 el Club de Roma hizo sonar la alarma ecológica sobre la gravedad del estado de salud de la Tierra. En 2001 se concluye la redacción de la Carta de la Tierra, texto de la nueva conciencia ecológica y ética de la humanidad. Los documentos redactados se estructuran en torno al cuidado como la actitud más adecuada y necesaria para con la naturaleza. Seres que practicaron el cuidado fueron Francisco de Asís, Ghandi, Madre Teresa de Calcuta y la Hermana Dulce. Son arquetipos que inspiran el camino de la curación y la salvación de la vida y de la Tierra. Aquí se funda el Ethos que ama y cuida.

¹²⁸ Cf. Boff, Leonardo, *Ética y moral. En Busca de los Fundamentos*, Editorial Sal Terrae, 2004, p.21

1.12. El reconocimiento entre sujetos como sujetos naturales y necesitados como fundamento de la objetividad de la realidad.

Este reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados trasciende la relación mercantil para juzgarla. Trasciende asimismo al lenguaje. Este trascender ocurre desde el interior tanto de las relaciones mercantiles como del lenguaje. Pero se enfrenta a ellas para darles su contenido real. Este contenido, que enjuicia a los esquemas formales del mercado y del lenguaje, es a la vez subjetivo. Es el hecho de que el sujeto se halla enfrentado a la encrucijada de la vida y la muerte, la que constituye esta realidad que se enfrenta al lenguaje y al mercado. No obstante se trata de una subjetividad de validez objetiva, forzosa. El actor, por fuerza, tiene que entenderse como sujeto para poder vivir. Por eso, los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son a la vez juicios constituyentes de la realidad objetiva. Para ellos la realidad no es externa. Según el resultado de la acción guiada por estos juicios, la realidad existe o no. La realidad objetiva no es algo dado de manera independiente a la vida del ser humano¹²⁹. Es la vida de éste, al lograr esquivar la muerte, la que mantiene la realidad como realidad objetiva. Por tal razón en el suicidio se disuelve la realidad, y en el suicidio colectivo de la humanidad la realidad se disuelve de modo definitivo. No existe un mundo objetivo sin seres humano. Inclusive la propia objetividad del mundo se desvanece. Las objetividades de la realidad no antecede a la vida humana sino que es tanto su producto como su presupuesto.

Los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin no revelan ese carácter de la realidad. Luego, una imaginación del mundo a partir de estos juicios no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad

¹²⁹ Cf. Maturana, Humberto, *La realidad : ¿objetiva o construida. II. Fundamentos biológicos del conocimiento*. Barcelona, Editorial Antrophos, 1996, pp. 105-177. Aquí se desarrolla la diferenciación entre los dos tipos de objetividad. La objetividad en general y la objetividad entre paréntesis.

subjetivamente es inevitable que vacile entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso. Los **juicios de hecho**, en cambio, cuyo criterio de verdad es **la vida y muerte**, son constituyentes de la objetividad de la realidad en el mismo acto en el cuál juzgan sobre ella. En consecuencia la objetividad es subjetiva, pero el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por tanto, contradice a los hechos, a la vez que hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad. Donde no hay necesidades, tampoco hay un mundo objetivo. La objetividad de la realidad existe únicamente desde el punto de vista del sujeto natural y necesitado¹³⁰.

Dentro de esta línea argumentativa la falla de la filosofía hermenéutica alemana no reside en la preeminencia del significado sobre la referencia. Reside en su incapacidad de visualizar al sujeto, cuyo criterio de verdad es vida y muerte. Lo sustituye por la tradición (Gadamer) o por el “mundo de la vida” (Habermas)¹³¹.

El sujeto tiene un horizonte objetivo que es la vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo. Este horizonte le permite estar libre frente a los condicionantes de la tradición y el “mundo de la vida”.

Sin esta libertad, que trasciende todas las tradiciones y los “mundos de la vida”, no habría siquiera tradiciones. Hay tradiciones porque podemos trascender. Lo que no podemos trascender, no constituye una tradición. Por ejemplo, el latido del corazón se repite por todas las generaciones. Pero al no poder trascenderlo, no constituye una tradición. Por otra parte, lo que hacemos hoy será la tradición de nuestros hijos en el

¹³⁰ Cf. Hinkelammert, Franz, *Determinismo, Caos y Sujeto. El Mapa del Emperador*, San José, Editorial DEI, 1996, p. 42

¹³¹ Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, p. 306.

futuro. Si fuéramos determinados por nuestra tradición, no podríamos crear lo que sería tradición en el futuro.

La postulación dogmática de la objetividad de la realidad no escapa a esta paradoja. Si la realidad fuera objetiva y no dependiera del criterio de verdad de vida y muerte, no podríamos explicar el hecho de que la especie sobreviva todavía¹³².

El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados, no es apenas el reconocimiento de la “vida”. Un reconocimiento de la vida, presupone ya la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre sujetos¹³³. Este implica la vida natural, así como la vida humana como ser natural. También la realidad objetiva de la naturaleza se constituye por el reconocimiento entre sujetos. Que no es el reconocimiento de la “especie humana” como objeto de la sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos.

Siguiendo esta perspectiva de análisis, queremos en el siguiente apartado reflexionar sobre la estructuración del proceso de trabajo en la Globalización Neoliberal. Es decir, como se da la División Social del trabajo a nivel mundial y como ello se constituye en una concreción histórica de la racionalidad instrumental colonizada que apuntala y posibilita el funcionamiento del capitalismo global. Aquí podremos evidenciar cómo los

¹³² Sobre este aspecto ampliaremos en el segundo capítulo de nuestro trabajo, cuando desarrollemos el “principio” material de la ética.

¹³³ Por ello cuando abordemos el Problema de la Interculturalidad como proyecto político-ético-epistémico, en la tercera parte del trabajo, mostraremos que el problema del pluralismo es la cuestión de lo otro. Antes que nada es la cuestión de lo otro. Esto va más allá de una simple conciencia de las diferencias necesarias para el reconocimiento de cualquier pluralidad. Es la conciencia de que hay, o puede haber otras entidades además de aquellas que tomamos en cuenta; la conciencia de que el logos es más que simple razón, el ser humano, más que logos y el ser más que el ser humano, en último término, es la conciencia de que yo (mi razón, mi conciencia, mi ser) no agota lo real, no soy yo su centro, de ser algo, tan solo unos de sus polos. El solipsismo es asfixia. O usando la metáfora de los Upanishads, las ventanas de los sentidos, incluyendo los sentidos espirituales, no sólo me permiten atisbar en el mundo del otro, sino que permiten que el mundo penetre en nosotros también. No estoy solo. La soledad que me permite ser yo mismo, no debe confundirse con el aislamiento que me sofoca. El pluralismo comienza en el reconocimiento de lo otro, lo cual implica mi identidad. Yo soy un ser en relación.

procesos coloniales se expresan de manera cruda y radical, pues los trabajos de mayor precarización se trasladan a las “periferias” con el fin de abaratar los costos de producción e incrementar las tasas de ganancia.

1.13. Organización del proceso productivo como expresión de la racionalidad instrumental totalizada.

La fascinación por la eficacia taumátúrgica de la tecnología viene de la antigua tradición alquímica que pretendía liberar las fuerzas turbulentas de la naturaleza. Expresión de la transformación de la naturaleza en cultura, la moderna tecnología ha instalado esas fuerzas perturbadoras en su propio interior. Las técnicas contemporáneas generan la vida y causan la muerte. No hacemos referencia solamente a las diferencias como la existente entre los usos de la medicina nuclear en enfermedades como la de alzheimer, las cardíacas, el cáncer y el horror de Hiroshima y Magasaki, sino a su funcionamiento real que en un sólo proceso origina lo uno y lo otro: crecimiento, trastornos sociales y daños ecológicos.

En los ritos mágicos, dice Marcel Mauss, “el espíritu, ya sea dios o diablo, no obedece siempre fatalmente las órdenes del mago, el cual acaba por rogarle”¹³⁴. En la dinámica de la Razón instrumental, la frontera que separa el bien y el mal es lo de los efectos sociales. Las innovaciones tecnológicas marcarían el avance de la humanidad y en ciertos efectos inmediatos a veces grandes males.

Esto se articula a la diferencia que hace referencia a la función del hombre y de la razón. En el ámbito de la razón instrumental, la razón domina la vida económica y las técnicas no son más que instrumentos manipuladores. Es en la sociedad que, en cambio, las fuerzas productivas devienen en potros salvajes, indomables.

¹³⁴ Cf. Moreano, Alejandro, *El Apocalipsis perpetuo*, Quito, Editorial Planeta, 2002, p. 277.

La doble separación -propia del iluminismo, el marxismo positivista y el conjunto de la ideología del progreso ayuda a comprender la seducción que despierta la tecnología en muchos intelectuales, independiente de sus terribles efectos sociales.

Muchos analistas, entre ellos pos-marxistas, han señalado a la revolución informacional como la causa del triunfo del capitalismo al que elogian por su capacidad en haberla generado y asumido. Pero a la vez reconocen sus efectos sociales: derrumbe del Africa Subhariana y de los antiguos países socialistas, instauración de una economía del crimen en la antigua URSS, acentuación de la pobreza crítica y el desempleo. Atrapados en la concepción del implacable determinismo del desarrollo tecnológico esos análisis elogian la gran capacidad de la tecnología y se lamentan, tal que si se tratará de un implacable sesgo fatalista de toda obra humana, de la inexorable destrucción que la acompaña.

Moreano siguiendo las reflexiones de Castells¹³⁵, Petras¹³⁶ y Samir Amin¹³⁷ y Negri y Hardt muestra que los procesos de informatización en el período 1988-1996 ha significado para el caso Norteamericano una tasa de crecimiento extremadamente inferior a la del lapso 1950-64. Sin embargo de esto, las nuevas tecnologías han modificado radicalmente la dinámica global, gracias a lo cual el capital ha podido derrotar a la clase obrera y propiciar el uso restringido de las nuevas tecnologías en aras de bajar el costo de la fuerza de trabajo y aumentar la tasa de beneficios.

La microelectrónica y la informática no sólo son ramas específicas sino que son el eje de la renovación general de la industria y de los servicios. La automatización y la

¹³⁵Cf. Castells Manuel, *Teorías de la Información*, Madrid, Editorial Alianza 2002, TI, p. 97-99

¹³⁶Cf. Petras Jaime, “*La revolución informática, la globalización y otras fábulas imperiales*”. *Globalización, imperialismo y clase social*. Saxe Fernández, Jhon, Jaime Petras Buenos Aires-México, Editorial Lumen, 2005, pp. 333-342

¹³⁷ Cf. Samir Amin, *Los Desafíos de la Mundialización*, México, Editorial Siglo XXI, 2000, p. 77.

especialización flexible ha generado una modificación profunda cuyo mayor indicador es el resquebrajamiento del taylorismo y del fordismo.

Tal renovación abre las puertas a una gran descentralización de la creación de bienes y servicios, el eventual despliegue de la capacidad innovadora de los pequeños negocios y de los colectivos de base ética y social. Pero el dominio de las multinacionales y del capital financiero vuelve irrisorias esas posibilidades. Como afirma Moreano, “el efecto real de la renovación industrial fue debilitar el papel del trabajo humano y favorecer así la capacidad del gran capital para desbaratar a los sindicatos e imponer una suerte de terror blanco sobre los obreros”. En otras palabras, las crisis pueden empujar hacia adelante una transformación que restablezca una elevada tasa general de ganancia, respondiendo efectivamente en el mismo terreno definido por el ataque obrero. La devaluación general del capital y sus esfuerzos por destruir la organización obrera sirven para transformar la sustancia de la crisis- el desequilibrio entre la circulación y la sobreproducción en un aparato reorganizado de comando que rearticule la relación entre desarrollo y explotación¹³⁸

“La eficacia de las tecnología de la información debe verse, en consecuencia, tanto en la reorganización de la gestión del capital cuanto en el empleo de los mecanismos para contrarrestar la caída tendencial de la tasa de ganancia”¹³⁹.

Para ello se señala cuatro vías:

- Baja de costos, en especial de la fuerza de trabajo
- Aumento del rendimiento del trabajo
- Ampliación de los mercados; y,

¹³⁸ Cf. Negri y Hardt, “*Imperio*”, De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, Traducción Eduardo Sadier, p. 203.

¹³⁹ Cf. Moreano, Alejandro, *El Apocalipsis Perpetuo*, Quito, Editorial Planeta, 2002, p.280

- Aceleración de la rotación del capital

En esa línea Castells da la mayor importancia a la vía de la ampliación de los mercados¹⁴⁰. Pero esa vía no tiene que ver con el dinamismo de generación de riqueza sino con la reorganización de las relaciones internacionales a favor de determinados procesos y en detrimento de otros. La ampliación de los mercados, por ejemplo, fue un acicate para las grandes corporaciones no para la economía en su conjunto¹⁴¹. El dominio adecuado para la aplicación del comando capitalista ya no está delimitado por las fronteras nacionales o por los límites internacionales tradicionales. El tercer mundo no desaparece realmente en el proceso de unificación del mercado mundial, sino que entra en el primero, se instala en su corazón como ghetto, villa, favela, siempre producido y reproducido nuevamente. A su vez el primer mundo, se transfiere al tercero bajo la forma de bolsas y bancos, corporaciones transnacionales y rascacielos de dinero y comando. Como resultado, la totalidad del mercado mundial tiende a ser el único dominio coherente para la aplicación efectiva de la administración y comando capitalistas¹⁴².

La baja de costos, fundamentalmente de la fuerza de trabajo, fue el mecanismo que jugó un papel muy importante en la dinámica básica¹⁴³. Este proceso sólo pudo consolidarse en función de la derrota masiva del movimiento obrero. La disolución del bloque socialista de la URSS y de Europa del Este, las derrotas de los nacionalismos tercer mundistas ayudó para que se consolide esta derrota. La ventaja de occidente frente a la URSS provino de las posibilidades perversas de la propiedad y gestión

¹⁴⁰ Cf. Castells, Manuel, *Tecnologías de la Información*, Madrid, Editorial Alianza, Tomo I, p. 108.

¹⁴¹ Cf. Sánchez, Hilda, *Flujos internacionales de capital y empresas multinacionales. Una perspectiva Sindical*, OIT, 2001.

¹⁴² Cf. Negri y Hardt, "*Imperio*", De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, Traducción Eduardo Sadier, pp. 194-195.

¹⁴³ Cf. Castells, Manuel, *Tecnologías de la Información*, Madrid, Editorial Alianza, Tomo I, p. 99-104.

privadas -despedir obreros, cerrar empresas, establecer métodos draconianos de trabajo, bajar los salarios, debilitar los sindicatos que posibilitó el triunfo del UNO. La revolución informacional ayudo en esa tarea¹⁴⁴.

Otro de los mecanismos fundamentales de la reestructuración fue la metamorfosis de gran parte del trabajo improductivo en productivo¹⁴⁵. La flexibilidad introducida por la informática y las nuevas comunicaciones ha posibilitado una transformación de orden jurídico y de gestión que ha convertido a grandes masas de trabajo improductivo en unidades empresariales que generan plusvalía y cuya función en el conjunto del sistema es acelerar el tiempo de rotación del capital y ahorrar tiempo improductivo. La privatización total o parcial de los llamados servicios públicos contribuyo en esa perspectiva.

Las transformaciones tecnológicas y la cultura posmoderna del capitalismo tardío han convertido a la figura de las redes y de los flujos en la estructura mítica de la vida social, trama que responde a la hegemonía del espacio y de la simultaneidad del tiempo en los imaginarios cosmopolitas. La idea de los flujos instaura en su apariencia la idea de la igualdad. En la organización del proceso de trabajo esto se ha vuelto en la “verdad indiscutible”. Hoy se supone que ya no existe jerarquías ni clases. Todos son partes del mismo proceso: el mercado. Todos trabajan juntos por el mismo ideal, ser parte del gran mercado del capital. Sin embargo, la jerarquía está en los nodos. Esto ha llevado a debilitar terriblemente la lucha del “Movimiento Obrero”. En el caso ecuatoriano la situación es dramática. La mayoría de los trabajadores terminaron creyendo que ellos y los dueños del capital eran uno; y que en la medida que se “ponían

¹⁴⁴ Cf. Moreano, Alejandro, *El Apocalipsis Perpetuo*, Quito, Editorial Planeta, 2002, p.282

¹⁴⁵ Cf. Moreano, Alejandro, *Op.cit*, p.283. Afirma, que en el capitalismo, la diferencia entre las dos categorías de trabajo no se localiza en el nivel de generación de riqueza sino en el de generación de plusvalía.

la camiseta” de la empresa las clases habían desaparecido. Pero la realidad fue más cruda que aquella fantasía. Pues tuvieron que enfrentar despidos masivos por cierres de empresas que decidieron migrar a lugares que les ofrecían “mejores condiciones” de competitividad (léase de acumulación) ahí recién se dieron cuenta que sus intereses eran distintos y contradictorios con los dueños del capital. La informatización de la producción y la creciente importancia de la producción inmaterial han tendido a liberar al capital de los límites del territorio y la negociación. El capital puede retirarse de una negociación con una población local trasladando su lugar a otro punto de la red global o simplemente utilizando su potencial de movilidad como un arma de negociación¹⁴⁶.

Durante los años noventa los flujos de Inversión Extranjera Directa (IED) a nivel mundial experimentaron un crecimiento notable al pasar de un promedio anual de 142.000 millones de dólares entre 1985 y 1990, a casi un billón de dólares a finales del 2000. Este proceso a derivado en una mayor presencia de las Empresas Multi Nacionales (EMN) tanto en las economías industrializadas como en las economías emergentes. El comercio intra firmas de las EMN representa un tercio del comercio mundial y sus exportaciones a otros destinatarios no relacionados equivalen a otro 33%, dejando la tercera parte restante a los intercambios entre empresas nacionales.

La IED siempre ha estado concentradas en los países más desarrollados, representando a fines de los años noventa el 75% de la IED mundial¹⁴⁷. Todo esto nos muestra no sólo el factor dinámico de la economía mundial sino el fundamento de la unificación imperial del capital, factores que han supuesto en conjunto modificaciones

¹⁴⁶ Cf. Negri y Hardt, “*Imperio*”, De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, Traducción Eduardo Sadier, p. 222.

¹⁴⁷ Cf. Sánchez, Hilda, *Flujos Internacionales de capital y empresas multinacionales*, OIT, 2001, p. 15-16.

substanciales en todos los terrenos y como venimos mostrando fundamentalmente en la organización del proceso productivo.

En la fase clásica los monopolios suponían inmensas estructuras corporativas verticales que controlaban todas las fases del proceso, en particular la extracción de materias primas y recursos naturales estratégicos de los países pobres. Hechos que fueron evidenciados en la teoría clásica del imperialismo. La reorientación del grueso de las inversiones hacia los países ricos y la configuración de una nueva corporación transnacional modificaron substancialmente el panorama. Sin que la propiedad de las grandes corporaciones sea efectivamente multinacional -la matriz sigue residiendo en un país determinado y cada gobierno protege a las suyas¹⁴⁸ - su funcionamiento real tiende a serlo. No operan como las viejas corporaciones, para desangrar a los países receptores como gigantescos enclaves o embudos -estructura vertical por rama- a partir del control de recursos estratégicos, sino que se localizan en la industria y en los servicios, se mancomunan al conjunto de la economía del país destinatario, funcionan como cualquier otra empresa articulada a las redes mercantiles y financieras y destinan buena parte de su producción al mercado interno.

Es así como la posición dominante ha pasado de la producción primaria a la secundaria y de ella a la terciaria. La modernización económica involucra el pasaje del primer paradigma al segundo, del predominio de la agricultura al de la industria. Modernización significa industrialización. Podemos denominar al pasaje desde el segundo al tercer paradigma, desde la dominación de la industria a la de los servicios y

¹⁴⁸Cf. Borón, Atilio, *El Nuevo Orden Imperial y como desmontarlo*, p.31-62; en José Seanone - Emilio Taddei Compiladores, *Resistencias Mundiales (De Seattle a Porto Alegre)*, CLACSO, Buenos Aires, Marzo 2001. No me interesa aquí entrar en la discusión que Plantea Borón con Negri frente a la situación de los Estados nación. Esto Puede ser motivo de otro debate. Para una discusión de este tipo conviene también revisar, Borón Atilio, *Imperio Imperialismo. Una Lectura Crítica de Michel Hardt y Antonio Negri*, Editorial CLACSO, Buenos Aires, 2002, pp. 83-105. Aunque, sin profundizar y a riesgo de ser simplista considero que la critica desarrollada por Borón es demasiado “panfletaria”.

la información, un proceso de posmodernización económica, o mejor aún, de informatización¹⁴⁹.

La norma básica del capitalismo es que las nuevas ramas han surgido siempre bajo las formas más avanzadas de la época. Si las de la segunda revolución tecnológica - industria química, petróleo, electricidad, ferrocarril, surgieron bajo la contextura de la gran corporación imperial, las nuevas -informática, telecomunicaciones, microelectrónica, ingeniería genética- devinieron en las pioneras de la nueva compañía multinacional.

Las nuevas ramas han provocado una nueva división del trabajo en el seno de las metrópolis. En un primer nivel estarían las llamadas industrias industrializantes: informática, aeronáutica, electrónica. Son las que elaboran la tecnología de punta que gobierna y se irradia por todo el tejido económico. Este sector se localiza sólo en los centros, utiliza los viejos mecanismos monopólicos de los acuerdos entre grandes corporaciones nacionales y el reparto de los mercados y se beneficia de la mayoría de los gastos y el proteccionismo de su estado¹⁵⁰. En un segundo nivel se ubican la industria automotriz, química metalúrgica, textil, consumidores de los primeros que les sirve para centralizar las funciones de gestión y de gobierno en las casas matrices, son las que tienden a desplegarse por toda la tierra y forman el eje central del capital multinacional.

Los primeros procesos han propiciado la generación de una rígida jerarquía de la economía mundial de la que son el centro de comando y, a la vez, han coadyuvado a la formación de redes horizontales. La vinculación horizontal en sistemas de redes, la descentralización de la toma de decisiones, el paso de la fabricación en serie -fordismo a

¹⁴⁹Cf. Negri y Hardt, "*Imperio*", De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, Traducción Eduardo Sadier, p. 212.

¹⁵⁰Boron, Atilio, Op. cit, p. 34

la especialización flexible adaptable a mercados cambiantes, la estrategia del llamado toyotismo -aproximación de los trabajadores a la empresa, la mano de obra multifuncional, control de calidad y reducción de la incertidumbre por el tipo de suministros justo a tiempo, la administración diferenciada y de igual importancia de los diversos objetivos de las empresas (incrementos de la producción, cuota de mercado, valor de acciones, ventas y beneficios). El postaylorismo y su reemplazo por la llamada gestión de los recursos humanos -participación de los trabajadores, salarios ligados al rendimiento de trabajo, importancia de selección y adiestramiento del personal- la integración de redes y no su ruina o absorción de las empresas medianas y pequeñas al radio de influencia de las grandes empresas; todas las innovaciones del posfordismo comprenden nuevos métodos de gestión y ventas en un marco de diversificación creciente y mayor competencia interempresarial.

El tipo de trabajo que se desarrolla fundamentalmente al interior del modelo Toyotista es considerado por Negri y Hardt como trabajo inmaterial en cuanto implica la inclusión de la computadora y la comunicación. Tareas que incluyen “resolución de problemas, identificación de problemas y actividades de corretaje estratégico”. Este tipo de trabajo reclama el valor más elevado, y por ello es la clave para la competencia en la nueva economía global. Siguiendo a Reich, Negri y Hardt reconocen que este tipo de empleos de manipulación simbólica creativa, basados en el conocimiento, implica el crecimiento consiguiente de trabajos de bajo valor y baja calificación, como los de manipulación de símbolos rutinarios, tales como los de carga de datos y procesamiento de texto. Esta es la matriz en la que empieza a surgir una división del trabajo fundamental dentro del reino de la producción inmaterial¹⁵¹. Son la expresión de la

¹⁵¹ Cf. Negri y Hardt, “*Imperio*”, De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, Traducción Eduardo Sadier, p. 219.

universalización del capitalismo, de la subsunción real¹⁵² y de la exigencia de la tasa de ganancia: acelerar la rotación, disminuir los riesgos de la crisis, abaratar la mano de obra. Un cuadro comparativo nos permitirá comprender de mejor manera el análisis que hemos venido presentado en este punto.

SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS

FORMAS TAYLOR-FORDISTAS	FORMAS NFOT (TOYOTISTAS)
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Se considera al trabajador/a fundamentalmente como fuerza física ▪ Se tiende a la especialización de los/as trabajadores ▪ Se propicia el trabajo individual ▪ Se inhibe la participación del/a trabajador/a ▪ Se orienta la producción de grandes lotes y por proceso ▪ El control de calidad se efectúa por inspección y al final de cada etapa del proceso de producción ▪ El único responsable de la calidad es el área de calidad 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Se considera al trabajador/a como fuerza física así como fuerza intelectual creativa ▪ Se tiende a la formación de trabajadores/as polivalentes multitareas ▪ Se propicia el trabajo en equipo ▪ Se estimula la participación creativa, limitada a asuntos técnicos ▪ Se orienta la producción continua de pequeños lotes a través de las celdas de manufactura (producción flexible) ▪ El control de calidad se efectúa a lo largo y ancho de la empresa durante la realización de cada proceso ▪ Los responsables son todos/as los/as trabajadores/as. Calidad Total = cero

¹⁵²Idem, p. 195.

<ul style="list-style-type: none"> ▪ Altos inventarios especulativos ▪ El funcionamiento de la empresa se orienta bajo el principio de <i>“Vender lo que se produce”</i> ▪ Mantenimiento correctivo o preventivo en el mejor de los casos ▪ Sistemas contables basados en estados financieros a posteriori (Tradicional) ▪ Poca comunicación con proveedores/as y clientes ▪ Todo el esfuerzo para producir más ▪ Concepto estrecho de productividad: <i>“Hacer más con menos”</i> ▪ Se tiende a complejizar el proceso de producción ▪ Investigación y desarrollo enfocados al proceso ▪ Esporádico análisis de la competencia ▪ Robotización indiscriminada de los procesos 	<ul style="list-style-type: none"> defectos ▪ Cero inventarios a través del justo a tiempo ▪ El funcionamiento de la empresa se orienta bajo el principio de <i>“Producir lo que se vende”</i> ▪ El/a mismo/a operador/a realiza el mantenimiento de las máquinas con un enfoque preventivo (Mantenimiento total) ▪ Sistemas contables basados en actividades, en <i>“tiempo real”</i> ▪ <i>“Encadenamiento”</i> con proveedores/as y clientes ▪ Todo el esfuerzo para satisfacer al cliente ▪ Concepto amplio de productividad: Mejora continua ▪ Se tiende a simplificar el proceso de producción ▪ Investigación y desarrollo enfocados al diseño de productos, sin descuidar el proceso ▪ Análisis Competitivo ▪ Robotización selectiva (Los robots no son
--	--

	flexibles)
--	------------

De todas maneras, la nueva organización de la producción no atenúa la explotación de los trabajadores y la extracción de plusvalía sino que más bien la acentúa en un ámbito transnacional y de fábrica global. Lo que no implica que no se haya configurado nuevas realidades y posibilidades que deben atenderse.

La estructura en red permite la contratación de múltiples actividades, extendiendo de esa manera el control, a partir de una jerarquía de subcontratistas, en el caso ecuatoriano se han denominado tercerisadoras, sobre una vasta masa de trabajo. La red lleva al mercado al interior de la empresa y la convierte en una multiplicidad de centros de producción que se interconectan por relaciones de mercado. En el eje, un núcleo móvil que coordina toda la red sin localizarse en su interior.

La descentralización y dispersión global de los sitios y procesos productivos, característica de la posmodernización o informatización de la economía, provoca una centralización equivalente del control sobre la producción. El control de la actividad laboral puede, potencialmente ser individualizado y continua en el panóptico virtual de la producción en red. Sin embargo, la centralización del control es aún más evidente desde una perspectiva global. Como anota Negri y Hardt, la dispersión geográfica de la manufactura ha creado una demanda de administración y planificación creciente

centralizadas, y también de una nueva centralización de producción de servicios especializados, en especial de servicios financieros¹⁵³.

El sistema de redes, además despliega el funcionamiento de la lógica social por encima de las lógicas individuales y que se obtiene gracias a la exacerbación de la competitividad. La llamada sociedad red es la forma de la batalla por el mercado en una era de gran competitividad de las empresas en el mercado globalizado. Esa batalla realiza la plenitud del capital social universal.

La estructura y administración de redes de comunicación son condiciones esenciales para la producción de la economía informacional. Estas redes globales deben ser construidas y vigiladas de modo tal de garantizar el orden y las ganancias. No debe sorprender, por ello que el gobierno considere el establecimiento y regulación de una infraestructura global de información como una de sus principales prioridades, y que las redes de comunicación se hayan vuelto el más activo terreno de fusiones y competencias para las corporaciones transnacionales más poderosas¹⁵⁴.

A pesar de esa intensa centralización empresarial en el Norte, la corporación multinacional ha dejado de ser imperialista, en tanto se ejerce en el seno de la universalización de la subsunción real. Es la forma privilegiada del curso normal del capitalismo de los países de la tríada¹⁵⁵.

En las metrópolis, y en el marco de la desregulación de los mercados, la corporación multinacional no ha establecido de manera generalizada las prácticas

¹⁵³ Cf. Negri y Hardt, *“Imperio”*, De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, Traducción Eduardo Sadier, p. 223.

¹⁵⁴ Cf. Negri y Hardt, *“Imperio”*, De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, Traducción Eduardo Sadier, p. 223.

¹⁵⁵ Esto me parece un punto central a tener en cuenta al momento de establecer la confrontación entre las tesis de Negri y Hardt y las de Atilio Borón respecto a las modificaciones desarrolladas en la nueva forma del capital.

clásicas de monopolio y oligopolio. Uno de los efectos de las reformas neoliberales ha sido restablecer la competitividad interempresarial, severamente restringida en el pasado. Además, la enorme diversificación de los mercados en particular de los bienes de consumo, demanda procedimientos nuevos de gestión: especialización flexible adaptada al cliente, creciente importancia de la demanda y utilización de la informática en su evaluación, etc.

El capital ha pasado de manera definitiva, en su región avanzada, de la subsunción formal a la real como eje de la acumulación. Esto ha hecho, como afirma Moreano, que muchos ideólogos del marxismo positivista, variante estalinista de la ideología del progreso, hayan caído embrujados por la sociedad red.

Aparentemente la sociedad red es el contrario del narcisismo freudiano, en el que el magma erótico se estanca en el yo. ¿Pero, acaso la red no es una gramática que engloba e incorpora todo, sobre todo al Otro?.

Cuando el Sur emerge en el horizonte, la imagen de la red y sus flujos, “horizontales y democráticos”, empiezan a desdibujarse.

1.13.1. Ganancia permanente.

En el marco de la crítica al discurso neoliberal, a sus programas de ajuste y a los Acuerdos Comerciales conviene hacernos una interrogante: ¿Por qué y para qué el imperio, la sociedad red, obliga a las zonas pobres, marginadas de las redes comerciales y de inversión, a una estrategia de apertura? En otras palabras, ¿si no “necesita” explotarla para qué las somete a su dominio?

Resulta absolutamente válida la interrogante por las causas de la presión ejercida a toda la periferia, en especial a los llamados *mercados emergentes*, para que ejecuten los programas de ajuste y acepten de la manera más rápida posible los Acuerdos

Comerciales. La respuesta parece ser obvia: la apropiación por las corporaciones multinacionales de las empresas estatales, la ruina de la industria para el mercado interno y la (re)conquista de esos mercados. Pero la respuesta resulta insuficiente. Pues es absolutamente coyuntural.

Para quienes vienen desarrollando un discurso crítico la respuesta hay que buscarla en la teoría de la “perecaución” de la tasa de ganancia en el ámbito universal; teoría que pone en juego otras tales como el desarrollo desigual, la expansión imperial y el paso de la subsunción formal a la real.

El sentido de la eculización de la tasa de ganancia no estaría tanto en formular un teoría de los precios cuanto en revelar la profundidad y la extensión de la explotación del trabajo. Marx explica como las empresas de mayor composición explotan y engullen trabajo de las otras empresas. Tal es el fundamento de la ganancia extraordinaria. En el extremo límite, las empresas totalmente automatizadas se alimentan de la plusvalía creada en el resto de la sociedad. Cada capital individual es así beneficiario o mediador de la explotación general del trabajo¹⁵⁶.

Es en este contexto que debemos establecer el análisis de la medidas de liberalización y desregulación que propiciaron el inusitado aumento del comercio internacional, y más aún de los desplazamientos de capital a increíbles velocidades, que generó la nivelación de la tasa mundial de ganancia, en cuyo proceso las corporaciones multinacionales, empresas con el más alto rendimiento del trabajo, absorben el valor creado minuto a minuto, en todo el planeta.

Como hemos venido afirmando, las grandes metrópolis concentran las industrias claves de la reproducción social: la industria de punta, la informática, la robótica. Es

¹⁵⁶ . Cf. Moreano, Alejandro, *El Apocalipsis perpetuo*, Quito, Editorial Planeta, 2002, p. 316.

decir, aquellas que tienen la más alta composición orgánica. Esas empresas, que tienen escaso número de trabajadores directos, se benefician de la ganancia extraordinaria a escala mundial. Todos los seres del planeta -mujeres, hombres, niños, ancianos, minusválidos: todos trabajan para las ganancias y el poder de esas empresas. Si el capital no es más que la metamorfosis del trabajo, las corporaciones multinacionales son la objetivación del trabajo viviente de millones de habitantes del planeta, chupan hasta el último grano de valor creado hasta en el último rincón del mundo. Cada aliento, cada soplo de vida se transfigura en capital multinacional, cuya utopía que para nosotros es pesadilla.

El desarrollo desigual a escala mundial, regional y local es la base de la instauración de dos universos en uno; el primero en la sofisticación deslumbrante de la tecnología, la moda, la informática y la filosofía de la posmodernidad; el otro, el profundo, las raíces atávicas, la edad media tecnológica, el fracaso de uno de los proyectos de la modernidad¹⁵⁷, la emergencia de los bárbaros. El uno en el espacio de los flujos y del tiempo intemporal, en la terminología de Manuel Castells¹⁵⁸ y el otro en el de los lugares.

La imagen de una vasta red de flujos que ascienden de las formas no modernas y de la vida, ahora recon(des)struidas -el trabajo campesino, el llamado informal, el familiar no remunerado, la agricultura autosuficiente, o los campamentos de desplazados por las guerras o las hambrunas que viven de la caridad internacional- hasta las redes concentradoras y centralizadoras de la corporación multinacional, han sido analizadas en torno a diversos sistemas: repatriación de utilidades, pago de patentes, deuda externa, sobreganancias coloniales, fuga de capitales, migración selectiva, y

¹⁵⁷ Cf. Negri y Hardt, "*Imperio*", De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, Traducción Eduardo Sadier, Toda la segunda parte.

¹⁵⁸ Cf. Castells, Manuel, *Tecnologías de la información*, Madrid, Editorial Alianza, T.I, 409-462

cuyas fuentes han sido y son la apropiación del sobretrabajo -plusvalía absoluta y mayor intensidad, abaratamiento de los salarios por la presión de la sub y desocupación, sobreexplotación de la pequeña producción campesina y artesanal por la vía del mercado.

A raíz de la década del ochenta se ha acelerado el traspaso de ramas enteras de la periferia, en especial a los mercados emergentes, buscando trabajadores baratos. Este desplazamiento ha provocado una baja relativa en los salarios de los países ricos. Por tanto tenemos una caída de las remuneraciones de los trabajadores tanto del norte como del Sur, ampliándose empero la brecha entre ellos. El proceso en su conjunto provoca la propensión a crisis recurrentes de sobreproducción. Pues el capital, no tiene patria. Por eso le interesa abaratar los salarios en todas partes. Los relativamente altos salarios en la tríada fueron fruto de la lucha de clases y, en gran medida, causa y no efecto del progreso tecnológico. Derrotados los trabajadores del mundo, el capital impone las condiciones.

La combinación de altos niveles tecnológicos y bajos salarios propicia la creación, por los trabajadores de los países atrasados de lo que hemos denominado siguiendo a Moreano suplemento de plusvalía no acumulable directamente¹⁵⁹. Esto es la característica de la repatriación de utilidades¹⁶⁰.

En el horizonte del desarrollo, la transferencia de capitales es mortal en la vida de la región o país, pues se trata de una sangría del excedente, es decir de la fracción del valor creado y destinada a la acumulación.

¹⁵⁹ Cf. Moreano, Alejandro, *Apocalipsis perpetuo*, Quito, Editorial Planeta, 2002, p. 321.

¹⁶⁰ Cf. Boron, Atilio, *El Nuevo Orden Imperial y como desmontarlo*, p.31-62; en José Seanone - Emilio Taddei Compiladores, *Resistencias Mundiales (De Seattle a Porto Alegre)*, CLACSO, Buenos Aires, Marzo 2001

En la década del 80 fue la época de los reajustes para una nueva reconexión, fundada esta vez en los flujos de capital privado. Los mecanismos utilizados para imponer los programas de ajuste estructural fueron la Deuda externa y el deterioro de los términos de intercambio. En la década del 90 se sigue utilizando el mecanismo de la Deuda como principal fuente para la transferencia de excedentes conjuntamente con el paso a la llamada Inversión Extranjera Directa¹⁶¹ y el cumplimiento irrestricto de las medidas de ajuste estructural, salvo excepciones producto de la lucha popular.

Los programas de ajuste de los ochenta provocaron estancamiento, creciente déficit fiscal e inflación, y, en algunos casos hiperinflación. Aquí, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el poder sabe lo que hace; otra vez, la coyuntura coincidía con los cambios de estructura¹⁶²: la táctica devenía en estrategia, la transferencia se resolvía en la creación de condiciones para nuevas transferencias. La salida del estancamiento fue la privatización a cambio de la pérdida de su patrimonio fundamental adquiridos por años, proveyó a América Latina de fondos para iniciar la reactivación. Pero una vez transcurrido un cierto tiempo y consumido los recursos se presentó el crónico déficit de acumulación que demanda ser cubierto con nuevas inversiones, y el llamado incremento del ahorro interno, que en definitiva significa mayor explotación del trabajo. El acrecentamiento del ahorro interno se ha obtenido en buena parte de los países pobres, con la apropiación privada de los fondos de pensiones, cuyo objetivo no es otro que convertir el fondo de salarios en fondo de capital¹⁶³.

1.14. Exclusión social en el nuevo orden constitucional del capital.

¹⁶¹ Cf. Sánchez, Hilda, *Flujos Internacionales de Capital*. Lima, Una perspectiva Sindical. OIT, 2001, p. 23

¹⁶² Cf. Ugarteche, Oscar, *El Falso Dilema de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997.

¹⁶³ Cf. Moreano Alejandro, *Apocalipsis perpetuo*, Editorial Planeta, Quito, 2002, p. 325

Quiero empezar la reflexión sobre la exclusión social en el nuevo orden constitucional del capital, haciendo referencia a la constitución de una “nueva” subjetividad del individuo en América Latina en el nuevo contexto global del capital.

Los individuos y ciudades latino-americanas experimentan un conjunto de cambios que se han dado en las dos últimas décadas. El individuo latinoamericano es un individuo a medias, libre en el anonimato y en la muchedumbre, sujeto a las instituciones no- modernas, la familia, la comunidad, sobreviviente de “un proyecto de modernidad”¹⁶⁴ fracasada y que ahora le toca vivir la libertad posmoderna: emancipación de la patria, clase, familia, el otro, para flotar a la deriva en la esquizofrenia de los signos del valor, de la política, del sexo y de la muerte. Del mando de la familia ha pasado al de los mass media¹⁶⁵ y de las luces fluorescentes de la ciudad¹⁶⁶.

Las patrias, las clases han entrado en un avanzado proceso de despedazamiento, desarticuladas por la irrupción brutal del mercado mundial. Por todos partes yacen dispersos trozos de país, de estructuras productivas¹⁶⁷. El pupular indiferenciado que se funde con el remedo del hombre posmoderno, esa brizna de paja sometida a las pulsiones de los flujos de los mass media. Una modernidad fallida y trizada.

En el Occidente posmoderno los seres humanos se han zafado de las estructuras y flotan a la deriva, efímeros y desechables. Los seres humanos del Tercer mundo han quedado desechos a un lado y al margen. Estos seres humanos son los indeterminados,

¹⁶⁴ Cf. Negri y Hardt, “*Imperio*”, De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, Traducción Eduardo Sadier, segunda parte.

¹⁶⁵ Cf. Negri y Hardt, “*Imperio*”, De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000, Traducción Eduardo Sadier, p. 24-29.

¹⁶⁶ Cf. Moreano, Alejandro, *Apocalipsis perpetuo*, Quito, Editorial Planeta, 2002, p. 327

¹⁶⁷ Cf. Seco, Martín, *La Farsa Neoliberal*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1995, Principalmente la Introducción.

los excedentes, los que viven porque les da la gana. Y ni siquiera eso: porque llevan su vida auestas. Nadie nos da viviendo.

La libertad en Occidente es la liberación de las estructuras: la patria, la clase, la familia, el “otro”. La libertad es la superación del reino de la necesidad. la plena floración del deseo. Acá, es el salto hacia atrás: del reino de la necesidad al de la infranecesidad. Frente al epicureísmo euro occidental, un estoicismo visceral y masivo, un estoicismo de los huesos y del pellejo.

La gente no existe en los lugares plenos; existe en los intersticios, los huecos, las inmediaciones, las quebradas. O en las calles. Las calles: el escenario de la vida social. Allá en el Norte, el lugar del vértigo de la libertad. Acá el hogar de los que no tienen hogar.

Antes levantamos las potencias del Norte con los esclavos, oro y metales preciosos, materias primas y bienes agrícolas, desde mediados del siglo XIX con el trabajo de los migrantes. Que son los derrotados del mercado que, además de la desocupación, sufren el estigma social del fracaso, derrota definitiva que los excluye para siempre y los condena al inframundo del **trabajo basura**.

Negros, migrantes, parados, lumpen: la lógica del capital multinacional ha conllevado el aumento de la exclusión en las zonas ricas. Pero en la periferia somos más del 80%. La exclusión social es la forma más dramática¹⁶⁸, casi trágica, de existencia del mundo del trabajo. Es el ejército industrial de reserva, las nuevas generaciones que se

¹⁶⁸ Cf. Villegas, Luis Fernando, *La Radicalidad de la Teoría en América Latina*, Quito, Editorial ABYA-AYALA, 1999, Capítulo I; También Gallardo Helio, *América Latina en la Década del Noventa*, Revista Pasos, San José, Editorial DEI, 1995.

incorporan al mercado y no encuentran trabajo -y buena parte no la hallará nunca¹⁶⁹- o lo consiguen con carácter precario, coyuntural, episódico. Si el trabajo es maldición bíblica, la desocupación, los despedidos, los ocasionales, es la imprecación infernal: exilio y expulsión son sinónimos de exclusión: si Adán fue desterrado del paraíso, los parados son los expulsados del infierno¹⁷⁰.

En este contexto, resulta absolutamente irónico con lo que ocurre en el pensamiento académico, en la cátedra universitaria frente a la exclusión social. El “triumfo” de la lógica del capital ha significado la ausencia del pensamiento crítico. Se ha declarado su defunción. Su muerte y olvido definitivo. Quienes por alguna razón no determinada se rehúsan a asumir la muerte del pensamiento crítico son diplomática y/o descaradamente excluidos, desechados de los centros de investigación, de las cátedras universitarias. En el mejor de los casos se los soporta pero se los coloca en el margen, en los recovecos. No podrán decidir sobre las políticas académicas, pues son dinosaurios que no se han actualizados ni se han puesto a la moda. En definitiva son los indeseables a los que hay que acoger, tolerar, soportarles y si es del caso excluirlos definitivamente para que no alteren la armonía del pensamiento único. Además, aquel pensamiento que se autotitula como la expresión de la academia y que por tanto representa a la verdad de la sociedad y del saber excluye del análisis del sistema y/o de la acumulación y la incluye en el capítulo de las secuelas sociales del progreso. Una suerte de efecto colateral, el objeto de una categoría -los que están bajo el umbral de la pobreza crítica- que los despoja de toda subjetividad y los convierte en los objetos de los programas de ayuda.

¹⁶⁹ Cf. Zinn, Karl Gerog, *Desempleo y demanda. Causas distintas en el mundo pobre y en el mundo rico*, Mimeografiado entregado por el ILDIS, 1998. En los países industrializados, al igual que en el resto del mundo, el desempleo se origina, en el largo plazo, cuando se estanca el crecimiento económico, porque se saturan los mercados. La solución solamente se encontrará con una disminución de la jornada laboral y con un cambio profundo de las necesidades.

¹⁷⁰ Cf. Moreano, Alejandro, *El Apocalipsis perpetuo*, Quito, Editorial Planeta, 2002, p. 334.

A la vez, el ámbito de la explotación del trabajo es reducido al del empleo y de la estructura ocupacional, convertidos también en resultado del progreso tecnológico. Empleo y desocupación son así dos caras de la misma moneda. Por eso, exclusión y explotación no son ni categorías ni esferas sociales distintas ni mera consecuencia de la marcha abstracta de la economía. La exclusión no es sino el efecto y a la vez causa y contexto del acrecentamiento de la explotación del trabajo.

Pero en medio de esta situación de negación de la vida podemos vislumbrar como afirma Enrique Dussel¹⁷¹ en contra la tesis de la multitud de Negri y Hardt, que aquellos expulsados del mercado mundial se están constituyendo en sujetos políticos que “empiezan” a construir sus proyectos de liberación. Proyectos, que buscan romper con las “concepciones” “helenocéntricas”, “eurocéntricas”, “occidentalista”, “colonialista” meramente “moderno”, “posmodernas”¹⁷², “racista”, “machista”, etc. Estos proyectos de liberación que nacen de los deseos de las víctimas del sistema mundo moderno son una “pretensión” que por anticipado se sabe no posible de manera perfecta, y por tanto se avanza como falible, corregible y sin embargo con sincera pretensión de verdad (y de verdad con pretensión de universalidad, hasta que no se demuestre honestamente lo contrario).

Por ello en el segundo capítulo de nuestro trabajo desarrollaremos una propuesta de construir una ética desde la materialidad de la vida que de cuenta de esa dialéctica contradictoria, que hemos expuesto en el primer capítulo, construyendo las categorías y el discurso crítico que permita pensar este sistema performativo autoreferente que destruye, niega, empobrece a tantos en medio de la globalización neoliberal. La muerte

¹⁷¹ Cf. Dussel, Enrique, *Política de la Liberación. Historia Mundial Crítica*, Madrid, Editorial La Trolta, 2007.

¹⁷² Sobre la diferencia entre lo moderno colonial, posmoderno y transmoderno revisar el texto de Dussel *el encubrimiento del otro* especialmente el apéndice 2.

de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, sentir, corazonar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan. Porque partimos de las víctimas excluidas del proceso de globalización estamos exigidos a que nuestro discurso deje de ser meramente negativo o de-constructivo de macro-relato moderno y fragmentario, que permanece en el escepticismo de la conversación rortyana. Pues todos estos discursos de-constructivos no advierten el poder dominador y la pretensión de verdad sagrada del fundamentalismo del mercado expuesto en páginas anteriores, que hoy es la ideología triunfante. El discurso ético crítico de liberación que expondremos en el segundo capítulo debe por tanto abandonar la fragmentariedad de su relato y debe comenzar a producir sus propios discursos críticos con pretensión de verdad para que el imaginario de las víctimas, de los dominados, tenga la capacidad de proyectarse en un lugar histórico con sentido, con sentido global.

CAPITULO II.

CRITICA DE LA IRRACIONALIDAD DE LO RACIONALIZADO DESDE LA MATERIALIDAD DE LA ETICAY LA PRAXIS DE LIBERACIÓN.

2.1. Introducción.

En el primer capítulo de nuestro trabajo partimos de una crítica a la racionalidad instrumental en tanto racionalidad totalizada por el sistema hegemónico que pone en riesgo la vida misma. Dicha crítica, la venimos realizando por cuanto nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un sistema mundo que se ha ido globalizando hasta llegar al último rincón de la tierra, excluyendo paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Se trata de 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 liberación¹⁷³. La ética que proponemos en este capítulo como “horizonte” de liberación es 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 irracional¹⁷⁴, de su **Irracionalidad de lo racionalizado.**

El capítulo desarrolla una crítica a las éticas “universales” euro-céntricas que sirven de sustento al sistema mundo vigente. Dicha crítica la desarrollaremos desde la materialidad de la vida como propuesta ética desde las víctimas de dicho sistema mundo. Sin embargo, nuestro trabajo pretende situarse en un horizonte mundial, planetario, más allá de nuestro locus de enunciación “latinoamericano”, del heleno y eurocentrismo propio de Europa o Estados Unidos actuales; desde el centro y la

¹⁷³ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en Tiempos de la Globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial La Trota, Cuarta Edición, 2002.

¹⁷⁴ Cf. Hinkelammert, Franz, *El Huracán de la Globalización*, San José, Editorial DEI, 1996.

periferia¹⁷⁵ hacia la mundialidad¹⁷⁶. Como es obvio, esta propuesta, está situada en medio de una realidad a la que no podemos escapar fácilmente: caída del muro de Berlín, desintegración de la URSS, fracaso de los socialismos en la Europa Oriental, en fin el derrumbe de muchos modelos que alentaban la esperanza de los pueblos por liberarse de su miseria. Todo esto produce un cierto espíritu de desaliento, hasta de desesperación de las víctimas, y en el pensamiento filosófico y de las ciencias sociales, la desaparición casi de un pensamiento crítico. Se ha instaurado la indiscutida hegemonía militar norteamericana, se ha producido igualmente la globalización de su economía, cultura y política exterior. La crisis de las utopías revolucionarias pareciera no permitir más alternativas, impera el dogma metafísico (el gran relato y utopía aceptable por el poder) del neoliberalismo¹⁷⁷. El criterio dominante de la opinión pública filosófica vigente sostiene que la “liberación” debería dejar lugar a acciones funcionales, reformistas, posibilistas¹⁷⁸. A pesar de todo esto, y en contra de lo que muchos opinan, pareciera que la esperanza se revitaliza, los pueblos recobran la confianza en sus procesos organizativos, y la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación desde las víctimas, desde los pobres, desde la exterioridad de su exclusión, se va confirmando como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila una gran parte de la humanidad, acompañado de una incontenible y destructiva contaminación ecológica planetaria.

No pretendemos, reflexionar sobre una ética-crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde y a favor

¹⁷⁵ Centro y periferia son categorías de análisis recogidas del pensamiento de Enrique Dussel, y que nos sirven de sustento para nuestro trabajo.

¹⁷⁶ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en Tiempos de la Globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial La Trota, Cuarta Edición, 2002p.18. Mundialidad no es universalidad abstracta.

¹⁷⁷ Cuestión que abordamos con detenimiento en el primer capítulo de nuestro trabajo.

¹⁷⁸ Ingeniería social y Tecnología social fragmentaria como métodos de análisis, comprensión e intervención en la realidad. Cf. Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudo ciencia*, Buenos Aires, Editorial Lumen, 1995.

de las grandes mayorías de la humanidad excluidas de la globalización neoliberal. Al final abordaremos una propuesta ética-pedagógica-política liberadora que permite a las víctimas irse constituyendo como sujetos políticos de liberación que hacen posibles sus utopías, sus esperanzas, sus deseos que efectivizan el mundo donde caben todos los mundos.

2.2. El momento material de la ética.

En el presente apartado vamos a desarrollar el punto central de nuestra reflexión; pues vamos a mostrar que la ética que queremos fundamentar es una ética de la vida, es decir, que la vida humana es el contenido de la ética. Para cumplir con este propósito, nos serviremos de las diversas reflexiones desarrolladas por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel. No nos centraremos en un solo texto, sino que recorreremos varios de sus libros donde se reflexiona sobre este punto; eso no significa que todos las tesis planteados por estos autores sean asumidos en su totalidad, sin embargo, debo manifestar que la influencia del pensamiento de Hinkelammert en mi quehacer académico y existencial es muy grande, pues desde el 1993 que tuve la oportunidad de ser su alumno he leído con bastante detenimiento su pensamiento y he asimilado muchas de sus categorías ya que me han parecido absolutamente pertinentes para poder pensar y construir una ética que alcance los niveles de mundialidad sin caer en los planos de la trascendentalidad abstracta. Una ética que nace desde las víctimas y que pone en cuestión las éticas hegemónicas vigentes.

La ética que a continuación exponemos es una ética crítica que parte de la afirmación de la dignidad negada de la vida de las víctimas¹⁷⁹. La proponemos y la reflexionamos en función de las víctimas, de los dominados, explotados, excluidos.

¹⁷⁹ Utilizamos esta categoría, por la “precisión” que ofrece. La tomamos de Benjamin, aunque ha sido muy difundida a través del pensamiento de Enrique Dussel.

Partimos de ese dolor concreto que “sienten” las víctimas de este sistema mundo moderno.

Por ello en este apartado, partimos de algunos de los elementos, de un principio universal de toda ética, fundamentalmente de las éticas críticas: “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad”¹⁸⁰. Este “principio” se desarrolla a través de las culturas y las mueve por dentro, lo mismo que a los valores o las diversas maneras de cumplir lo que desde el punto de vista ético se ha denominado “vida buena”, la felicidad, etc. Pero debe quedarnos claro que ninguno de estos elementos constituyen el principio universal de la vida humana. Las culturas con sus distintos mundos de la vida¹⁸¹, son expresiones particulares de vida¹⁸², que son movidos por el principio universal de la vida humana de cada sujeto en comunidad desde dentro. Por tanto, toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tiene necesariamente como contenido último, algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto¹⁸³.

Por ello, incluso el acto extremo que parecería rebasar el contenido de la vida, el suicidio, no escapa a este principio¹⁸⁴. El suicida no podrá, fundamentar éticamente su autonegación absoluta; no podrá tampoco sobre el suicidio fundar una acción ética

¹⁸⁰ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en Tiempos de la Globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial La Trota, Cuarta Edición, p.91.

¹⁸¹ Cf. Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Editorial Taurus, 1988.

¹⁸² Cf. Apel, Karl Otto, *Pensar con Habermas contra Habermas, en Enrique Dussel Compilador, Debate en torno a la ética del discurso. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Editorial Siglo XXI, 1994. Por esta razón Apel pone en cuestión que sea posible justificar la Teoría de la Acción Comunicativa sobre la base de un mundo de la vida particular. Habermas intenta superar este problema, por ello desarrolla una amplia reflexión; sin embargo como bien anota Adela Cortina y el mismo Apel el problema queda irresuelto.

¹⁸³ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en Tiempos de la Globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial La Trota, Cuarta Edición, 2002, p.91.

¹⁸⁴ Cf. Hinkelammert, Franz, *El Huracán de la Globalización*, San José, Editorial DEI, Capítulo I. Aquí el autor muestra que el suicidio no es un proyecto sino la negación de todo proyecto, pues en la metáfora de quien la rama del árbol sobre la que están sentados evidencia este problema. Sobre este punto hacemos referencia cuando reflexionamos sobre la **Irracionalidad de lo Racionalizado**.

posterior o un orden social, ya que se niega como sujeto toda acción posterior. Por ello, es que Hinkelammert siguiendo la tesis de Marx, sostiene que el proyecto de sociedad que vivimos nos conduce al suicidio colectivo y al hacerlo, este proyecto niega al Sujeto la posibilidad de cualquier otro proyecto, incluido el proyecto del capital. Pero incluso en el caso de realizar el acto de suicidio, el sujeto particular lo hace suponiendo siempre, el principio de la vida, ya que es exactamente por haber perdido sentido a su vida concreta, por lo que intenta extinguirla: la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio.

Para poder desarrollar esta fundamentación nos toca realizar un largo camino. Para explicitar este punto, contrariamente a lo que Kant sostuvo, mostraremos que el momento material, tiene una “universalidad”. Kant, manifiesta que: “Todos los principios prácticos que suponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden dar leyes prácticas”¹⁸⁵.

De esto se desprendería que solamente las leyes prácticas son universales, y que la facultad apetitiva, es estrictamente particular, y, egoísta. Sobre este mismo punto en otro lado Kant, sostiene que:

“Conservar cada cual su vida es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Más por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los seres humanos pone en ello no tiene valor interior y la máxima que rige ese cuidado carece de un contenido moral”¹⁸⁶.

A nosotros nos interesa mostrar que la materialidad de la ética tanto en su contenido como en su inclinación. Es decir, nos interesa mostrar que la facultad

¹⁸⁵ Cf. Kant, Immanuel, *Critica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Editorial Lozada, 2008

¹⁸⁶ Cf. Kant, Immanuel, *Metafísica de las Costumbres*, Buenos Aires, Editorial Lozada, 2008

apetitiva como denomina Kant puede tender a la universalidad. Al respecto, hay que tener presente, también, que la Filosofía de la consciencia desarrollada en la Modernidad y principalmente con Descartes y Kant perdió el nivel de los procesos auto-organizativos de la vida, y aún los autoregulados de la vida social, que no son explicitados por la conciencia, ya que como anota Marx se trata de estructuras en muchas circunstancias no intencionales.

2.2.1. Breve reflexión sobre algunas éticas materiales

Debemos partir de una consideración, el “tema” de la materialidad de la ética no es algo completamente nuevo ni reciente, ya estuvo presente en otros momentos de la reflexión humana.

En Aristóteles se hace presente este problema, cuando plantea la eudaimonía griega que debe ser entendida como ética ontológica material. “La eudaimonía se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas. Si es así, es porque es también un principio, ya que en virtud de ella obramos (lo que obramos), y el principio y la causa de los bienes es algo digno de honor y divino”¹⁸⁷. Este tratado de ética es una ontología fundamental. Aquí intervienen un conjunto de elementos como bien lo anota Aristóteles: “El bien humano, es la actualidad del alma alcanzada según el modo habitual de vivir auténticamente en el mundo”¹⁸⁸.

Como podemos apreciar en el texto citado de Aristóteles la eudaimonía o el “bien humano” no se produce técnicamente, no se representa teóricamente ni se elige por deliberación. Es el a priori ontológico como deber-ser; es el horizonte mismo constitutivo de la comprensión del ser, desde el cual se abren las posibilidades y se elige

¹⁸⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Editorial Gredos, 1102 a 1-4, 1985.

¹⁸⁸ Idem, *Ibid*, I, 7; 1098 a 16

una¹⁸⁹. La referencia fundante y última es la VIDA, la vida buena humana.

Resulta evidente, que Aristóteles está “determinado” por sus condiciones históricas, y, más sobre por la ausencia de una conciencia crítica que le permita rebasar su helenocentrismo. Pues, la vida buena sólo podía vivirse en la polis griega, porque los barbaros, los asiáticos o los esclavos no eran humanos en sentido estricto. Por tanto, aunque se trata de una ética material ontológica, sigue siendo regional y particular. Aunque pretenda universalidad queda atrapada en un particularismo regional.

En esa misma línea se inscribe el pensamiento de Tomás de Aquino, quien plantea una ética material comunitaria que alcanza su plenitud en el bien común. “El que desea algo lo desea en razón del bien común, que es su propio bien, ya que es el bien de todo el universo”¹⁹⁰.

Para todos los filósofos medievales la beatitud como contemplación de lo sagrado es el gozo y la felicidad. Todos ellos practican una ética material con pretensión de universalidad, sin embargo no deja de ser un particularismo de Europa, que en aquellos tiempos era secundaria y periférica. Esto es una característica propia de las éticas materiales ingenuas, no críticas y regionales¹⁹¹.

En la modernidad es Hegel el primero en intentar subsumir la moral formal kantiana en una eticidad¹⁹² de contenidos de último término mundial, pero se pierde en

¹⁸⁹ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en Tiempos de la Globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial La Trota, Cuarta Edición, p.123.

¹⁹⁰ Cf. Tomás de Aquino, Suma Teológica I-II, cuestión 19, a 10; en Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en Tiempos de la Globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial La Trota, Cuarta Edición, p.123.

¹⁹¹ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en Tiempos de la Globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial La Trota, Cuarta Edición, p.123.

¹⁹² Cabe mencionar que este trabajo lo realiza Hegel desde sus escritos de juventud, es claro, que su primera crítica es una crítica de carácter ético; Cf. Villegas Bayas, Luis Fernando, *La positividad de la Religión Cristiana en el período juvenil de Hegel*, Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1991.

un idealismo absoluto. El Hegel maduro de la Fenomenología del Espíritu¹⁹³, de la Filosofía del Derecho¹⁹⁴ aborda distintos aspectos de la materialidad de la Historia mundial, especialmente, en sus contenidos materiales. Hegel propone un concepto de ethos cultural- histórico al que todas las éticas materiales actuales no pueden dejar de referirse. En este sentido la ética de Hegel es innovadora pero no suficiente. Hegel es consciente de la historia mundial, pero termina interpretándola eurocéntricamente¹⁹⁵. Por tal razón, en la Filosofía del Derecho el “Espíritu del Mundo” representa la universalidad concreta de un solo pueblo o Estado; se trata por ello de una ética material de la dominación eurocéntrica. Pese a todas limitaciones, a Hegel le debemos, el intento de recuperar la historia de la eticidades como lugar donde se vive fácticamente la vida, es un horizonte necesario pero no suficiente¹⁹⁶.

En el horizonte que nos ocupa nos interesa hacer mención a las propuestas axiológicas, pero aquí nos referiremos solo a algunos puntos que de ellos se deriva. Para Heidegger, siguiendo la línea de Nietzsche sostiene que el valor es la condición de aumento de la vida. La mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida, es decir, los valores son las condiciones del dominio que la vida tiene sobre el devenir. Queda claro, entonces que no puede existir valores sin intersubjetividad cultural, y por tanto, constituyen parte esencial del contenido de la eticidad histórico concreta.

Los valores no fundan en último término las acciones o instituciones; tienen “valor” las mediaciones (normas, instituciones, etc.) que posibilitan dentro de plexos prácticos (inclusive la comunicación discursiva) la reproducción y desarrollo de la vida

¹⁹³ Cf. Hegel, Wilman Federico, *Fenomenología del Espíritu*, México, Editorial, Fondo de Cultura Económica, México, Séptima reimpresión, 1987, parte VI.

¹⁹⁴ Cf. Ibid, 1987, parágrafo, 142 y siguientes.

¹⁹⁵ Cf. Hegel, Wilman, *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Cuarta Edición, Madrid, 1974, No cabe la menor duda que se trata de una interpretación caracterizada por la imposición dominadora de la particularidad europea.

¹⁹⁶ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en Tiempos de la Globalización y la exclusión*, Madrid, Editorial La Trolta, Cuarta Edición p.125.

del sujeto humano (que es el fundamento material universal de los valores éticos-culturales)¹⁹⁷.

Siguiendo esta línea de reflexión, podemos sostener que la analítica existencial del ser ahí de Heidegger constituye una ética ontológica material, pues su contenido último es la comprensión del ser. El ser en el mundo desde el proyecto como poder ser indica exactamente la facticidad concreta del ser humano siempre ya inscrito en la eticidad histórica de un pueblo. La comprensión del ser, que propone Heidegger, es práctica, implantada desde el pasado, que abre desde el futuro las posibilidades presentes¹⁹⁸.

2.2.2. El criterio y el principio material universal de la ética.

En este apartado del trabajo nos toca abordar el criterio de verdad práctica o del marco desde el cual podamos determinar las mediaciones necesarias 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 su propia vida. Debe estar claro que 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 da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones, deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan los fines¹⁹⁹. Por tanto, el ser humano en cuanto viviente constituye a la realidad objetiva en la medida

¹⁹⁷ Cf. Idem, p.127.

¹⁹⁸ Cf. Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, México, Editorial Fondo de Cultura económica, Traducción José Gaos, 1990.

¹⁹⁹ Cf. Hinkelammert Franz, *El retorno del sujeto reprimido*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002; también, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Caracas, Fundación Editorial el Perro y la rana, 2006; ver también, *Determinismo Caos y Sujeto. El Mapa del Emperador*, Editorial, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1996. Sin sujeto humano vivo no hay ni fines ni proyectos, e incluso el proyecto del capital se anula, pues si el sujeto es eliminado no hay quien ejecute el proyecto. Por ello, es que sin la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto cualquier forma de organización de sociedad queda negado. A esto es a lo que hace referencia el autor, que nos ocupa, cuando en los tres libros antes citados empieza en su primer capítulo, hablando de la **Irracionalidad de lo Racionalizado**.

exacta en que la determina como mediación de la vida humana.

La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no puede 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 sed, si no podemos alimentarnos morimos de hambre, si nuestra comunidad es invadida por una más poderosa, somos dominados. La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. De la misma manera determina contenidos: se necesita alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual. **Por tanto la vida humana es el modo de realidad del ser ético²⁰⁰.**

2.3. El criterio material universal de verdad práctica

Para poder explicar brevemente este aspecto de la ética, utilizaremos algunas reflexiones desarrolladas por Marx, las mismas que nos sirven como “fundamentación” de la ética material; pues como es conocido Marx opone lo material a lo meramente formal. “El ser humano real, corporal, en pie sobre la tierra firme. El ser humano es inmediatamente un ser natural. Como ser natural, y como ser vivo, está, de una parte, dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales como impulsos, de otra parte, como ser natural, con corporalidad, sensible, objetivo, es como el animal y la planta, un ser vulnerable, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él”²⁰¹.

Marx busca recuperar lo “real”, entendido como lo real humano, para ello desarrolla un fuerte contenido antropológico que fue diluido en la filosofía del sujeto

²⁰⁰Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trota, España, 2000, p. 129.

²⁰¹Ibid, p.130

moderno. Marx evidencia este punto cuando afirma que:

“Físicamente el ser humano vive sólo de productos naturales, aparezcan en forma de alimentación, calefacción, vestido, vivienda, etc. La universalidad del ser humano aparece en la praxis justamente en la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, tanto por ser un medio de subsistencia inmediato, como por ser materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. Que el hombre vive en la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su corporalidad con la cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. La actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el ser humano sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad. La vida productiva es sin embargo, vida genérica. La vida que produce la vida”²⁰².

Como se puede apreciar en el texto citado, la vida humana real, desde su corporalidad con necesidades, produce la vida humana con autoconciencia. Por ello, para Marx de lo que se trata es que el ser humano reproduce su vida física, espiritual y cultural²⁰³. Este criterio material en el que se funda la ética es comunitario y no solipsista como había sostenido la filosofía moderna.

La vida, por tanto, es el referente supremo, sin embargo, puede dársele como donación por la vida misma en comunidad²⁰⁴. Este criterio material universal que venimos exponiendo podría ser enunciado de la siguiente manera: el que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las

²⁰² Cf. Marx, Carlos, *Manuscritos económicos filosóficos*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1984.

²⁰³ Cf. Marx, Carlos, *Ideología Alemana*, Editorial Pueblos Unidos.

²⁰⁴ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trolta, España, p. 132.

necesidades de su corporalidad cultural, teniendo por referencia última a toda la humanidad. Este criterio material es al mismo tiempo un criterio de verdad práctica y teórica.

A lo largo de la humanidad se han desarrollado algunas reflexiones éticas en torno a la vida, sin embargo, se han quedado como horizonte ontológico-hermenéutico que se despliega como ámbito de particularidad de una cultura²⁰⁵.

2.4. El principio ético material Universal

De lo anteriormente expuesto se deduce una pregunta fundamental: ¿Es posible material y concretamente desde enunciados descriptivos fundamentar enunciados normativos? Se vuelve imprescindible, la necesidad de proponer un principio material estrictamente ético, de obligación o deber-ser, que sirva como mediación entre el criterio y su aplicación crítica. Es decir, de lo que se trata es de fundamentar desde el criterio material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana una exigencia, una obligación o un deber ser propiamente ético²⁰⁶.

De lo hasta aquí analizado nadie puede negar que debe considerarse como descriptivo todo enunciado que se refiera a hechos del ser viviente humano en cuanto viviente y en cuanto humano, tales como comer o beber como expresión de arte

²⁰⁵ Cf. Apel, Karl Otto, *Pensar con Habermas contra Habermas, en Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte Sur desde América Latina*, México, Editorial Siglo XXI, 1994. Reiteradamente hemos insistido sobre este particular a lo largo de nuestra exposición, pues como bien lo anota Apel resulta insuficiente querer sustentar una teoría de carácter universal partiendo de la particularidad del mundo de la vida, esta crítica también la evidencia Dussel en su análisis a las éticas de MacIntyre como la de Taylor. A propósito de esto Dussel menciona que los autores antes citados no muestran claramente cómo cada cultura, es un modo de concretar la vida humana en general; sólo considera la particularidad de cada cultura, sin descubrir el ámbito universal de la vida humana desde donde todas las culturas son concreciones particulares, conformadas por dentro por dicho criterio universal material de la necesidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en cuanto tal.

²⁰⁶ Cf. Hinkelammert, Franz, *Determinismo, caos y sujeto. El mapa del emperador*, San José, Editorial DEI, 1996. El autor en mención no sólo en este libro sino en varios pasajes de su amplia producción teórica reflexiona de manera clara y contundente de cómo estos juicios de hecho que son susceptibles de ser juicio de ciencia desde el punto de vista de Weber pueden constituirse en juicios normativos, es decir, juicios éticos.

culinario, correr como desplazarse y como deporte, vestirse para conservar el calor y como moda, habitar para protegerse de la interperie y como arquitectura, pensar, hablar, pintar, simbolizar, etc. Todo lo cual como viviente humano. Igualmente no se puede negar que el ser humano como sujeto, tiene vida, la misma que transcurre bajo control autoconsciente en muchas de sus expresiones.

La responsabilidad sobre sus actos, sobre su vida, es no sólo una consecuencia de la conciencia sino de la autoconciencia. También el viviente humano está constituido originariamente por una intersubjetividad que constituye al ser humano como sujeto comunicativo. Por eso mismo en una comunidad de vida y de comunicación la corresponsabilidad es inevitable. Y como bien lo anota, Habermas, el viviente humano es un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural de símbolos, valores, normas, prescripciones, etc. Todo este abanico constituye el mundo humano viviente, es decir, la producción, reproducción y desarrollo de la vida como sujeto individual humano. De lo dicho se desprende que de los enunciados descriptivos propios de lo humano viviente emanan una autoreflexión responsable que entrega su propia vida a la exigencia de conservarla y más si tenemos en cuenta que la exigencia puramente instintiva se ha transformado en exigencia de valores culturales, propios de cada mundo de la vida.

Estas exigencias u obligaciones éticas se explicitan en enunciados normativos, en vista que el ser humano ha perdido algunos elementos instintivos, como producto de su comportamiento histórico cultural. Pues, la conducta comunitaria lingüística con costumbres reguladas valorativamente ha absorbido la evolución instintiva, y se ha desarrollado culturalmente. La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplanta y supera muchos momentos

genéticos²⁰⁷. Desde este conjunto de normas se construye la autoresponsabilidad autónoma, por la cual toma a su cargo las mediaciones, posibilidades o acciones como exigencias de la realización propia vida humana, comunitariamente, y como último horizonte implícito, de toda la humanidad. La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del modo de realidad de la vida humana: tenerse bajo su propia responsabilidad. Es el único viviente autoresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autoresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el convertirse en sujeto²⁰⁸.

Esta reflexión autoconsciente de la vida sobre la propia vida y responsabilizarse como sujeto autoreferente es exactamente, el momento en que la vida humana entregada a la responsabilidad del propio sujeto humano como condición absoluta a priori, porque la vida ya está ahí desde siempre para el sujeto, para constituirse por la autoresponsabilidad como acción y proyecto ético, porque no podemos dejar de habérsela con ella, inevitablemente, y en el reconocerse a si mismo reconocer al otro sujeto como alter ego viviente; con memoria de lo que hemos hecho como desarrollo o destrucción de nuestra(s) vida(s) o como proyecto futuro. Ser sub-yecto significa exactamente que mi (nuestro) propio ser, mi (nuestra) vida se me (nos) entrega a mi mismo (nosotros mismos) desde la responsabilidad solidaria como un deber ser, y esto de manera necesaria y simultánea²⁰⁹.

Pongamos como ejercicio de la razón práctica-material un juicio normativo que nos ayude a esclarecer la situación: Luis Fernando es un ser humano

²⁰⁷ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trotta, España, 2000, p. 137

²⁰⁸ Cf. Hinkelammert, Franz, *El Retorno del sujeto Reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002. Sobre la responsabilidad de constituirse en Sujeto Hinkelammert ha trabajado ampliamente en números ámbitos de su vasta producción intelectual. Aquí solo mencionamos uno.

²⁰⁹ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trotta, España, 2000, p.138.

consciente, debe seguir comiendo. Si no comiera moriría, y por ser auto-responsable de su vida dicha decisión de no comer debería juzgarse como suicidio. Pero esto es éticamente injustificable. Lo que nos permite mostrar que la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un hecho, sobre el que puede efectuarse juicios de hecho o enunciados descriptivos no meramente de la razón analítico-formal-instrumental que se impone a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autoreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. Es decir, sobre él hay vida humana se puede fundamentar racional, práctico-material y reflexivamente, el deber ser ético (que puede emitirse como enunciado normativo o juicios éticos de la realidad), con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde el ser viviente del sujeto humano que se puede fundamentar la exigencia del deber vivir de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autoresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. Como anota, Enrique Dussel, “he ahí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa”²¹⁰. Si los seres humanos perdiéramos esta conciencia ética –y pareciera que la va perdiendo, como puede observarse por la insensibilidad ante el asesinato del Otro, ante la miseria de la mayoría de sus miembros del Sur del planeta- puede precipitarse en un suicidio colectivo²¹¹. El vivir se transforma así de un criterio de verdad práctica en una exigencia ética: **en el debe vivir**.

²¹⁰ Cf. Idem, p.139.

²¹¹ Cf. Villegas, Luis Fernando, *La radicalidad de la teoría en América Latina*, Quito, Editorial Abya-Ayala, 1998. También Hinkelammert, Franz, *El retorno del Sujeto Reprimido. Del Perro Mundo de la Globalización al Evangelio de San Juan*, San José, Editorial DEI, 1998. ¿Qué es el asesinato del Otro sistémico (por la competencia económica, la venta de armas, el ignorar el sida en Africa o entre los pobres) sino el empleo de una conducta habitual cuya lógica termina por devorar a la humanidad como suicidio colectivo?

El paso del juicio de hecho material al juicio normativo es producido por la razón práctico-material que funda en la necesidad biológico-cultural la “obligación” ética. La obligación es la auto-ligazón responsable que la voluntad (del ello a través del yo) impera sobre el sujeto (el sí mismo) desde la necesidad del vivir. El pasaje de la necesidad biológico-cultural a la obligación ética es un momento decisivo. Es un pasaje dialéctico por fundamentación material, efectuado por la razón práctico material que puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia natural del comer para vivir, que poníamos en el ejemplo anterior, y la responsabilidad ética del sujeto que está obligado o debe comer para no morir. Este debe se fundamenta como exigencia material y ética en cuanto la vida le está dada a cargo al propio sujeto ético, racional y pulsional, dentro de las exigencias del criterio de verdad, y también, aunque como mediación concretamente desde los valores de la cultura, etc., y no ya por un instinto de la especie, ciertamente debilitado por la civilización, de supervivencia puramente animal. Aquí el deber ético como norma autoresponsable que liga u obliga, viene a subsumir²¹² las exigencias o leyes instintivos naturales²¹³ de los otros seres vivos no humanos. Esto nos permite afirmar que la ética no trata sólo (aunque también) ni fundamentalmente (sino derivadamente) de los ámbitos valorativos de juicios subjetivos (o intersubjetivos culturales) de valor²¹⁴. La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autoresponsable. La crisis ecológica que estamos viviendo y que nadie puede soslayar es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá corregir ética o autoresponsablemente los efectos no intencionales del capitalismo tecnológico devastador o la especie como totalidad

²¹² Categoría utilizado en el sentido hegeliano. Cf. Hegel, Wilman Federico, *Fenomenología del Espíritu*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, Séptima reimpresión, 1987, Prólogo.

²¹³ Aunque dejándole mucho mayor espacio de maniobra para las decisiones libres, valorativas, culturales, etc., en apariencia institucionalmente autoreguladas, efectivamente no intencionales.

²¹⁴ Honas Hans, *El Principio de responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Editorial, Barcelona, 1995.

continuará su camino hacia el suicidio colectivo²¹⁵. Pero debe quedar claro que el mero instinto animal de sobrevivencia no podrá evitarlo. Sólo la consciencia ética lo hará. Para sintetizar lo anteriormente propuesto, en palabras de Enrique Dussel²¹⁶ diríamos:

“que el 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 en general: el que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autoresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica (a su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el 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”²¹⁷.

²¹⁵ Recurrentemente a lo largo del trabajo hemos hablado de él. Debo decir, que cuando en 1993 tuve la oportunidad de conversar y discutir algunos mimeografiados con Franz Hinkelammert en el DEI, la imagen del suicidio colectivo no me era muy familiar y cercana, parecía algo muy distante que no nos podía alcanzar. Pero hoy esa “imagen” se vuelve una realidad indiscutible que nos envuelve a todos y frente a la cual debemos dar una respuesta categórica.

²¹⁶ Cf. Dussel, Enrique, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao, Editorial Descleé, España, 2001.

²¹⁷ La pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal o bantú hasta la azteca náhuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad que mi (nuestra) cultura pretende, antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada. La pretensión sería de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo racional cuando hay confrontación entre culturas. Este es el sentido que propondremos en el tercer capítulo respecto de la interculturalidad como proyecto político-ético-epistémico. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una y, materialmente, desde el principio de contenido, de la producción, reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada cultura y a todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el cómo cada cultura produce, reproduce y desarrolla la vida humana en concreto. El momento intersubjetivo discursivo es exactamente el momento procedimental que permite formalmente dicho diálogo, pero que no niega la lógica del contenido material del cual los dialogantes deben partir. Todo esto hizo fracasar el eurocentrismo de la modernidad ante las culturas periféricas desde finales del siglo XV hasta el presente. Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la*

Es el ámbito desde dónde se implanta la factibilidad del mundo cotidiano ético como tal. No es un mero horizonte particular o patológico que pueda abandonarse para poder elevarse a un horizonte a priori de principio trascendentales como en el caso de Apel, que a continuación analizaremos. Es un principio universal, mejorable en su formulación, pero no falsable, aún contando con la incertidumbre propia de la razón finita; porque de ser falsable se perdería el fundamento ético de la falsación, se caería en una originaria contradicción performativa²¹⁸. Por ello, es el principio de la verdad práctica por excelencia.

2.5. La ética del discurso y la ética de la responsabilidad: una mirada crítica

2.5.1. La ética del discurso: una posición crítica

Partamos nuestro análisis determinando que el concepto de la comunidad ideal de comunicación (de mensajes) es derivado mediante un proceso de abstracción a partir del concepto de la comunidad real de comunicación. Como cada argumento se dirige potencialmente a cada uno de los seres humanos, el concepto de comunidad real de comunicación contiene ya una relación con una comunidad ideal de comunicación, aunque está este todavía por concebirse. En esta última forma, resultan exigencias implícitas (valores) para la comunidad real de comunicación, ya contenidas en el proceso de la comunicación. Por lo tanto, estos valores no son originados afuera e introducidos en el proceso de comunicación, sino que son derivados de él por medio de la explicitación. Los valores de este tipo son: la universalidad del discurso, la exigencia

Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid, Editorial, La Trota, España, 2000, p.140.

²¹⁸ Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995.

de verdad del discurso, la disposición para contribuir a la solución de problemas, etc.

De esto se desprende que toda comunidad ideal de comunicación contiene una comunidad real de comunicación. Por ello la comunidad ideal de comunicación no es una mera abstracción de la comunidad real sino que está contenida en ella. La abstracción sólo elabora el concepto explícito de ella. Ahora bien, los valores que subyacen a toda comunidad de comunicación pueden ser violados o transgredidos. El discurso real puede ser particular; en el discurso se puede mentir; y se lo puede dirigir en forma tal que se obstaculice precisamente cualquier solución de problemas, etc. Pero cuando procedemos de esa manera, se genera una contradicción preformativa. Por la crítica de estas contradicciones preformativas se objetiviza a la comunidad ideal de comunicación y se la contrapone a la real. Sin embargo, por ser contrapuesta a ésta, la comunidad ideal es, por decirlo así un espejo de lo que subyace desde siempre a la comunidad real de comunicación.

Cuando se plantea los valores de la comunidad ideal de comunicación Kart Otto Apel habla de valores de “fundamentación última”. Se trata según Apel, de valores que una comunidad real no puede negar argumentativamente sin caer en una contradicción preformativa. De este modo la comunidad real de comunicación es considerada como un proceso de funcionamiento de comunicación. Este proceso de comunicación se piensa idealmente como un proceso sin contradicciones, derivando de esta manera su idea de realidad, que luego puede ser contrapuesta a la realidad misma.

2.5.2. El esquematismo de las Fundamentaciones Últimas

La argumentación de Kart Otto Apel contiene claramente un esquematismo formal. Pero ello no debe sorprendernos, pues en todas las ciencias empíricas encontramos un gran número de argumentaciones paralelas. Miremos algunas de ellas.

Para ello utilicemos el mismo caso de la comunidad de la comunicación.

Se puede concebir la sociedad humana o parte de ella, no sólo como una comunidad de comunicación de mensajes o argumentos de lenguaje, sino como una comunidad de comunicación de bienes. Esto lo hacen en especial las ciencias económicas. En las ciencias económicas la comunidad de comunicación de bienes aparece sobre todo en tres formas determinadas. En cada una de estas surge la contraposición de una comunidad de comunicación real con la ideal. Como formas principales de una comunidad de comunicación de bienes tenemos la institución del mercado, la institución de la economía planificada²¹⁹ y el hecho dado de una comunicación que está presente en cualquier división social del trabajo. En cada una de ellas se construye una comunidad de comunicación de bienes.

En lo hasta aquí expuesto, hemos querido mostrar como los intentos de construir una Teoría de la Acción Comunicativa y por ende una ética de la comunicación desde una comunidad de hablantes que supere la Racionalidad Instrumental, la Irracionalidad de lo Racionalizado, sigue atrapado dentro de la perspectiva eurocéntrica, formalista y provinciana con pretensión de universalidad²²⁰.

²¹⁹ Cf. Hinkelammert, Franz, *Crítica de la Razón Utópica*, San José, Editorial DEI, 1984.

²²⁰ Cf. Dussel, Enrique, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Editorial Siglo XXI, 1994, pp. 208-209. Para precisar la crítica realizada a la Teoría de la Acción Comunicativa en su fundamentación de orden trascendental más allá de la Comunidad Real de Comunicación desde un particular mundo de la vida (eurocéntrico) con pretensión de universalidad quiero recuperar la cuestionamiento de Karl Otto Apel a Juergen Habermas. “Además, tal transfondo de recursos está siempre presupuesto no sólo en la vida cotidiana sino también en el plano del discurso argumentativo de la filosofía; al respecto hay –lo que quisiera enfatizar– un consenso fáctico entre Habermas y yo, es decir, un consenso fáctico entre la posición universal propia de la pragmática formal y la posición de la pragmática trascendental. En esta medida ambos somos herederos del “giro pragmático-lingüístico-hermenéutico” de la filosofía actual. Lo que bien podría revelarse oscuro y presentarse a controversia entre Habermas y yo, es la respuesta a la siguiente pregunta: ¿Es suficiente (o en todo caso necesario) para un discurso filosófico apelar al mismo transfondo de recursos del entendimiento que aquellos a los que recurre de hecho todo entendimiento del mundo de la vida, es decir, certezas fácticamente incuestionables (ni siquiera totalmente objetivables) y en esa medida, certezas práctico-vitales insuperables –tales como las de una forma de vida que posibilitan en última instancia la duda concreta de tal o cual convicción así como de acuerdos concretos teóricos o prácticos sobre cuestiones de litigio? O ¿ Puede y debe el discurso argumentativo, entendido como una forma reflexiva de

2.5.3. La teoría de la competencia perfecta

Esta es derivada a partir de la competencia real –la llamada competencia imperfecta- por medio de un proceso de abstracción, en el cual el mercado es visto como un proceso de funcionamiento. Igual ocurre, como hemos mencionado en la argumentación de Kart Otto Apel, la competencia perfecta es explicitada desde siempre en el proceso real de competencia.

La teoría de la competencia perfecta es considerada como una explicitación conceptual de esta dimensión de una situación ideal de competencia, que ya está dada de manera implícita con cualquier situación real de competencia. Concibe a la competencia real bajo el punto de vista de una competencia que funciona de modo perfecto sin pérdidas por fricciones.

De la situación ideal de competencia se deriva determinados valores. Tomando como punto de referencia la tesis de Adam Smith de la mano invisible, la situación ideal de competencia es concebida de forma tal que la persecución del interés propio contiene automáticamente la realización del bien común como interés general. De esta visión se sigue la derivación de los valores constitutivos del mercado que anteriormente hemos mencionado: la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos.

En la línea de Apel se trata de una fundamentación última de valores, que también en este caso es argumentada circularmente. Por el horizonte de nuestro trabajo no

la comunicación del mundo de la vida, recurrir no solamente al transfondo de los recursos (presupuestos reflexivos imprescindibles) que lo hacen posible como discurso argumentativo y que lo distinguen ante todas las formas comunicativas del mundo de la vida? ¿puede y debe, pues, el discurso filosófico –que sistemática e históricamente hace posible mediante la reflexión crítica la contingencia histórica de las certezas de transfondo de toda forma de vida socio-cultural- con esta perspectiva relativista recurrir al mismo tiempo a nuevos presupuestos de transfondo? ¿presupuestos de transfondo histórico-contingentes sino presupuestos universales incuestionables del entendimiento que –tanto fundamentos de la duda y del límite de toda duda posible- constituyen aquéllos que trascienden los relativizables recursos de transfondo de las formas de vida y, en esta medida, son trascendentales en el sentido de la fundamentación última filosófica de las pretensiones de validez?

mencionaré aquí el carácter circular de la teoría de la planificación perfecta²²¹.

2.5.4. La Teoría de la División Social del Trabajo.

Marx es quien por primera vez desarrolla una teoría de la sociedad humana como un conjunto de División Social del Trabajo. También en este sentido Marx contrapone a la división del trabajo real, en el sentido de una comunidad de comunicación de bienes, una situación ideal de la división social del trabajo que desde siempre se halla implicada en la situación real de la división del trabajo, que es explicitada de forma ideal. Marx nos habla de un “Robinson social” de una “asociación de productores libres” o del “reino de la libertad”. Una vez más se trata de pensar idealmente y sin embargo, al depender de cada proceso de trabajo en última instancia de la factibilidad y la realización de todos los otros procesos de trabajo, resulta una condición trascendental para la existencia del conjunto de la división social del trabajo. Consiste en la necesidad de asegurar por lo menos un mínimo de subsistencia de cada uno de los seres humanos conectados por esta división social del trabajo. De esta manera la situación ideal de la división social del trabajo se sigue de nuevo valores de fundamentación última: sobre todo el valor de la satisfacción de las necesidades de todos.

Otra vez los valores aparecen en la forma de una fundamentación última, y es realizada de modo circular. Junto a ellas en esta forma extrema de fundamentación última, como aparecen en las ciencias económicas, es evidente que existan también otros. Por ello, el análisis del lenguaje, en cuanto no concibe la situación del habla como una comunidad de comunicación de interpretaciones, aparece el concepto del lenguaje sin ambivalencias y el del lenguaje como un cálculo unívoco.

²²¹ Sobre este aspecto ya hemos reflexionado en el primer capítulo de nuestra exposición.

La construcción de procesos ideales de funcionamiento aparece primero en la física teórica, para generalizarse a lo largo del siglo XIX. Se trata de la física de Galileo Galilei, que se basa por entero en la construcción de situaciones ideales. La caída libre, el péndulo matemático, la ley de la inercia, presuponen situaciones ideales²²² que resultan de la abstracción de las resistencias por fricciones dadas en los procesos reales de funcionamiento. Su predecesor es la imaginación del *perpetuum mobile*, que aparece desde el siglo XIV a partir del invento del reloj de péndulo y que penetra en la alquimia. Todas las situaciones ideales construidas son construcciones de algún *perpetuum mobile*. Pero a diferencia de la alquimia, son construidas de manera teórica por medio de la abstracción de las resistencias por fricciones. Por eso no son vistas como metas de realización plena, sino como referencias ideales.

Estas construcciones ideales también contienen una fundamentación última de valores, es decir, de los valores de la investigación física y su aplicación tecnológica. Solamente si se entiende el mundo como una *res cogitans* referida a una *res extensa*, se pueden inventar estas construcciones.

Weber analiza estas construcciones de procesos idealizados de funcionamiento, cuando habla de tipos ideales, cuando afirma que “se lo obtiene mediante el realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro conceptual en sí unitario. Este, en su pureza, es inalcanzable empíricamente en la realidad: es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad

²²² Cf. Koyré, Alexander, *Del Universo cerrado al universo infinito*, Madrid, Editorial siglo XXI de España Editores, 1999, Decimoprimer edición.

se acerca o se aleja de ese cuadro ideal”²²³.

Esto lo aplica Weber a la teoría económica abstracta, teniendo en cuenta el modelo de competencia perfecta. Se trata de una situación ideal que idealiza un proceso de funcionamiento. Por eso la enfoca como un concepto de referencia, que no es empírico sino “utopía”.

Los tipos ideales significan, por tanto, “ideas” sólo en el sentido de instrumentos puramente lógicos. Son conceptos respecto de los cuales la realidad es medida comparativamente, pero no ideales a partir de los cuales ella es juzgada valorativamente. Por eso advierte que los científicos no deben “extraer los criterios de su juicio de la materia misma, esto es, de dejar que las ideas en el sentido del ideal broten de las ideas en sentido del tipo ideal”.

Weber ve, sin duda que de las construcciones ideales son derivados valores o normas. Pero lo considera un abuso. Por eso él tendría que rechazar también la construcción de fundamentaciones últimas de valores como la que realiza Apel.

Pero si revisamos con detenimiento es claro que Apel tiene razón. Los procesos de funcionamiento implica valores. Por ello aparece necesariamente a partir de los tipos ideales en el sentido de valores. Weber rechaza esto de modo explícito, pero en sus propios análisis no lo puede evitar. Es imposible construir tipos ideales que no sean ideales en el sentido de valores. Como es imposible, Weber tampoco lo logra cuando desarrolla tipos ideales o los asume.

2.5.5. La aproximación asintótica de la realidad a su situación ideal

El concepto de situación ideal es construido como portador de valores, que por

²²³ Weber, Max, *La Objetividad cognoscitiva de la Ciencia social y de la política social*, en Weber Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p. 80ss.

ello mismo aparece como valores de fundamentación última. Como se trata de una situación ideal se hace el intento de aproximarse a ello. De esta manera surge la imaginación de una aproximación asintótica a la situación ideal derivada de esa misma realidad. En la modernidad se presenta esta imaginación como progreso técnico y económico. Pero al ser imposible alcanzar la situación ideal, el progreso asintótico es imaginado como un progreso infinito que se acerca en un tiempo infinito a su meta sin alcanzarla nunca.

Del progreso técnico se pretendió derivar un progreso de las relaciones intrahumanas y hasta de la humanización del ser humano mismo. Aunque este proceso de aproximación asintótica a las construcciones ideales se desarrolló fundamentalmente en las ciencias naturales, pronto se trasladaron a las ciencias económicas con Adam Smith quien introduce su concepto de identidad del bien común o del interés general, con el interés propio. La economía capitalista parece estar en un proceso de aproximación, en el cual esta identidad se realiza cada vez más.

Con estos procesos de elaboración de situaciones ideales, estas aproximaciones asintóticas se transformaron en contenido de movimientos políticos y objetos de reflexión teórica. Para nuestro propósito solamente mencionaremos la propuesta de Apel cuando habla de la comunidad ideal de comunicación, a la que llama un principio regulativo. Para Apel la comunidad ideal de comunicación es el:

“Principio regulativo, consistente en una comunidad ilimitada de interpretación que se realiza a si mismo teórica y prácticamente in the long run....Así es, a pesar de que tengamos que aplazar la meta de la interpretación a un futuro infinito y que no confiemos su realización a una filosofía autosuficiente, sino a una mediación hermenéutico y praxis interactiva, guiada filosóficamente. Sin

embargo, si es posible – e incluso imprescindible- establecer el principio regulativo de un verdad absoluta del acuerdo en una comunidad ilimitada de interpretación e interacción, es también innegable entonces que, en cierto modo, la autoconciencia crítica es ya capaz de considerar vigente, frente a sí misma como conciencia empírica e infinita, a la comunidad ilimitada; siempre que la autoconciencia crítica no se entienda según el método solipsista sino como miembro y representante de una comunidad ilimitada de interpretación”²²⁴.

De esta manera, se transforma la meta ideal fantasmagórica de una aproximación asintótica infinita en el principio constitutivo de la ética del discurso. “De este modo, la problemática de las cosas en si incognoscibles se trasforma en la problemática, no exenta de paradojas, de la aproximación indefinida, como en el caso de la supuesta convergencia entre los principios constitutivos”²²⁵.

Con eso desaparece la realidad y puede ser tomada en cuenta únicamente como mera facticidad. Los neoliberales tienen una posición ingenua con este problema. Friedman sostiene:

“Claro que la competencia es un modelo ideal. Como una línea o un punto de Euclides. Nadie ha visto nunca una línea de Euclides (cuyo espesor y profundidad son cero) y sin embargo, a todos nos resulta útil considerar los volúmenes de Euclides. De la misma forma, la competencia “perfecta” no existe...Lo importante para comprender y para dictar una política es si el efecto es significativo o si puede desecharse igual que la agrimensor desecha el espesor de la cinta o línea...cada vez me impresiona más la enorme cantidad de

²²⁴ Cf. Apel, Karl Otto: “¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?. La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo”, en Apel Karl Otto, *Transformación de la Filosofía*, Madrid, Editorial Taurus, 1985, p. 206.

²²⁵ Cf. Ibid, p. 165.

problemas y de industrias que se comportan como si la economía fuera competitiva”²²⁶.

Pero es claro que entre los economistas hay conciencia del paralelismo entre la “tesis” de la competencia perfecta y la física clásica:

“...las condiciones exigidas para calificar la competencia de absolutamente perfecta son tan difíciles de reunir como las que exige la física para calificar el péndulo de totalmente falto de fricciones. Podemos acercarnos mucho a la perfección, pero sin alcanzarla nunca. No obstante, eso no supone ningún inconveniente serio para la utilidad del concepto ideal”²²⁷.

Como se puede apreciar en el texto citado no existe la menor problematización del proceso de aproximación asintótico. Resulta claro que es el resultado de la positivación de la ciencia y de la economía. Algo similar ocurría en las argumentaciones dadas por los pensadores soviéticos respecto a la aproximación asintótica infinita al comunismo²²⁸.

En el Psicoanálisis Freud trata este problema, cuando descubre que en el análisis del paciente surge la tendencia a su transformación en un análisis infinito. Ella misma se transforma en un análisis infinito de aproximación asintótica²²⁹.

En estas imaginaciones y otras existentes y que por el horizonte de nuestra reflexión no viene al caso mencionarlas, se trata de un esquematismo formal análogo,

²²⁶ Cf. Friedman, Milton, *Capitalismo y libertad*, Madrid, 1996, p.157

²²⁷ Cf. Samuel, Paúl, *Curso de economía moderna. Una descripción analítica de la realidad económica*, Editorial Aguilar, Madrid, 1965, p. 75; en Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, p 237.

²²⁸ Cf. Franz Hinkelammert, *Crítica de la Razón utópica*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, Tercera Edición, 2000, p. 147-152.

²²⁹ Cf. Freud, Sigmund: “*Análisis Terminable e interminable*”, en Freud Sigmund, *Obras Completas*, Madrid, 1973, T.III en Franz Hinkelammert, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, 1995, p.238.

que es conseguido mediante una argumentación circular, constituyendo la realidad por medio de un proceso de aproximación asintótica a partir de una situación ideal derivada de ella misma. Con lo cual se hace desaparecer la realidad en nombre de su propia idealidad.

Con este apartado lo que buscamos es mostrar que el proceso de abstracción por el cual es derivada la situación ideal, abstrae de la contingencia del mundo, y por eso también de la condición humana. Las situaciones ideales son conceptos del mundo que se consiguen abstrayendo de la contingencia de este mundo. Al ser transformadas en ideales a los que el mundo debe aproximarse de modo lineal, este mundo pierde su realidad. En el lugar de la realidad ha sido puesto un proceso de aproximación asintótica a la situación ideal, por medio del cual se hace invisible el mismo mundo en cuanto mundo contingente²³⁰.

Resulta evidente que todo el mundo es contingente, sin embargo no es contingente la contingencia del mundo. Todo el mundo es casual, pero no es casual la casualidad. La imaginación de una aproximación asintótica a la situación ideal de la realidad, en cambio trata a la contingencia del mundo como algo contingente, a la casualidad del mundo como algo casual. Hegel en la Ciencia de la Lógica llamaba a estos procesos de aproximación asintótica infinita como “progresos de mala infinitud”.

El carácter circular de todas estas argumentaciones sólo puede evitar desembocar en una tautología si se puede mencionar un criterio de verdad para estas teorías. Como teorías circulares no son falsables en el sentido de las metodologías empiristas. No obstante pueden resultar falsas. Para poder juzgar sobre su falsedad a su

²³⁰ Cf. Sung, Jung Mao, *Economía: tema ausente de la teología de la liberación*. San José, DEI, 1994. El problema se presenta también en referencia a la aproximación al “Reino de Dios”. Ver Richard, Pablo, *La Teología de la Liberación en la nueva Coyuntura. Temas y desafíos en la década del noventa*, en Pasos, DEI, N.34, Marzo-Abril, 1991.

verdad hace falta un criterio de verdad, que precisamente no puede ser un falseador empírico. Pero hay que mostrarlo. En cambio el argumento de aproximación asintótica infinita sostiene ser el mismo el criterio de verdad. Con eso niega la realidad fáctica como un punto de partida, a pesar de que parte, por su puesto de ella, con ello se transforma la teoría en tautología y desemboca en el solipsismo²³¹. Esto dentro de la perspectiva de nuestro trabajo, la materialidad de la ética, nos obliga a anular la identidad de principios constitutivos y regulativos de la realidad, que también Apel sostiene²³².

2.5.6. La aproximación asintótica y su inversión

La aproximación asintótica infinita a los conceptos de situaciones ideales que abstraen de la contingencia del mundo, y por eso de la condición humana, no es únicamente paradójica, sino también contradictoria. Tiene que interpretar pasos finitos hacia una meta infinitamente lejana como aproximaciones. En este contexto cabe hacer una pregunta ¿se encuentra el ser humano de hoy, que tiene una esperanza de vida mayor de los seres humanos de hace cientos de años, más cerca de la vida eterna que ellos?

En esta aproximación asintótica se puede perder la meta del proceso; pues la aproximación asintótica infinita no se acerca a su meta, pero al buscar la aproximación cambia su meta. La meta se puede invertir y convertir en su contrario; aunque no siempre suele ocurrir de esa manera. Se puede convertir en una meta factible, el intento

²³¹La crítica central que desarrollamos a estas teorías de orden trascendental-ideal es por su propuesta de acercamiento lineal asintótico al horizonte planteado, dejando de lado e incluso negando las condiciones reales de existencia. No nos interesa entrar a discutir sobre el carácter falsable o no de estas teorías, pues dilucidar sobre aquello nos llevaría a precisiones de orden conceptual epistémico sobre los alcances límites del método de falsabilidad propuesto al interior de las reflexiones popperianas.

²³² Cf. Apel, Karl Otto, *Pensar con Habermas contra Habermas*; En Enrique Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel, Diálogo Filosófico Norte Sur desde América Latina*, México, Editorial Siglo XXI, 1994.

de alcanzar un fin no-factible, puede tener un resultado positivo. Sin embargo, si la meta se refiere a la totalidad de la sociedad, parece inevitable su transformación en lo contrario. El progreso económico celebrado como el camino calculable de la humanización del mundo –calculable en términos de la maximización de la tasa de ganancia o del crecimiento económico- amenaza hoy al ser humano y a la naturaleza con su pérdida. La realización del Bien Común fue interpretada como el fin de una aproximación asintótica infinita del automatismo del mercado total, asegurado por una mano invisible. De esta manera el interés de una minoría fue transformado en referencia para la destrucción del mundo de la vida²³³ de la mayoría, y finalmente hoy en la destrucción de todos, incluyendo a la propia minoría dominante. Del mismo modo el reino de la libertad fue transformado en el plan absoluto, y como tal en la meta de una aproximación asintótica infinita. El resultado fue similar al del capitalismo, destrucción del ser humano y la naturaleza²³⁴.

El supuesto de aproximación asintótica infinita de la realidad a su situación ideal es como un velo que hace invisible la condición humana. Como bien lo anota Max Weber, todas estas situaciones ideales son utopías²³⁵. Por tanto se trata de conceptos que se refieren a un estado de cosas más allá de cualquier factibilidad humana instrumental. Pero la aproximación asintótica infinita da a las utopías la apariencia de realismo. Esto trae como consecuencia el pensar que estas situaciones ideales se las puede “casi” realizar o se las tiene como si estuvieran realizadas, es el caso del mercado en el mundo neoliberal globalizado. Debe quedar claro que estas utopías son producto de las mismas condiciones empíricas. Al desarrollar desde su propia interioridad este tipo de imaginaciones invisibilizan la condición humana. Por eso, la utopía moderna es

²³³ Cf. Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Editorial Taurus, 1988.

²³⁴ Cf. Bautista, Juan José, *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano, Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, La Paz, Editorial Filigrana, 2007, pp. 111-167.

²³⁵ Cf. Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1958.

producto de estas ciencias. Por eso, y esto es clave en nuestro trabajo, una crítica de la razón utópica no se puede hacer con los medios de estas ciencias. El problema de las utopías no es el problema de la construcción de conceptos de situaciones ideales, sino la aproximación asintótica infinita hacia ellos²³⁶. La imposibilidad de esa aproximación no se puede mostrar con los medios de las ciencias empíricas. La aproximación asintótica infinita jamás contradice ninguna ley de éstas, y no las puede contradecir. Pues la propia formulación de todas las leyes de estas ciencias contiene esa aproximación infinita.

Las utopías de la modernidad tienen un rasgo en común; son desarrolladas y celebradas en nombre de las ciencias empíricas. Todas aparecen en nombre del realismo, que convence por el argumento aparente de la aproximación asintótica infinita. Todas también son utopías conservadoras. Por esta imaginación utopizan sus relaciones sociales de producción. Crean de esta manera una sacralización secularizada de sus relaciones de producción. Prometen un futuro total como resultado de la renuncia a cualquier crítica de esta sociedad a la que se refieren de modo utópico: sólo aceptan críticas constructivas²³⁷. Por ello, no es casual que todos estos modelos de sociedad hayan planteado el fin de la Historia, y como única alternativa para la cual no existe ninguna otra²³⁸. Estas utopías modernas siempre se han presentado como realistas, y a la vez siempre atacan a los otros como utopistas²³⁹. Como todos se creen realistas, todos

²³⁶ Cf. Hinkelammert, Franz, *Crítica de la Razón Utópica*, San José, Editorial DEI, Tercera Edición, 2000. En este texto que por primera vez publicara Hinkelammert en 1984 hace un análisis detallado de esta problemática. A mi entender creo que se trata de un texto emblemático, pues pone en evidencia un problema que está presente no sólo en la construcción de la “utopía” del capitalismo sino también del socialismo soviético, pues, se trata de una problemática de la modernidad misma.

²³⁷ Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, p.243.

²³⁸ Cf. Kolakowski, Leslek, *El Hombre sin alternativa*, Madrid, Editorial Alianza, 1970. En este texto se puede apreciar con claridad meridiana por qué es fácil pasar de una ideología a otra. No se necesita cambiar la cabeza, sino apenas las palabras. Juan José Bautista haciendo referencia al pensamiento de Hinkelammert pone de manifiesto la clarividencia del autor, pues logra evidenciar como el socialismo y el capitalismo están inscritos en la misma matriz cultural, se ahí su similitud y la posibilidad de pasar de una ideología a otra sin generar mayor complicación.

²³⁹ Cf. Althusser, Louis, *Acerca del concepto de Ideología*; en *Posiciones*, México, Editorial Crítica, 1989. En este “artículo” el autor menciona como la ideología no tiene un afuera y al no tenerlo se

los demás son utopistas. Porque el utopista es siempre el otro. Los neoliberales del mercado total ven con mucha claridad que el denominado socialismo real es un utopismo. Pero también, los real-socialistas identificaban a los capitalistas como utopistas. Pero a la vez ambas concepciones de sociedad se consideran a sí mismas como realistas. Esta es una magia trascendental de la modernidad. Esta aproximación asintótica es como la escalera con la cual yo subo al cielo, o “casi” al cielo. Y con ello se hace desaparecer la realidad. Esta construcción se la hace sobre un solipsismo puro.

2.5.7. Ética del discurso y ética de la responsabilidad en Weber y Apel

Apel analiza la relación entre comunidad de comunicación y la ideal en lo que llama parte A de de ética del discurso. En la primera sección de la parte A, desarrolla el concepto de la comunidad ideal de comunicación con sus fundamentación última de valores. Pero no entiende estos valores como estáticos, válidos apenas para el discurso, sino como valores que fundamentan un discurso acerca de la realidad, y con los cuales la ética del discurso pretende cimentar el discurso de la derivación de valores para todas las dimensiones de la vida social. Esto exige un principio que enlace a la primera sección de la parte A, que guía los discursos que funda los valores válidos en la vida social. El principio que sirve de enlace es el de la universalización.

Apel asume la formulación que Habermas da al principio de universalización: “Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general para la satisfacción de los intereses de cada individuo, deben poder ser aceptados sin constreñimiento por

encuentra imposibilitada de analizarse a sí misma como tal, y el único camino es juzgarle a los otros como ideológicos. Además que ese juicio tiene el carácter deslegitimador, pues, la identificación no tiene una intención cognitiva. Igual cosa ocurre con la determinación del carácter utópico.

todos los afectados”²⁴⁰. De acuerdo con esto toda norma tiene que ser aceptada y es a la vez legítima. Sin embargo, para su seguimiento se debe tomar en cuenta, en el mismo proceso de formación de las normas, “las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resultan de su observación general”²⁴¹.

Por tanto, la formación de normas, contiene ya un elemento de una ética de responsabilidad. Como se puede apreciar en la cita, Apel, al igual que Habermas asume la fórmula de la ética de la responsabilidad de Max Weber. Ello implica que se ha de tener en cuenta las consecuencias y los efectos colaterales, en el mismo proceso de formación y aplicación de normas y valores.

Pero, a pesar que este principio de universalización contiene elementos de una ética de la responsabilidad, no logra responder de manera suficiente al problema. La formación de las normas sólo puede considerar las consecuencias “previsibles” de su aplicación. Pero como sabemos por la misma condición de finitud humana, a la que hemos hecho mención anteriormente, siempre existe consecuencias que no son previsibles. Por lo que surge un problema específico a la aplicación de las normas universales.

Apel aborda este problema desarrollando una crítica de las éticas rigoristas de principios en nombre de la ética de la responsabilidad. Esto lo desarrolla en una discusión con el rigorismo kantiano. Por el horizonte de nuestra reflexión no nos interesa desmenuzar el ejemplo con el que Apel intenta desarrollar su propuesta crítica ante estas éticas rigoristas. Pero si conviene mencionar que esta ética rigorista es la opinión dominante de nuestra sociedad, es decir, la opinión de los dominadores. Este rigorismo es por tanto, la ética del capitalismo de hoy. Si usaremos la expresión de Max

²⁴⁰ Cf. Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ediciones, Península, 1983.

²⁴¹ Cf. Idem, capítulo IV.

Weber tendríamos que clasificar ésta ética capitalista como ética de la convicción, sin responsabilidad. Así, incluso se vuelve comprensible la posición rigorista de Kant. Para Apel, la ética de la responsabilidad consiste en el juicio sobre normas y valores bajo el punto de vista de sus consecuencias directas y laterales.

Siguiendo la reflexión de Hinkelammert²⁴² supongamos que el cobro de la deuda externa del Tercer Mundo lleva por sus consecuencias a la destrucción de los seres humanos y de la naturaleza; entonces el representante de la ética de responsabilidad tendría que levantarse en su contra. Pero entonces, las protestas en contra del cobro de esta deuda y, por ende en contra del FMI, de nuestros bancos y gobiernos, serían acciones guiadas por una ética de responsabilidad.

Sin embargo, cuántas veces hemos sido reprimidos en este tipo de manifestaciones en las que hemos estado por responsabilidad. La responsabilidad nos mueve a la movilización, pero resulta obvio que no se trata de la ética de la responsabilidad de Weber. También los medios de comunicación reaccionan desde esta ética. Los medios represivos actúan movidos por la ética de la responsabilidad a la Weber. Por ello, considero pertinente dentro del horizonte de nuestra reflexión el que analicemos esta noción de la ética de la responsabilidad.

2.5.8. Ética de la responsabilidad de Max Weber

Una vez analizado algunos elementos de la ética de la responsabilidad de Apel, queda evidenciado que este autor no entiende en el mismo sentido que Max Weber. Cuando desarrolla la crítica a la ética de la convicción y en su planteamiento de una ética de la responsabilidad, Weber plantea una crítica al cristianismo. Sobre la ética del cristianismo, a la que él considera una ética de la convicción, sostiene: “El cristianismo

²⁴² Cf. Hinkelammert, Franz, *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la bestia*. San José, DEI, 1991.

obra bien pero deja el resultado en manos de Dios”²⁴³. Frente a esta ética Weber propone la ética de la responsabilidad: “has de resistir al mal con la fuerza, pues de lo contrario te haces responsable de su triunfo”²⁴⁴.

Por tanto, el criterio fundante de la acción política es la disposición a aplicar la fuerza. Con ella se resiste al mal que de otra manera vencería. Sin embargo, Weber no determina en que se fundamenta para determinar que algo es malo, si el parte de la neutralidad valórica²⁴⁵. Pero como bien lo hace notar Franz Hinkelammert²⁴⁶ los principios de la ética de la responsabilidad están en el cristianismo, e incluso en la tradición judía, que Weber ni la menciona: “El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre”. Con esto se hace referencia explícita a la responsabilidad por las consecuencias del rigorismo de las éticas de principio a la que hacíamos mención anteriormente.

Teniendo como referencia la reflexión de la ética kantiana, se puede formular de la siguiente manera: el hombre no es para la verdad, sino que la verdad es para el hombre. Se trata de la supeditación de toda ética de principios al criterio del ser humano como un ser natural.

Desde la perspectiva weberiana, se cuestiona que: “El cristianismo obra bien y deja el resultado en manos de Dios”. Pero obviamente, esa no es la ética cristiana, pese a que con frecuencia se la defiende en su nombre. Se trata más bien de la formulación del rigorismo extremo de una ética de principios²⁴⁷. Desde esta perspectiva se trata de la formulación de la propia ética capitalista. Por ello podríamos formular esta frase en

²⁴³ Cf. Weber, Max, *El Político y el científico*, Madrid, Editorial Alianza, 1972, p. 164

²⁴⁴ Cf. *Ibid*, 162.

²⁴⁵ Cf. Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1958.

²⁴⁶ Cf. Hinkelammert, Franz, *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1995, p. 250

²⁴⁷ Cf. Hinkelammert, Franz, *Determinismo, Caos y Sujeto*, San José, Editorial DEI, 1996, pp. 94-106

términos de cómo lo hacen los organismos multilaterales de crédito: cobrar la deuda externa de los países del llamado tercer mundo y dejar los resultados en las manos del mercado supuestamente autoregulado. Planteado en términos “cristianos”: el cristiano cobra las deudas y deja el resultado en manos de Dios.

No estamos exentos de convertir la ética de la responsabilidad en ética rigorista²⁴⁸. Pero el problema se vuelve más grave, porque Max Weber ni siquiera ve la dificultad de una ética de la responsabilidad en lo que tiene que ver con las consecuencias concretas de las éticas de principios. Weber celebra el principalismo de una ética de principios, al que denomina ética de la responsabilidad, demoniza a todas las éticas de la responsabilidad, llamándolas éticas de la convicción.

A esta ética que destruye todas las éticas de la responsabilidad, Weber denomina ética de la responsabilidad. Su ética de la responsabilidad queda asegurada cuando ya no queda ninguna ética de la responsabilidad: la guerra es paz y la paz es guerra. Al deslegitimar toda ética de la responsabilidad, solo reconoce una responsabilidad: la de imponer el rigorismo de la ética de principios del capitalismo.

Para afirmar un reformismo con argumentos, se necesita el concepto de ética de la responsabilidad como crítica a las consecuencias concretas del rigorismo de las éticas de principios. Ante estas consecuencias el reformismo es un deber, que nace de la ética de la responsabilidad. Apel puede fundamentar este tipo de reformismo, pero está imposibilitado de hacerlo. Con todo esto la fuerza se transforma de modo unilateral en la acción legítima del poder. No puede haber resistencia legítima. En nombre de un supuesto análisis de apariencia valórica neutral, Weber nos propone una ética absoluta, que es la ética del poder.

²⁴⁸ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trolta, España, 2000. El autor sostiene que esta ética se vuelve una ética cínica.

2.5.9. La responsabilidad por las consecuencias concretas como criterio de verdad sobre las normas y la institucionalización.

Una vez realizado este camino podemos retomar el análisis de la derivación de normas por parte de Apel, para determinar las salidas que propone para solucionar el problema de la ética de la responsabilidad. Como planteamos anteriormente, Apel deriva normas de fundamentación última que lo llevan al principio de universalización. Teniendo como marco referencia este principio puede explicar la derivación de normas contingentes, esto es, de normas que dependen de las condiciones fácticas en las cuales son determinadas²⁴⁹. En todo esto vale que el criterio de Apel para las normas son puramente procesuales. Ellas son consideradas válidas, si los criterios procesuales de su derivación se han cumplido.

Esta derivación se volvería tautológica y circular si Apel no postulara un criterio de verdad que sea un criterio de contenido, por encima de estas normas procesualmente derivadas²⁵⁰. La teoría Neoliberal al rechazar cualquier criterio de contenido, siendo una teoría circular se transforma en una simple tautología. Algo parecido ocurre con la tesis de Weber de una legitimidad puramente procesual, que la expresa como legitimidad por legalidad. Sin ningún elemento de discernimiento, que no puede ser sino el criterio de materialidad²⁵¹, esta afirmación es igualmente tautológica. El mismo Apel tendría que sostener que el conflicto entre el Estado de derecho y las consecuencias concretas que resultan de la aplicación de sus normas, y a las cuales responde la ética de la responsabilidad, surge como resultado del formalismo de “legitimidad por legalidad” y no puede ser solucionado, por consiguiente, por los medios del Estado de derecho.

²⁴⁹ Cf. Cortina, Adela, *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria*, Epílogo de Karl Otto Apel, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995.

²⁵⁰ Cf. Apel, Karl Otto, *Pensar con Habermas contra Habermas, Debate en torno a la ética del discurso. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Editorial Siglo XXI, 1994.

²⁵¹ Sobre este ámbito de la ética trabajaremos de manera más detenida en un próximo apartado.

Apel sin embargo no cae en tautología. Pero sólo la evita mediante la introducción de un criterio de verdad que no sea procesual, para transformarlo en un criterio de última instancia sobre las normas derivadas procesualmente²⁵².

2.5.10. El criterio y el principio discursivo de validez.

En este último punto queremos desarrollar nuestra argumentación buscando superar la aporía en la que inevitablemente cae la ética del discurso: la argumentación presupone entre los participantes una simetría que es imposible empíricamente. La ética que aquí proponemos busca superar esta aporía al descubrir que las víctimas excluidas asimétricamente de la comunidad de la comunicación hegemónica se reúnen en una comunidad crítico-simétrica. Como mostraremos en el siguiente apartado de este capítulo son las mismas víctimas las que luchan por el reconocimiento de las víctimas excluidas, devenidas sujetos responsables de su propia liberación, porque puede echar mano de los momentos material, de factibilidad y crítico. En el mero nivel formal acrítico, de la consensualidad de validez intersubjetiva, la moral procedimental no puede superar el círculo de la única comunidad de comunicación (sea ideal o empírica), que le impide realizar empíricamente por la argumentación una simetría inexistente, no habiendo simetría la argumentación práctica moral no es posible²⁵³.

Por otra parte, las pulsiones alterativas, no meramente reproductivas del sistema, del placer propiamente creativas (no meramente dionisiacas, narcisistas), desbloquean la afectividad y motivan el riesgo de la crítica-ética. En el nivel material, la razón ética

²⁵² Cf. Apel, Karl Otto, *Pensar con Habermas contra Habermas; En Enrique Dussel, Debate en torno a la ética del discurso de Apel, Diálogo Filosófico Norte Sur desde América Latina*, México, Editorial Siglo XXI, 1994; También Cortina, Adela, *Razón Comunicativa y responsabilidad Solidaria*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1995.

²⁵³ Lo que lleva a Apel a intentar una ética complementaria, ¿una ética de la responsabilidad? O si se quiere, lograr la simetría por otros medios. Como dijimos anteriormente una ética de la responsabilidad que nos es crítica termina por ser cínica, como la de Max Weber. Por ello hemos recurrido al pensamiento de Hinkelammert y de Dussel, pues, en ninguno de los dos autores se requiere de una tal complementariedad.

preoriginaria²⁵⁴ o crítica reconoce a la víctima, no simplemente como alter-ego. Es el reconocimiento de la alteridad del Otro, de la víctima como sujeto ético autónomo que el sistema que la causa, origina, produce no intencionalmente.

Esta razón ética preoriginaria o crítica fundamenta la posibilidad y está siempre presupuesta debajo de la razón discursiva crítica, puesto que la comunidad crítica de las víctimas, que alcanzará nueva validez frente al consenso hegemónico dominante, y ahora antihegemónica se origina en dicho reconocimiento de cada víctima por parte de ellas mismas²⁵⁵ como distinta del sistema dominador.

2.5.11. El criterio crítico discursivo intersubjetivo de validez.

Como mostraremos en detalle más adelante el criterio formal procedimental crítico es un criterio de validez, de participación intersubjetiva de las víctimas en una nueva comunidad de comunicación de ellas que rompe con el consenso formal hegemónico dominante. Se trata de la validez de la criticidad ética como tal. Aquí se realiza el acuerdo crítico acerca de un juicio de hecho o enunciado descriptivo²⁵⁶. Este acuerdo crítico consiste en “emitir” un juicio de no validez, para las víctimas, de los consensos de la comunidad de comunicación hegemónica. La determinación de este nuevo criterio de falibilismo ético permite la nueva construcción de la validez crítica, desde la simetría de la nueva comunidad consensual.

Efectivamente, la verdad del sistema dominante es la referencia o acceso a la realidad, tal como se la descubre desde el horizonte del sistema vigente. La validez

²⁵⁴ En el apartado siguiente precisaremos el alcance de estas afirmaciones, por lo que aquí dejamos sólo enunciado.

²⁵⁵ Esto lo mostraremos más adelante cuando trabajemos la Validez anti-hegemónica de la comunidad de las víctimas, especialmente el punto que tiene que ver con la toma de conciencia de las mismas a través del proceso educativo de Liberación que parte de los principios pedagógicos de Paulo Freire.

²⁵⁶ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trotta, España, 2000, p. 462.

intersubjetiva de dicha verdad se alcanza por la participación simétrica de los que ejercen el poder en el sistema. Las víctimas excluidas descubren que dicha verdad oculta un nuevo acceso a la realidad desde la utopía posible de liberación²⁵⁷. Entonces la verdad del sistema dominante se presenta como no verdad. Consensualmente la comunidad de las víctimas va originando un nuevo paradigma práctico con verdad y validez críticas.

2.6. La crítica ética del sistema mundo moderno desde las víctimas

Como hemos venido reflexionando a lo largo de nuestro trabajo, la ética que estamos proponiendo es una ética de la vida. Por tanto, en el presente apartado nuestro análisis partirá “evidenciando” la negación de la vida humana. En esa perspectiva el punto central de la **crítica** es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad, manifestada en el sufrimiento de las víctimas²⁵⁸, de los dominados: obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, campesinos, etc., y la toma de conciencia²⁵⁹ de dicha negatividad.

Partimos de un “hecho empírico” de “contenido” material, de la corporalidad, de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, como dimensión de una ética material²⁶⁰. Pero aprendemos de la conciencia ético crítica,

²⁵⁷ Sobre esta dimensión humana fundamental trabajaremos en el último apartado del capítulo II.

²⁵⁸ El sentido de esta categoría fue explicitado en el primer capítulo, siguiendo la línea de Walter Benjamin, recogida y contextualizada por Enrique Dussel.

²⁵⁹ Sobre el sentido de esta categoría profundizaremos en un apartado posterior de este mismo capítulo, por lo que dejamos solo enunciado.

²⁶⁰ El sentido y alcance de esta propuesta ha sido planteado a lo largo del primer capítulo y específicamente el primer apartado del capítulo que nos ocupa. Para ello hemos recogido las reflexiones planteadas por Enrique Dussel y Franz Hinkelammert en varias de sus obras.

que la afirmación de los valores del “sistema establecido” o el proyecto de “**vida buena**” “de los poderosos” es negación o **vida mala** para los pobres. Inmediatamente, se “juzga” **negativamente** como lo que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, dominados o excluidos. La “verdad” del sistema es ahora negada desde la “imposibilidad de vivir” de las víctimas²⁶¹. Se niega la verdad de una norma, acto, institución o un sistema de eticidad como totalidad. Gran parte de la humanidad es “víctima” de la dominación, exclusión, encontrándose sumida en el “dolor”, “infelicidad”, “pobreza”, “hambre”, “analfabetismo”, “dominación”.

El proyecto utópico del sistema mundo colonial que se globaliza: económico, político, epistémico, erótico, etc., se descubre en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Es desde la positividad del criterio de verdad y del principio ético material de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético que la **negatividad** de la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado, la represión del inconsciente y de la libido, en particular de la mujer, la falta de poder político de los sujetos ante las instituciones, la vigencia de valores invertidos, la alienación del sujeto ético, etc., puede ahora cobrar sentido ético cabal²⁶². La conciencia ético- crítica produce una inversión²⁶³, el “fetichismo”, una transfiguración práctica, ética no sólo teórica.

²⁶¹ Cf. Hinkelammert, Franz, *Principio de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*, San José, Editorial DEI, 1996. Dónde se muestra que el crimen a las víctimas por el sistema hegemónico se convierte en un suicidio colectivo.

²⁶² Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Totta, España, 2000, p. 311.

²⁶³ **Trascendentalidad** de Marx o Levinas, y no de Kant: es un más allá de la ontología o el sistema, y no un más allá de lo material o del contenido, que permiten efectuar la crítica. En el apartado siguiente de este mismo capítulo, profundizaremos sobre el alcance de esta categoría. Para ello, partiremos de nuestra experiencia concreta como movimiento de campesinos e indígenas regantes, quienes colectivamente vamos construyendo nuestro horizonte político, porque nos vamos dando cuenta que el horizonte propuesto desde la perspectiva capitalista nos niega y nos impide vivir.

Nuestra propuesta crítica subsume el momento crítico de los “grandes críticos”: Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Marcuse, y principalmente Marx, Freud y Levinas, en cuanto ellos critican aspectos de lo que de dominante tiene la “razón” moderna. Pero a la vez, nuestra propuesta defiende la universalidad de la vida, de la corporalidad, la universalidad de la razón en cuanto tal, y en especial la razón ética crítica, a la que nada le está vedado²⁶⁴.

2.7. El criterio y el principio crítico material o ético

Como hemos podido evidenciar a lo largo del trabajo, este apartado es central en la propuesta y fundamentación de nuestra tesis, sin embargo, es la parte más crucial y ardua de fundamentar. El más complejo de los principios éticos es el **principio material universal**. Si asumimos lo planteado en el primer apartado de este capítulo se podrán aquí sacar las conclusiones, ya que es una fundamentación enriquecida empíricamente, incluso, desde nuestro propio locus de enunciación. Como manifiesta Hinkelammert²⁶⁵, de la afirmación de la vida se puede fundamentar la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima, desde donde se puede ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad.

2.7.1. El Criterio Crítico

²⁶⁴ Aquí asumimos conscientemente la propuesta de Dussel, planteado a lo largo de su monumental obra: *Ética de Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Editorial La Trota, Tercera edición, 2000. Por la especificidad de nuestro trabajo no entraremos a detallar los elementos particulares que de cada autor rescatamos; sin embargo a lo largo de nuestra exposición constantemente recurriremos a ellos.

²⁶⁵ Cf. Hinkelammert, Franz, *Principio de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*, San José, Editorial DEI, 1996. Siguiendo la línea de reflexión de Ludwig Wittgenstein, si el suicidio está permitido, todo está permitido.

El criterio de criticidad o crítico: epistémico, práctico, pulsional, económico, político, etc., de toda norma o acto, micro-estructura²⁶⁶, institución o sistema de eticidad parte de la existencia real de víctimas, que por ahora no interesa determinar quiénes son. Es “criticable” todo aquello que no permite vivir. Igualmente debe quedar claro que en cualquier sistema social que se organice la “producción” de víctimas 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 consecuencia²⁶⁷. Histórica y empíricamente es imposible un sistema perfecto²⁶⁸. Para probar ese enunciado podríamos recurrir al argumento de Popper en *La Miseria del Historicismo*²⁶⁹. Para que se de un tal sistema perfecto se necesitaría una inteligencia infinita a velocidad infinita para gestionarlo. Como es esto imposible, hay inevitablemente “víctimas”, que son los que sufren las imperfecciones, los errores, las exclusiones, las dominaciones, las injusticias, etc., de las instituciones empíricas no perfectas, **finitas**²⁷⁰, de los sistemas existentes. Es decir, el “hecho” de que haya

²⁶⁶Cf. Foucault, Michel, *Vigilar o Castigar*, Madrid, Editorial Siglo XXI, Vigésimo segunda edición, 1994.

²⁶⁷Sobre esta problemática se trabajo en el primer capítulo de la tesis. La inevitabilidad de las victimas procede de la misma condición de finitud humana, pero ello no legitima la existencia de víctimas en ningún sistema social. La problemática de la finitud humana como condición limitante en toda forma de organización social ya fue trabajado, aunque con matices distintos por san Agustín en la Ciudad de Dios. Cf. Agustín, *Las dos Ciudades*, Madrid, Editorial BAC, 2000.

²⁶⁸Sobre la imposibilidad histórica y empírica de los sistemas sociales y del mercado perfecto y la planificación perfecta, en particular revisar, Hinkelammert, Franz, *Crítica de la Razón utópica*, **San José**, editorial DEI, 1984; también Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo Globalizado. Refutaciones y Debate*, Editorial, 2003; *Neoliberalismo y Pseudo-ciencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995, capítulo VII.

²⁶⁹ Cf. Popper, Karl, *La Miseria del Historicismo*, Madrid, Editorial alianza, 1986.

²⁷⁰Sobre el problema de la finitud como origen del mal social, véase la reflexión de Hinkelammert, Franz, *Principio de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*, San José, Editorial DEI, 1996. Este punto es clave, porque desmota la ilusión de la modernidad eurocéntrica en la medida que propone la concepción de un ser humano sin límites capaz de hacer y construir todo lo que se propone. Sobre estas ilusiones conviene revisar, también el trabajo de Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la Modernidad*, México, editorial Siglo XXI, 1998. Morin, Edgar, *El método. El Conocimiento del Conocimiento*, Madrid, Editorial Cátedra, sexta edición, 2009.

víctimas en todo sistema histórico-empírico es categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria²⁷¹.

Como anota Levinas²⁷², el reconocimiento del otro, como otro, como víctima del sistema que la causa –que va más allá del reconocimiento hegeliano-, y la simultánea responsabilidad por dicha víctima, como experiencia ética que Levinas denomina “cara a cara –que pone en cuestión crítica al sistema al sistema o Totalidad, es el punto de partida de la crítica.

Aquí se plantean preguntas claves que nos ayudan a esclarecer esta problemática: ¿Quiénes son las víctimas, por qué son víctimas, en qué condiciones y circunstancias fácticas concretas, etc.? Aquí justamente interviene el criterio crítico, pero no como juicio de valor, de “gusto”, “subjetivo”, se trata de un juicio empírico de hecho²⁷³:

1. ¡He aquí una víctima!

Como se puede observar se trata de un enunciado descriptivo con pretensión de verdad, que exigirá un nuevo tipo de validez y determina a la vez un juicio de factibilidad. Este tipo de enunciados parte del presupuesto que ya se ha tenido conciencia de la negación originaria como ejercicio crítico de la razón ética pre-originaria en el sentido de Levinas y de las pulsiones que superan la mera reproducción o conservación del sistema vigente²⁷⁴. Constatar empíricamente una víctima es

²⁷¹Cf. Panikkar, Raimundo, *Sobre Diálogo Intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, p. 117. Incluso asumiendo una inteligencia divina o perfecta, podría conocer únicamente aquellos que es inteligible. Afirmar que lo puede conocer Todo es afirmar, gratuitamente, que todo es Inteligible, en otras palabras, que el Ser es Conciencia.

²⁷²Cf. Levinas, Imanuel, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Editorial Sígueme, España, 2002

²⁷³Cf. Hinkelammert, Franz, *El Mapa del Emperador*, San José, Editorial DEI, 1996. Sobre esta problemática el autor ha trabajado ampliamente desde 1993 cuando tuvimos la oportunidad de participar el seminario de Investigadores y discutir el mimeografiado previo a la publicación de su texto. Temática que ha sido recurrente desde distintos enfoques en varias de sus obras.

²⁷⁴Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trotta, España, 2000, pp.352-359.

evidenciar negatividades: pobreza, hambre, dolor, traumas, patologías, racismo, discriminación y muchas otras dimensiones de la negatividad.

La razón crítica capta el contenido y emite un juicio. Las pulsiones reproductivas se enfrentan a una contradicción: si las instituciones son la repetición de actos exitosos para evitar el dolor y postergar la muerte y así alcanzar la felicidad, la víctima es su contradicción absoluta –puesto que siendo fruto de esa institución, sufre sin embargo dolor y anticipa su muerte.

Frente a esta realidad el pensamiento crítico se presenta como afirmación/negación en el sentido material negativo, en el sentido de los críticos mencionados al inicio de este apartado. Sin embargo, lo negativo emerge, se descubre, se presenta como **positividad**²⁷⁵. A continuación, mostraremos el sentido que queremos dar a esta categoría.

2.7.2. La condición de posibilidad crítico-positiva

Como venimos mostrando desde el inicio de nuestra exposición, la única forma de conocer la negación originaria que sufren las víctimas es la afirmación previa desde donde se recorta la negación.

No es posible la crítica al sistema existente sin el reconocimiento del Otro, la víctima, como sujeto autónomo, libre, distinto; no sólo igual o diferente²⁷⁶. El

²⁷⁵Cf. Villegas, Luis Fernando, *El concepto de positividad en el período Juvenil Hegeliano*, Tesis de Licenciatura, PUCE, 1991. Cuando en este trabajo hablamos de positividad no hacemos referencia al sentido hegeliano.

²⁷⁶ Cf. Panikkar, Raimundo, *Sobre Diálogo Intercultural*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990, p. 49. Estamos viviendo una catástrofe humana de proporciones cósmicas, la pérdida de lo dual, haciendo un tratamiento del tú como un ello (a pesar de llamarlo él o ella). La razón de lo dual, no hace referencia al dos como número. La razón de lo dual es dar cauce a la expresión del yo-tu: el tú no es un ello. Lo dual: yo hablo, tú hablas, ellos hablan, tiene una connotación diferente de cuando lo hacen ellos-muchos. Desde el momento en que el otro se vuelve el tú, todo cambia. La conciencia del otro como el otro y no simplemente como lo otro, lo convierte en igual, en un compañero, su sujeto (y no un objeto), una fuente de conocimiento, un principio de iniciativas, lo mismo que yo. Esto, exclusivamente, es lo que permite escuchar al otro, ser conocido por él, y no sólo conocerle. No puede haber auténtica **Interculturalidad**

reconocimiento del otro, gracias al ejercicio de la razón ética pre-originaria²⁷⁷, es anterior a la crítica y anterior al argumento, a la razón discursiva o dialógica. Por tanto, es la apertura a la revelación del Otro como interpelación aceptada en el sentido pre-ontológico de Levinas²⁷⁸. Pero la apertura a esta revelación está acompañada del paso y la respuesta más profunda ante tal reconocimiento como responsabilidad, anterior aún al llamado de la víctima a la solidaridad. Su mismo rostro de hambriento, doliente en su corporalidad reconocida éticamente, nos atrapa en la responsabilidad: lo tomamos a cargo antes de poder rechazarlo o asumirlo. Es el origen de la crítica²⁷⁹. Como anota Dussel²⁸⁰ la condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el reconocimiento de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: como viviente. Este “conocer” a un ser humano desde la vida; este reconocerlo: conocerlo desde su vulnerabilidad traumática. La víctima es un viviente humano y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema. La responsabilidad por el otro, de la víctima, es igualmente condición de posibilidad, porque en su origen el destituido no tiene todavía capacidad para ponerse de pie²⁸¹. La responsabilidad mutua,

hasta que el otro no sea descubierto. Quiero decir el otro, como fuente de (yo) comprensión y no solamente como término de inteligibilidad. Este otro, no necesariamente es un buen compañero, una persona con buenas intenciones, o con los mismos sentimientos que yo tengo y con las mismas intenciones, manteniendo las mismas opiniones. El otro puede ser mi enemigo –aunque siempre con un rostro humano, un Tú y no un ello, una entidad anónima bajo las nubes o dentro de la casa o en el albergue que yo bombardeo desde una distancia considerable. Sobre esto trabajaremos en el tercer capítulo.

²⁷⁷ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trotta, España, 2000, p.408, cita 572: “La mera razón práctico material capta la vida humana como criterio de verdad; la razón crítico-ética-originaria es su despliegue, como descubrimiento del momento en que la vida deviene sujeto ético: el Otro como igual; ahora la Razón-ético-preoriginaria, con Levinas, es la misma razón práctica que re-conoce al otro no como igual sino como otro, en este sentido está antes (pre) del origen del sistema futuro”.

²⁷⁸ Cf. Levinas, Imanuel, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Editorial Sígueme, España, 2002

²⁷⁹ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trotta, España, 2000, p. 371.

²⁸⁰ Ibid, p.371.

²⁸¹ Sobre la “capacidad” de constituirse la víctima en sujeto político capaz de trascender el sistema hegemónico vigente, de decir su propia palabra desde la construcción de una comunidad lingüística crítica anti-hegemónica y simétrica abordaremos en el próximo apartado de este capítulo. Por ello solo dejamos por ahora sólo enunciado.

en primer lugar de las otras víctimas, es el segundo momento de esta condición de posibilidad.

2.7.3. El Aspecto Crítico Negativo

Como venimos sosteniendo, el criterio de la crítica es negativo, es el descubrimiento de la negatividad de la víctima como víctima. El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Este aspecto material-negativo que afecta a la víctima se refleja gracias a la conciencia crítica, sobre el sistema, norma, acción, institución, etc. Y lo juzga desde su resultado (la víctima) como no verdad, ya que origina negatividad. Por ello, la existencia de víctimas es siempre refutación material o “falsación” de la verdad del sistema que la origina. En esa misma línea las pulsiones reproductivas o de autoconservación son puestas en cuestión. Puesto que las instituciones, como se mencionó anteriormente, tienen la pretensión de evitar el dolor y alejar la muerte.

El criterio de falsación aquí enunciado se refiere al contenido semántico del juicio práctico y en esa medida es falso si conduce a la muerte, a la negación de la vida, a lo que hace de la víctima una víctima²⁸². El principio de muerte, que es el principio de toda patología de las pulsiones, niega al Otro como otro al afirmar el presente del sistema desde y hacia el pasado. Ya que no tiende hacia el desarrollo de la vida sino que “vuelve” hacia atrás; es involución hacia lo no vivo, inorgánico²⁸³. Por lo tanto, la negación crítica, es en definitiva el reconocimiento de la dignidad del sujeto autónomo del Otro, como otro y al mismo tiempo tomarlo a cargo. La misma víctima, antes que nadie, y cuando es crítica, solidaria y comunitariamente reconoce responsablemente a

²⁸²Cf. Hinkelammert, Franz, *El Huracán de la Globalización*, San José, editorial Dei, 1997.

²⁸³Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trotta, España, 2000, p. 372.

las otras víctimas como tales. Por tanto la comunidad crítica de las víctimas surge de manera previa a la “interpelación”²⁸⁴.

2.7.4. El Principio Etico Crítico

Este es el punto central de nuestra propuesta, en palabras de Enrique Dussel, hemos llegado a punto deóntico. Efectivamente, el resultado del criterio material se concreta en un juicio de hecho, al que hicimos referencia anteriormente:

“Este acto o mediación que no permite vivir a la víctima, le niega al mismo tiempo dignidad de sujeto y lo excluye del discurso”²⁸⁵.

Como hemos mostrado anteriormente, siguiendo a Hinkelammert y a San Agustín, la posibilidad del mal se encuentra simplemente en la finitud humana, es decir, la imposibilidad de un conocimiento y de una pulsión, amor, perfectos²⁸⁶. Como esto es imposible, el ser humano tiene que decidir prácticamente entre conocimientos y pulsiones de las normas, hasta sistema de eticidad, nunca del todo abarcables por la razón, ni origen pleno de felicidad perfecta. Por tanto, debe decidir, incluso intersubjetivamente en el espacio ambiguo entre:

- a) el conocimiento y la pulsión perfectos Imposibles²⁸⁷, y
- b) la negación clara de la vida (imposible éticamente).

Entre los dos se abre todo el ámbito del conocimiento y la pulsión finitos, imperfectos, en los que se encuentra la posibilidad del error (práctico y teórico como totalización del sistema sobre la realidad de la vida), del egoísmo pulsional determinado por la autoreferencialidad de los instintos de autoconservación bajo el principio de

²⁸⁴Ibid, p. 372.

²⁸⁵Ibid, p.372.

²⁸⁶Cf. Boff, Leonardo, *Hermano de Asís*. Ternura y Vigor, Madrid, Editorial Sal Taerre1995; También,

²⁸⁷Cf. Hinkelammert, Franz, *Crítica de la Razón utópica*, San José, Editorial DEI, 1984. Ver fundamentalmente, la discusión en torno a la necesidad de construcción de conceptos de orden trascendental que permite determinar lo imposible para desde ahí construir lo posible.

muerte; en una palabra el mal. Este mal genera víctimas de manera no-intencional que se acumula en la historia.

El mal es puesto al descubierto por la inversión que sufre el sistema de eticidad vigente, establecido, o las normas, acciones, instituciones, etc., que aunque pretenden cumplir con los principios éticos vigentes, generan víctimas. El mal es el oculto origen que causa la victimización. Este ocultamiento del mal es como anota Marx²⁸⁸, de fundamentación de la pretendida verdad de la no-verdad del sistema. La crítica del fetichismo es entonces una inversión de la inversión: es el descubrimiento de la no verdad del sistema de las víctimas. El pretender obstinadamente legitimar racional y pulsionalmente el cumplimiento tradicional del sistema: los valores, las leyes, las virtudes, etc., que produce víctimas, transforma el bien en mal absoluto como efecto del propio accionar humano, pero realizado por su propia totalización²⁸⁹. Es el proceso de divinización fetichista del sistema, es su totalización²⁹⁰ o como hemos planteado en el título de nuestro trabajo, es **la Irracionalidad de lo racionalizado**.

2.7.5. El Principio Etico Crítico Negativo

Aquí pasamos del no-poder-ser-viviente del Otro, de la víctima, ante un sistema que le niega, al deber-ser-viviente de la víctima liberada bajo la responsabilidad por la vida del Otro y ante un sistema en el poder. Planteemos el problema bajo los siguientes enunciados:

1. Esto que está allí en la miseria es una víctima del sistema

²⁸⁸Cf. Marx, Carlos, *El Capital*, México, Editorial F.C.E, decimatercera reimpresión 1977.

²⁸⁹Cf. May, Roy, *Introducción a la Etica*, San José, Editorial DEI, 1998.

²⁹⁰Cf. Hinkelammert, Franz, *El Grito del Sujeto. Del Perro Mundo de la Globalización al Evangelio de San Juan*, San José, Editorial DEI, 1998. A propósito de este proceso de fetichización del sistema revisar todas las obras publicadas por este autor conjuntamente con el teólogo Hugo Assman. Creo que en esa línea, el pensamiento generado y producido por toda la teología de la Liberación Latinoamericano es emblemático; cuando señala con absoluta claridad cómo hasta una forma de cristianismo (cristiandad) se ha vuelto idolátrico. Un texto clave, aunque muy poco leída en nuestro continente, es *Armas Ideológicas de la Muerte*, San José, Editorial DEI, 1981.

2. A esta víctima la reconozco como un ser humano con dignidad propia y como otra que el sistema genera.

Pero el acto de reconocimiento como un ser humano no es en sentido estricto un acto ético, no incluye un deber ser. El paso deóntico, como mencionamos anteriormente siguiendo a Dussel, se produce inmediatamente en la responsabilidad. El asumir, el tomar a cargo, el responsabilizarse por la vida del otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro como igual. El acto propiamente crítico se origina por el hecho de la negatividad del Otro reconocido como otro²⁹¹: porque es una víctima, porque tiene hambre; porque no puedo obtener beneficio alguno de su existencia: gratitud de la responsabilidad. Me pide solidaridad desde la propia exposición de su corporalidad sufriente²⁹². Me pide, me suplica, me manda éticamente que lo ayude²⁹³.

Este tomar a cargo es anterior a la decisión de asumir o no dicha responsabilidad. El asumir la responsabilidad es posterior, y ya está determinada éticamente: si no asumo la responsabilidad no dejo de ser por ello de la muerte de Otro, que es mi/nuestra víctima, y de la cuál victimización soy/ somos causa cómplices²⁹⁴. Soy/somos

²⁹¹ Esto es clave para poder entender el sentido de la Interculturalidad como proyecto político ético epistémico. Pues una sociedad intercultural solo puede subsistir si reconoce un centro que trasciende la comprensión de la misma por parte de cualquier miembro particular, o incluso la totalidad de los mismos, en un momento dado. Si el rey, el partido o quien quiera que sea, son el absoluto soberano, podrá hablarse de tolerancia, pero no de sociedad intercultural. Sólo una sociedad abierta puede ser intercultural, pero esto necesita una fuerza trascendente que la prevenga de cerrarse en su auto-interpretación. Si no somos capaces de aceptar un punto trascendente in-comprensible, entonces obviamente, si yo tengo razón, tú estás equivocado, y no podemos aceptar ninguna inteligibilidad cualitativamente superior a nuestras respectivas posiciones. Esto será motivo de análisis en el siguiente capítulo de nuestro trabajo.

²⁹²Cf. Villegas, Luis Fernando, **La radicalidad de la teoría en América Latina**, Quito, Editorial Abya-Ayala, 1998.

²⁹³Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trota, España, 2000, p. 374. Dussel, sobre este punto precisa: "En este sentido ineludible indicado por Levinas, pero igualmente si se consideran todas las indicaciones necesarias, ya que todo ser humano, por ser un momento de las estructuras complejas de la humanidad en su desarrollo, no puede declararse *absolutamente* inocente de nada de lo que le acontezca a otro ser humano. Siempre existe algún tipo (directo, indirecto, consciente o no intencional) de complicidad que nos compromete con la negatividad del otro. Es un signo de Inteligencia o razón crítica saber descubrir esta articulación", cita 582, p. 409.

²⁹⁴ Como anota Franz Hinkelammert a lo largo de su obra el crimen es suicidio y de ello soy responsable.

responsables por el otro por el hecho de ser humano, sensibilidad abierta al rostro del otro. Ahora, no es responsabilidad por la propia vida, es responsabilidad por la vida negada del otro que funda un enunciado normativo: porque debo producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general, hay razón para reproducir la vida negada de la víctima de un sistema opresor²⁹⁵.

Cuestionar, criticar, enjuiciar con un NO al sistema está precedido por un no querer causar víctimas. De no haber esta víctima no sería necesaria ésta crítica, ni el asumir esta responsabilidad por ella. Pero aún ese no querer causar víctimas está antecedido por el haberlas asumido antes bajo nuestra responsabilidad. De ahí que los tres principios básicos del mundo indígena andino kichua: “Ama llulla. Ama Kella. Ama Sua” son preceptos negativos que buscan evitar que haya víctimas, desequilibrio, injusticia.

Ahora bien si asumimos la responsabilidad de sacar la cara por la víctima con el fuego de la crítica, no se cumple tal acción para que la víctima permanezca negada. La responsabilidad se juega como crítica y transformación de las causas que originan la victimización de la víctima.

La obligación ética de transformar la realidad que causa víctimas parte de la perversidad de su mera existencia: es malo que haya víctimas, de nuestra responsabilidad por la realización plena de la vida de dichas víctimas, y del cumplimiento del deber de la crítica. Efectivamente, la obligación de la crítica de la norma, acción, institución o sistema de eticidad (en parte o en totalidad) indica, exactamente, que el principio material universal de la ética no es sólo reproducción de

²⁹⁵ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Totta, España, 2000, p. 375.

la vida (como razón reproductora o pulsiones de felicidad del mismo tipo), sino también desarrollo de la vida humana en la historia (desde las pulsiones creadoras que se arriesgan por el Otro a enfrentar el dolor y la muerte, y la razón crítica, que se torna escéptica de la no verdad del sistema que genera víctimas. Se trata por tanto, de un principio ético del progreso cualitativo definido con nuevos criterios que **difieren de los de la modernidad capitalista eurocéntrica**, en referencia a la sustentabilidad de las normas, acciones, instituciones y sistemas de eticidad que permiten y desarrollan la vida humana, y la vida de otras especies ligada en su dignidad a la dignidad medular de la vida humana, en la que consiste la ecología ética, y no meramente folklórica, naturalista y al final no crítica del capitalismo a la que sirve. Por ello, cuando nosotros criticamos el sistema vigente en cuanto pone en riesgo las fuentes de la producción de la riqueza, en términos de Marx, o las fuentes del circuito natural de la vida, no estamos planteando una ética ecológica que deja intacto al sistema que victimiza también a la naturaleza, sino que estamos planteando una ética que nos mueve a organizarnos para construir una sociedad, un mundo, una relación con la naturaleza, un ser humano, etc. que trasciende, este sistema hegemónico victimizador.

2.7.6. La validez antihegemónica de la Comunidad de las Víctimas ***

Como se ha planteado en los apartados anteriores la Etica que venimos proponiendo es una ética de la vida. La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana. Se trata por tanto, de un nuevo criterio de validez discursiva, la validez crítica de la razón liberadora. En este punto mostraremos con mayor claridad la originalidad del método que nace de las experiencias de América Latina, pero que tiene validez universal.

Las víctimas luchan por el reconocimiento de sus nuevos derechos y por la realización responsable de nuevas estructuras institucionales de tipo cultural, económico, políticas, pulsionales, etc. Se trata entonces de abordar todo el problema del surgimiento de la conciencia ética-crítica, como toma de conciencia progresiva, negativamente, acerca de la causa de la negación originaria –que mencionamos en apartados anteriores-como momento estructural del sistema de eticidad que causa las víctimas, y que ahora inician ellas mismas el ejercicio de la razón crítica-discursiva; y positivamente, irán discerniendo desde la imaginación creadora (liberación de los deseos²⁹⁶) alternativas utópicas-factibles (posibles de transformación, sistemas futuros) en los que las víctimas puedan vivir.

Aquí abordaremos la articulación teoría-praxis; filosofía, ciencias sociales críticas y “militancia”; “vanguardia” y sujeto comunitario-histórico (lideres, movimientos y pueblo); diferenciándola de la mera emancipación²⁹⁷ o reformismo y real transformación o liberación. Este apartado nos preparará para el capítulo final de nuestra tesis donde abordaremos los horizontes políticos-éticos-epistémicos que surgen desde las víctimas sistémicas como propuesta de sociedad intercultural

2.7.7. Surgimiento de la Crítica

En el apartado anterior se mostró como la ética del discurso ha tratado la problemática de la intersubjetividad que alcanza acuerdo válido. Ahora será nuestro interlocutor, ya que hasta el momento no hemos mostrado lo que significa una razón crítica discursiva, imposible de ser descubierta y analizada desde el horizonte de la Ética

²⁹⁶ Sobre este aspecto trabajaremos en el apartado siguiente de este capítulo mostrando cómo vamos construyendo desde las víctimas el horizonte utópico de liberación en los procesos de capacitación. Específicamente desde la experiencia de los campesinos con riego y del movimiento sindical ecuatoriano.

²⁹⁷ Cf. Sousa Santos, Boaventura, *Epistemología del Sur*, México, Editorial siglo XXI, 2009. Boaventura Santos, habla de reconceptualizar la emancipación desde la ecología de saberes; sin embargo, me parece mucho más claro y preciso el concepto de liberación que tiene una larga tradición en todos los procesos de lucha en América Latina.

del Discurso, desde el momento que perdió la materialidad y negatividad, propia de su formalismo²⁹⁸. Para la Ética del Discurso las condiciones mínimas reales para la posibilidad de una discusión válida son: la sobrevivencia de la comunidad real de comunicación y la participación simétrica de todos los afectados posibles. Por sus características, la ética del discurso no es capaz ni siquiera de identificar la existencia de los afectados. Nunca podrán todos los afectados ser participantes reales (ni siquiera por representación), pero esto no por una dificultad empírica como por ejemplo el no poder invitar a todos. No. Como Hinkelammert²⁹⁹ muestra la no participación fáctica de la que hablamos es un tipo de exclusión no intencional inevitable. Ya que siempre habrá afectados-excluidos de toda la comunidad de comunicación real posible. Lo que nos ubica en una contradicción:

1. Aunque todos los afectados tienen siempre derecho (implícito a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real,)
2. Sin embargo, siempre hay algún tipo de afectado-excluido.

Este siempre, al que hacemos mención, es empírico, y su inevitabilidad es apodictica: imposible fácticamente que no los haya. Para que no los haya, como argumenta Karl Popper³⁰⁰ debería haber una comunidad de comunicación perfecta (sin excluidos), para lo que necesitaríamos una inteligencia infinita con velocidad infinita para identificar a todos los excluidos actuales³⁰¹. E incluso si se pudiera dar tal situación no podría preveer excluidos futuros.

²⁹⁸ Asunto que fue motivo de análisis en páginas anteriores

²⁹⁹ Cf. Hinkelammert, Franz, *Sociedad de la Esperanza, sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1996.

³⁰⁰ Cf. Popper, Karl, *La miseria del Historicismo*, Madrid, Editorial Alianza, 1989.

³⁰¹ A esta esta problemática hemos dedicada un apartado específico dentro de nuestro trabajo, por lo que aquí, no haremos mayores profundizaciones ni aclaraciones. Se puede también revisar toda la Obra de Franz Hinkelammert, pues desde sus primeros escritos de la década del 70 ha mostrado que tanto el socialismo soviético como el Neoliberalismo proceden de la misma matriz cultural y se construyen sobre

Esto ubica el problema de la validez, de la moralidad del acuerdo de manera distinta y novedosa. Todo acuerdo es provisorio y falsable, y es éticamente excluyente de afectados, es decir, tiene una finitud³⁰² constitutiva. Una primera pregunta que deben hacer los “participantes” en una comunidad de comunicación hegemónica real³⁰³ es: ¿A quién pudimos haber dejado fuera –sin reconocimiento por lo tanto- excluida? Pero esta interrogante nunca podrá ser respondida de manera absoluta y definitiva, aun ante la mejor conciencia crítica.

Y como se ha venido insistiendo debemos partir de la necesidad de reconocer a cada participante de la comunidad real de comunicación como un sujeto ético distinto (no sólo igual), como Otro que el sistema autoreferente; Otro que todo el resto, principio siempre posible de disenso. (u origen de nuevo discurso). Esta posibilidad de disenso del Otro es un permitirle participar en la comunidad con el derecho a la irrupción fáctica de este otro como un nuevo Otro, sujeto distinto de enunciación. Este respeto y reconocimiento del Otro como otro es el momento ético originario³⁰⁴ por excelencia que estamos analizando, lo supuesto en toda explicación. Porque respetar la dignidad y reconocer al sujeto ético del nuevo Otro (como autónomo, también de un posible disenso, como distinto) es el acto ético originario racional práctico, ya que es dar lugar

los mismos supuestos de conceptos trascendentales imposibles de alcanzar fácticamente. Cf. *Crítica de la razón utópica*, San José, Editorial DEI, 1984.

³⁰²Sobre la condición humana de finitud y contingencia como origen del mal trabajamos con detenimiento en apartados previos, por lo que aquí no volveremos sobre esta problemática.

³⁰³Aquí, no se trata de la comunidad ideal (trascendental) de comunicación planteada desde la Teoría de la Acción Comunicativa, que ha sido motivo de una amplia crítica en líneas anteriores.

³⁰⁴Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trotta, España, 2000, cita 13, p.474 “Como claramente lo descubren Marx (para la cuestión del plusvalor) o Levinas (por la responsabilidad por el otro), el momento crítico (planteado en el apartado anterior) se encuentra a la base, en el origen, como pre-sub-puesto del sistema futuro. Dicho sistema futuro es en realidad todo sistema presente (que en el pasado fue creado por la pulsión alterativa y la razón crítico-liberadora). De manera que la realidad presente (excepto la primera que debió existir históricamente hace millones de años en la noche de la historia junto a los míticos Gilgamesh o Adán y Eva, y por ello no tienen existencia empírica) tuvo siempre originariamente la responsabilidad de alguien por la víctimas del sistema pasado, pulsión alterativa y razón crítica (material, formal y de factibilidad) que pusieron en la existencia el orden institucional presente”.

al otro para que intervenga en la argumentación no sólo como igual, con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de nuevos derechos.

Como hemos manifestado en el punto 2.2. de este capítulo la diferencia entre la ética del Discurso y nuestra propuesta se sitúa en su mismo punto de partida. La primera parte de la misma comunidad de comunicación; la nuestra parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad³⁰⁵: las víctimas de la comunicación. Por ello, la ética del discurso se encuentra prácticamente en condiciones de inaplicabilidad de las normas morales fundamentales en situaciones “normales” de asimetría, mientras nuestra propuesta, que recoge básicamente el pensamiento de los sectores sociales organizados que luchan por la construcción de otros mundos y conceptualizado por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel, se sitúa en la situación excepcional del excluido, es decir, en el momento mismo que la ética del discurso descubre sus límites. Como había planteado en 1998, el punto de partida es el dolor social que se vuelve teoría crítica radical³⁰⁶.

La toma de conciencia crítica-monológica se transforma en un acto comunitario, de acuerdo, de consenso. Los sectores sociales (obreros, campesinos, indígenas³⁰⁷, etc.) han sufrido una opresión y exclusión espantosa. En los procesos de construcción colectiva del Horizonte Político, de la capacitación y formación, en medio de las luchas sociales y en sus distintos espacios de discusión y debate comienzan a tomar conciencia ético-

³⁰⁵Esto lo mostraremos con mayor detalle cuando abordemos la concepción pedagógica- metodológica de Paulo Freire, y que nosotros lo hemos ido recreando en nuestras experiencias concretas de capacitación con el Movimiento Sindical, Campesino e Indígena ecuatoriano.

³⁰⁶Cf. Villegas, Luis Fernando, *La Radicalidad de la teoría en América Latina*, Quito, Editorial Abya-Ayala, 1998.

³⁰⁷Mencionamos a estos actores sociales no porque sean los más importantes, ni por algún grado de jerarquía, sino simplemente por la cercanía y por el acompañamiento que históricamente hemos venido realizando. Además, en el 2010 fuimos electos para el directorio del Sistema de Riego Ambato.-Huachi-Pelileo, y desde ahí estamos impulsando un proceso de toma de conciencia del sector indígena-campesino, lo que me permite tener un grado mayor de comprensión de los procesos. A ello, debemos agregar que en el siguiente capítulo abordaremos los proyectos ético-políticos de estos sectores como parte de la construcción de esta ética crítica.

crítico de ser víctimas³⁰⁸, explotados, dominados, discriminados. Esta toma de conciencia ética-crítica si bien es individual, pero siempre se da en comunidad, dentro de la organización. Pero el punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como otra persona igual en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) como Otro en algún aspecto negado y afectado excluido³⁰⁹. El punto de partida se origina desde la experiencia ética-crítica concreta: soy campesino, regante, dominado, explotado, excluido, discriminado por esta sociedad.

Ahora nos corresponde abordar una cuestión de fondo: ¿Qué tipo de racionalidad (es) nos abre al otro aún en su exterioridad³¹⁰, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos, textuales, instrumentales, políticos, económicos. Hemos llamado razón práctico material la que discierne las mediaciones para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano³¹¹, pero aún más exactamente denominamos razón ético pre-originaria a un tipo específico de racionalidad (diferente a la razón discursiva, estratégica, instrumental³¹², emancipatoria, hermenéutica, etc.) que reconoce a la víctima excluida, al otro como Otro que el sistema de comunicación vigente. La razón ética pre-originaria es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos experiencia (empírico y material, y por ello es la misma razón práctico-material) como responsabilidad por el otro antes de toda decisión, compromiso,

³⁰⁸ En nuestro caso específico de campesinos con riego ha sido posible esta toma de conciencia en los procesos de capacitación donde hemos empezado a preguntarnos por nuestra situación como campesinos y también a cuestionarnos por qué estamos en esa situación. Es decir, la pedagogía de la pregunta ha sido clave en ese proceso de toma de conciencia de nuestra situación de víctimas sistémicas.

³⁰⁹ Por ejemplo, como campesino sucio, ignorante, incivilizado.

³¹⁰ Cf. Dussel, Enrique, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, México, Editorial Siglo XXI, 1997.

³¹¹ Cf. Hinkelammert, Franz, *Ética de la esperanza y Sociedad sin exclusión*, San José, Editorial DEI, 1996; también, *El grito del Sujeto. Del perro mundo de la Globalización al evangelio de san Juan*, San José, Editorial DEI, 1998. Hinkelammert habla de una racionalidad que reproductora del circuito natural de la vida.

³¹² En el primer capítulo de la tesis hemos presentado de manera detallada la crítica a este tipo de racionalidad instrumental y colonial. Por ello, nuestra propuesta se desarrolla desde otro marco de racionalidad.

expresión lingüística o comunicación a su respecto³¹³. De este reconocimiento de las personas como iguales consiste la norma ética básica en la que se fundan las pretensiones de validez de toda pragmática. Y bien, el encuentro con la víctima como el Otro, como sujeto ético en el reconocimiento originario, es el a priori de toda ética, lo que Levinas llama cara-a-cara. Por ello, aún las pretensiones de validez de la comunicación se fundan en la razón ético-pre-originaria, pre-discursiva. Por ello, Levinas plantea a la ética como filosofía primera³¹⁴.

La víctima, al descubrirse encubierta, ignorada, afectada, negada, comienza a tomar conciencia del sí mismo positivo pero dialécticamente co-determinada por la conciencia (teórico-ética) de la relación negativa con el sistema: descubrirse a sí mismos (nosotros) pero como explotados, encubiertos, excluidos. Una vez dado ese paso se empieza a generar la necesidad de organizarse y de ir construyendo y definiendo un horizonte político colectivo que luego se concretará en proyectos políticos específicos. En ese proceso genera un campo de formación que le posibilita construirse como tal. A continuación especificaremos parte de esa experiencia pedagógica-política.

2.8. Proceso Pedagógico Ético-Crítico en Paulo Freire como proceso de liberación y des-colonización de las víctimas

Partimos del hecho de que Paulo Freire no es simplemente un pedagogo, en el sentido específico del término. Es un educador de la “conciencia-ético-crítica” de las víctimas, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, en comunidad. Nos ocupamos de Freire porque él define las condiciones de posibilidad del surgimiento de la conciencia ético-crítica como condición de un proceso educativo integral descolonizador. Por ello, el educando no es solamente un niño, sino igualmente el

³¹³ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial, La Trota, España, 2000, p.419.

³¹⁴ Cf. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2002.

adulto, y particularmente el oprimido, la víctima ya que la acción pedagógica se efectúa dentro del horizonte dialógico intersubjetivo comunitario, a través de la transformación real de las estructuras que han oprimido-colonizado al educando. Se le educa en el mismo proceso social, y gracias al hecho de emerger como sujeto histórico. El proceso transformativo de las estructuras de dónde emerge el nuevo sujeto social es el procedimiento central de la educación progresiva, libertad que va efectuándose en la praxis liberadora. Por ello, la experiencia nos ha mostrado categóricamente, que no es sólo la inteligencia teórica o moral (esto supone pero no es el objetivo fundamental), ni siquiera el desbloqueo pulsional hacia una normal tensión del orden afectivo, sino algo completamente distinto: Freire intenta la educación de la víctima en el mismo proceso histórico, comunitario y real por el que deja de ser víctima:

“Así como el ciclo gnoseológico no termina en la etapa de la adquisición del conocimiento ya existente, pues se prolonga hasta la fase de creación de un nuevo(s) conocimiento(s), la concientización no puede parar en la etapa de revelación de la realidad. Su autenticidad se da cuando la práctica de la revelación de la realidad constituye una unidad dinámica y dialéctica con la práctica de transformación de la realidad”³¹⁵.

Se trata de una revolución copernicana en términos pedagógicos, aunque muchos opinan que la propuesta de Paulo Freire no es pedagogía, o que no es “científica”; que sólo desarrolla propósitos sociales y políticos.

Tomaremos algunos puntos centrales de la propuesta de Freire para mostrar su importancia en la construcción de una ética-pedagógica-crítica para la vida, y que ha tenido y sigue teniendo relevancia en numerosos movimientos de liberación

³¹⁵ Paulo Freire, “**La educación como práctica de la libertad**”, Editorial Siglo XXI, México, 2005.

contemporáneos en América Latina, y particularmente en Ecuador³¹⁶. Que “coincidentalmente” se vino a menos en la década de dominio Neoliberal. Esto lo relacionaremos con la propuesta del tercer capítulo de la Interculturalidad crítica como proyecto político ético-epistémico de liberación.

- a. El punto de partida. La situación límite. Se trata de un punto de partida material, económico-político-epistémico-cultural. Toda educación posible parte de la realidad en la que se encuentra el educando. A esa situación le acompaña una concepción y unas relaciones del mundo, de la sociedad, de la naturaleza, de ser humano y por tanto una concepción de la educación misma.

2.8.1. ¿Qué es la educación para Freire?

La educación, tomando como punto de partida la concepción de Freire, en términos generales, es un proceso político que supone la configuración de determinadas relaciones y concepciones acerca del conocimiento, el ser humano (socialidad) y el mundo (social, personal-subjetivo, material, natural, intelectual, la cultura, la historia). Así, la naturaleza de la educación es fundamentalmente relacional.

Este conjunto de concepciones y relaciones nos permiten reflexionar sobre dos campos específicos de experiencia educativa en cualquier espacio, uno de ellos, la educación en el movimiento sindical, campesino, indígena como parte de la construcción de la conciencia ético-pedagógica-epistémica-crítica. En esa línea conviene dejar evidenciado que no todo proceso educativo es liberador ni permite la

³¹⁶Como se planteó anteriormente, el proceso de capacitación y toma de conciencia ético-crítico en el movimiento sindical ecuatoriano, y de manera específica, en la CEOSL se ha desarrollado desde hace 16 años atrás teniendo en cuenta esta concepción pedagógica y metodológica. Igualmente el proceso de capacitación que se viene realizando desde la Universidad Andina a través del área de educación, a la FENOCIN se desarrolla con esta misma concepción. Hemos iniciado un acompañamiento a la Escuela de Formación de la ECUARUNARI, también se trabaja con los mismos presupuestos. Igualmente hemos comenzado a dar los primeros pasos en la estructuración de una Escuela de Formación Permanente para los campesinos con riego de los distintos Sistemas, y particularmente del Sistema de Riego Ambato-Huachi-Pelileo, se sigue la misma concepción pedagógica y metodológica.

construcción de una conciencia ético-crítico. Pues **hay una educación que reproduce el sistema hegemónico dominante, colonial, racista y discriminador**³¹⁷. Se trata de lo que Freire denomina Educación autoritaria

2.8.2.La Educación Hegemónica autoritaria

Horizonte

La educación autoritaria, por el lugar que ocupa en el sistema social dominado por el sistema capitalista eurocéntrico-colonial caracterizado por estructuras y prácticas de dominación, exclusión, explotación tiene como horizonte, como direccionalidad, la reproducción de estas estructuras y prácticas; es decir, lo que hace este tipo de educación es "...repetir el esquema de la relación opresora y su teoría de la acción..."³¹⁸. Es decir, se genera a través de la práctica educativa un sentido común conservador y legitimador del status quo³¹⁹ perdiendo el acto educativo toda capacidad de emancipar y trascender el orden dado.

La reproducción, en el ámbito de la educación, de los esquemas y prácticas de opresión, convierte a los seres humanos, por un lado, en autómatas, en mercancías, reduciéndolos a meras cosas; y, por otro, en seres dependientes, ya que, se encuentran,

³¹⁷ Cf. Sousa, Boaventura, *Epistemologías del Sur*, México, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, 2009. La concepción epistémica dominante, hegemónica, moderna, eurocéntrica ha generado por un lado **silencios** y aspiraciones impronunciadas, y por el otro, **silenciamientos, epistemicidios** y campañas de demonización, trivialización, marginalización, en suma, campañas de producción de basura. Ante estos silenciamientos, la educación liberadora propone un diálogo de saberes, una "recuperación" de los saberes invisibilizados, marginados, negados. Pero no solo de los saberes, sino de los sujetos que lo producen, sus historias, de sus voces, de sus proyectos y esperanzas.

³¹⁸ Cf. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México, Editorial Siglo XXI, 54ª Edición, 2002. p. 163.

³¹⁹ Cf. Soouza, Boaventura, *Epistemologías del Sur*, México, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, 2009, p. 82.

se integran y se incorporan “Dentro de la estructura que los transforma en «seres para otro”³²⁰.

El carácter mercantil del ser humano y su situación de dependencia conducen a una separación radical entre quienes dirigen la sociedad y los sectores populares³²¹, quienes aceptan, de manera pasiva, las directrices de aquellos. “Tal dicotomía sólo existe como condición necesaria en una situación de dominación en la cual la élite dominadora prescribe y los dominados se guían por las prescripciones.”³²². Porque hay un saber y un sentido común que se desprende de este tipo de conocimiento que se vuelve dominante, hegemónico.³²³

La consecuencia fundamental del horizonte de la educación autoritaria se expresa en la represión y en la negación de la palabra (silenciamientos en lenguaje de Boaventura de Sousa) y de la capacidad de la pregunta, bases en la cuales se asienta la búsqueda del ser humano. Así, la práctica educativa se “...sitúa una vez más como práctica de la dominación.”³²⁴. La educación autoritaria extiende, reproduce, la situación de opresión, colonización, victimización en todos sus ámbitos: espacios, contenidos, metodologías, relaciones.

¿Por qué este tipo de educación tiene este particular horizonte? Porque responde a un contexto y tiene determinadas características y funciones, como premisas.

³²⁰ Ibíd. Pág. 76.

³²¹ Cf. Dussel, Enrique, *Veinte Tesis Sobre Política*, México, Editorial Siglo XXI, México, 2006, tesis XI, EL Pueblo, lo popular y el “populismo”; también Gallardo, Helio, *Elementos de Política en América Latina*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1986. Ahí se trabaja y se actualiza el sentido de pueblo. Conviene revisar la discusión que propone Dussel respecto a esta categoría de análisis, por cuando ha sido deslegitimado desde la construcción de la teoría política de Antonio Negri en su obra el Imperio. A esto hicimos mención al finalizar el primer capítulo de nuestro trabajo.

³²² Freire, op.cit, p.159.

³²³ Cf. Sousa, Boaventura, *Epistemologías del Sur*, México, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, México, 2009. Capítulo II.

³²⁴ Freire, op.cit. p. 81.

El contexto en el que se desarrolla la educación autoritaria está determinado por una situación de opresión y de victimización. Ponemos énfasis en “situación de opresión” “victimización” ya que, los seres humanos no son oprimidos, explotados, victimizados, dominados por naturaleza, no son violentos por naturaleza; sino que, están en una “situación” de opresión, victimización, de explotación o de dominación, que es histórica. Están en una situación de violencia generada por un sistema y a la cual se enfrentan y responden. “No existirían oprimidos si no existiera una relación de violencia que los conforme como violentados, en una situación objetiva de opresión.”³²⁵

De hecho, “Son los que oprimen, quienes instauran la violencia; aquellos que explotan, los que no reconocen en los otros y no los oprimidos, los explotados, **los que no son reconocidos como otro por quienes los oprimen**³²⁶.” Los que oprimen son los violentos; las condiciones, las estructuras y las prácticas de opresión son violentas e incluso violentan a los/as violentadores/as, ellos/as también son víctimas del sistema de opresión.

Sin embargo, el contexto de una situación de opresión aparece invertido, en la conciencia de las personas, tanto para opresores/as como oprimidos/as, victimizados/as: “...para los opresores...son siempre los oprimidos, los que desaman. Son siempre ellos los “violentos”, los “bárbaros”, los “malvados”, los “feroces”, cuando reaccionan contra la violencia de los opresores.”³²⁷ Lo más conmovedor es que los/as oprimidos/as, las víctimas piensan lo mismo de sí mismos/as, son, efectivamente, los/as culpables, los violentos/as.

Esta situación de opresión no sólo afecta a las personas sino que se extiende a todos los ámbitos de la existencia, transforma “...en objeto de su dominio todo aquello

³²⁵Ibíd. p. 49.

³²⁶Subrayado nuestro

³²⁷Ibíd. p. 49.

que le es cercano. La tierra, los bienes, la producción, la creación de los [seres humanos], los [seres humanos] mismos, el tiempo en el que se encuentran... todo se reduce a objetos de su dominio.”³²⁸ En consecuencia, la situación de opresión lleva a valorar más el “tener” que el ser. El espacio educativo, al ser uno de los espacios en que se desenvuelve la existencia de los seres humanos, por tanto, no queda fuera de las prácticas de la opresión, dominación, colonización, racialización, exclusión. La estructura de dominación, victimización que reproduce las situaciones de opresión genera algunas características en los/as víctimas del sistema mundo moderno:

1.- Los/as víctimas alojan dentro de sí mismos/as al/a opresor/a, sus concepciones y sus prácticas reproducen, inconscientemente, las concepciones y prácticas del/a opresor/a. Situación que “...los lleva muchas veces a ejercer un tipo de violencia horizontal con que agreden a los propios compañeros oprimidos por los motivos más nimios...”³²⁹ De esta manera se perpetúa la situación de opresión³³⁰.

2.- La estructura de dominación se presenta a la conciencia de los/as oprimidos/as como eterna, natural, intransformable, como voluntad de “Dios”. Ante lo cual no queda más que resignarse.

3.- El/a oprimido calca los patrones y estilos de vida del/a opresor/a, siente atracción por ellos, aspira a vivir así, enajenándose de su propia condición, quiere “... a toda costa, parecerse al opresor, imitarlo, seguirlo. Esto se verifica, sobre todo, en los oprimidos de

³²⁸Ibíd. p. 53.

³²⁹Ibíd. p. 58.

³³⁰ En el mundo campesino es mucho más evidente esta situación, pues la situación de explotación, dominación, segregación se ha mostrado con tanta fuerza que “nadie” quiere seguir siendo campesino. Los jóvenes prefieren cualquier otro tipo de actividad que dedicarse a la tierra. Primero porque las actividades agrícolas no permiten garantizar mínimamente la sobrevivencia y segundo, porque el modelo de desarrollo ha privilegiado la propuesta urbana en desmedro del sector rural. Vivir en el campo significa ser “ciudadano de segundo orden”. A tal punto llega el nivel de colonización en nuestro sector que nuestros padres nos inculcan la idea de que debemos salir del campo para ser alguien en la vida. Ellos constantemente nos repiten. Aprovecha las oportunidades de salir al mundo urbano para que no seas como yo. Entendido esto, como ojalá no tengas que “sufrir” igual que yo por mi condición de campesino.

los estratos medios, cuyo anhelo es llegar a ser iguales al “[ser humano] ilustre” de la denominada clase y/o cultura «superior»” Por ello la necesidad de **descolonizar, emancipar, liberar** esta relaciones.

4.- La interiorización del/a opresor/a conduce a la desvalorización e inferiorización de sí mismos. “De tanto oír de sí mismos que son incapaces, que no saben nada, que no pueden saber, que son enfermos, indolentes, que no producen en virtud de todo esto, terminan por convencerse de su “incapacidad”. Hablan de sí mismos como los que no saben³³¹ y del profesional como quien sabe y a quien deben escuchar.”³³².

5.- El conocimiento del mundo y de las personas se desenvuelve en las meras opiniones, en el nivel de las apariencias, de la doxa.

Estas características de los/as oprimidos, victimizados, producto de la situación de opresión, conducen a:

- La creencia en la invulnerabilidad del opresor y de la situación de opresión. El poder del/a opresor/a se presenta como imposible de vencerlo. Naturalización del orden social.
- La imposibilidad de desarrollar una lucha coherente y sistemática para transformar la situación de opresión, victimización. Pérdida de confianza en sus propias fuerzas organizativas.
- La desconfianza en sí mismo/a, en sus propias fuerzas, en su propio poder.
- La dependencia de los/as oprimidos/as con respecto a los/as opresores/as; y, dependencia de unas sociedades y países con respecto a otros.

³³¹ Es frecuente en el Sistema de Riego Ambato-Huachi-Pelileo esta situación de enajenación, por eso cuando realizamos los procesos de capacitación suelen afirmar que debe ser el profesional, el experto, el de la clase dominante, el candidato, etc. el que debe dar la respuesta a nuestra situación de explotación, dominación segregación. De allí que confiemos a otros para que nos den “pensando” las soluciones a nuestros problemas. Esto es lo que buscamos cambiar a través de los procesos de educación liberadora.

³³² *Ibíd.* pp. 58-59.

La educación es uno de los aparatos de la estructura política de una sociedad. En el espacio educativo se desarrollan una serie de relaciones: relaciones entre las personas, relaciones con los saberes y conocimientos y relaciones con el mundo. En la educación autoritaria este conjunto de relaciones son anti-dialógicas y están en función de la situación de opresión, reproducen esta situación.

Las relaciones entre las personas son relaciones entre educadores/as – educandos/as. Estas presentan una característica distintiva: “...ser relaciones de naturaleza fundamentalmente *narrativa, discursiva, disertadora*.”³³³ La narración de hechos o acontecimientos lleva a considerar a la realidad como estática y aislada; y, hace activo, sujeto, solamente al/a educador/a mientras que el/a educando/a se vuelve pasivo/a, les lleva a “...la memorización mecánica del contenido narrado...los transforma en “vasijas”, en recipientes que deben ser “llenados” por el educador...”³³⁴ Construida así la relación entre las personas que se involucran en la educación, se vuelve ajena a las preocupaciones vitales de la existencia, tanto de educandos/as como de educadores/as ya que “...la palabra se vacía de la dimensión concreta que debería poseer y se transforma en una palabra hueca, en verbalismo alienado y alienante...”³³⁵. De esta manera la comunicación entre las personas se vuelve imposible. Lo único que da es información, comunicados:

“En vez de comunicarse, el educador hace comunicados y depósitos que los educandos, meras incidencias, reciben pacientemente, memorizan y repiten. Tal es la concepción “bancaria” de la educación, en que el único margen de acción que se ofrece a los educandos es el de recibir los depósitos, guardarlos y

³³³Ibíd. p. 71.

³³⁴Ibíd. p. 72.

³³⁵Ibíd. p. 71.

archivarlos. Margen que sólo les permite ser coleccionistas o fichadores de cosas que archivan.”³³⁶

De esta manera:

“...el «saber», el conocimiento, es una donación de aquellos que se juzgan sabios a los que juzgan ignorantes. Donación que se basa en una de las manifestaciones instrumentales de la ideología de la opresión: la absolutización de la ignorancia, que constituye lo que llamamos alienación de la ignorancia, según la cual ésta se encuentra siempre en el otro.”³³⁷

Así, en el espacio educativo autoritario, “bancario”, ocurre que:

- a) el educador es siempre quien educa; el educando es el educado.
- b) el educador es quien sabe; los educandos quienes no saben.
- c) el educador es quien piensa, el sujeto del proceso; los educandos son los objetos...
- d) el educador es quien habla; los educandos quienes escuchan dócilmente.
- e) el educador es quien disciplina; los educandos los disciplinados.
- f) el educador es quien opta y prescribe su opción; los educandos quienes siguen la prescripción.
- g) el educador es quien actúa; los educandos son aquellos que tienen la ilusión de que actúan, en la actuación del educador.
- h) el educador es quien escoge el contenido programático; los educandos, a quienes jamás se escucha, se acomodan a él.

³³⁶ Ibíd. p. 72.

³³⁷ Ibíd. p. 73.

i) el educador identifica la autoridad del saber con su autoridad funcional...los educandos...quienes deben adaptarse a las determinaciones de aquél.

j) el educador es el sujeto del proceso; los educandos, meros objetos.³³⁸

Las relaciones entre las personas y las relaciones con el conocimiento, en este tipo de educación, conducen a una particular relación con el mundo: los individuos se adaptan, se ajustan a un mundo caracterizado por la explotación, la dominación y la opresión, asumidas como naturales y, por lo tanto, imposible de transformarlo. Por eso, desde una perspectiva **ético-epistémico-político-intercultural-crítico** de las víctimas construimos el horizonte político que nos permita la transformación de esta realidad.

Modalidades

En el espacio de la educación se materializan las modalidades propias de una situación de opresión, victimización de una práctica anti-dialógica: la conquista, la división, la manipulación y la invasión cultural y destrucción cultural.

a. La Conquista.

Las relaciones de conquista suponen relaciones entre contrarios: el uno trata de conquistar al otro, el uno se vuelve presa del otro. Esta acción se desarrolla a través de múltiples formas, entre otras:

- El paternalismo.
- La cosificación: considerar y tratar al otro/a como cosa.
- Impedir la reflexión ético-crítica del mundo.
- La mitificación del mundo.

³³⁸ *Ibíd.* p. 74.

Para mantener al pueblo en estado de conquista, en su estado de enajenación, para asegurar el statu quo, la educación juega un papel importante. La imposición o “depósito” de informaciones y comunicados, el predominio de la “mitificación” del mundo, son algunos elementos que sostienen la práctica educativa autoritaria. Por eso la necesidad de construir un proyecto pedagógico liberador que rompa con esta práctica colonial propia del Estado Moderno capitalista.

b. La División

Para mantener una sociedad, con características dominantes de opresión, victimización, cohesionada, es necesario, paradójicamente, dividir al conjunto de los/as oprimidos/as. La condición de mantener el orden social hegemónico es fragmentar el todo social, desmembrar las instituciones, organizaciones y prácticas que los sectores populares llevan adelante. “En la medida que las minorías, sometiendo a su dominio a las mayorías, las oprimen. Dividir las y mantenerlas divididas son condiciones indispensables para la continuidad de su poder.”³³⁹

Así, debilitar, aislar, separar, focalizar y el localismo son los procedimientos de los que dispone el poder opresor para centrarse en una parte de la realidad sin mirar el todo, sin relacionarlas con otros elementos a través de los cuales la parte adquiere un sentido.

Cuanto más se pulverice la totalidad de una región o de un área en “comunidades locales”, en los trabajos de “desarrollo de comunidad”, sin que éstas comunidades sean estudiadas como totalidades en sí...tanto más

³³⁹ *Ibíd.* p. 180. Es impresionante evidenciar esta situación en el mundo de las organizaciones de los campesinos con riego. En el tiempo que me ha tocado asumir la dirección del Sistema de Riego Ambato-Huachi-Pelileo he podido constar con profundo dolor el nivel de fragmentación y división que existen en nuestras organizaciones. Todos quieren ser dirigentes, aunque sea de una pequeña fracción. Por eso nos ha resultado tremendamente difícil construir un nivel de organización nacional suficientemente sólido. A ello cabe agregar que la situación de colonización es tan fuerte que cuando convocan las autoridades para tratar cualquier tema los representantes de las organizaciones asisten masivamente, pero cuando la convocatoria viene de alguna organización de los regantes la presencia es mínima y se generan los celos, las disputas, la división.

se intensifica la alienación. Y, cuanto más alienados, más fácil será dividirlos y mantenerlos divididos.³⁴⁰

Esta forma de ver y practicar focalizada pone énfasis en la parte como si de esta dependiera el todo. Esta misma idea se utiliza para la formación de las personas: los/as líderes y lideresas son los/as que promueven el progreso y el desarrollo de la comunidad. Supuesto liberal en el que la historia es la acción de individuos aislados, son ellos los que hacen la historia y conducen a las masas.

De esta manera, la acción divisionista se articula en todas las formas de la existencia social, entre ellas la educación, la comunidad y la organización, con la finalidad de mantener el orden social imperante:

La necesidad de dividir para facilitar el mantenimiento del estado opresor se manifiesta en todas las acciones de la clase dominante. Su intervención en los sindicatos, y distintos tipos de organización favoreciendo a ciertos “representantes”...; la “promoción” de individuos...que, una vez “promovidos”, se “amansan”; la distribución de bendiciones para unos y dureza para otros... Formas de acción que inciden, directa o indirectamente, sobre alguno de los puntos débiles de los oprimidos: su inseguridad vital, la que, a su vez, es fruto de la realidad opresora en la que se constituyen.³⁴¹

³⁴⁰Ibíd. p. 181.

³⁴¹Ibíd. p. 184. Esto podemos evidenciar en el hecho de que desde los espacios del poder dominante se promueve a los dirigentes de las organizaciones campesinas con riego con la finalidad de incorporarles en las “máquinas” electorales. Se pervierte la actividad dirigencial, pues el objetivo ya no es construir juntos el horizonte colectivo propuesto desde las bases sino promoverse como posible candidato. Esto genera una práctica instrumentalizadora de la organización. La organización se funcionaliza al interés particular del compañero dirigente que quiere catapultarse a la palestra política electoral.

La inseguridad vital, la deshumanización y despersonalización y la dependencia son algunas consecuencias de la práctica de división que impone el poder opresor.

c. La manipulación

Otro de los instrumentos para sostener una situación de opresión es la manipulación de las personas y de las masas.

La manipulación posibilita que los/as oprimidos/as se adecuen a los objetivos de las élites opresoras, a sus modelos de vida, bajo la idea del progreso, del ascenso social y del éxito personal: todos/as pueden ser empresarios/as. Esta adecuación se realiza a través “...de toda la serie de mitos... Entre ellos, uno más de especial importancia: el modelo que la burguesía hace de sí misma y presenta a las masas como su posibilidad de ascenso, instaurando la convicción de una supuesta movilidad social...”³⁴².

Esta manipulación se presenta como pacto social, en circunstancias históricas particulares, especialmente cuando las masas populares han desarrollado un poder tal que ponen en riesgo el orden social vigente. La clase dominante convoca, entonces, a pactos o “diálogos” sociales para reducir o eliminar el riesgo que supone la emergencia de las masas populares en la lucha social. “En verdad estos pactos no son dialógicos, ya que, en lo profundo de su objetivo, está inscrito el interés inequívoco de la élite dominadora. Los pactos, en última instancia, son sólo medios utilizados por los dominadores para la realización de sus finalidades.”³⁴³

La manipulación se expresa además en las distintas formas de paternalismo y de extensión asistencialista que desvían la reflexión de los problemas fundamentales de la

³⁴² *Ibíd.* p. 188.

³⁴³ *Ibíd.* p. 189.

sociedad y su existencia y “...Fraccionan a las masas populares en grupos de individuos cuya única expectativa es la de “recibir” más.”³⁴⁴

Funciones

Del horizonte, las características y las modalidades que asume la educación autoritaria en una situación de opresión, se pueden deducir sus funciones. Las funciones de este tipo de educación se centran en:

El control de los/as oprimidos convirtiéndolos en objetos-cosas, evitando su humanización. “...Si la humanización de los oprimidos, víctimas del sistema mundo es subversión, también lo es su libertad³⁴⁵. De ahí la necesidad de controlarlos constantemente. Y cuanto más se los controle más se los transforma en “objetos”, en algo que aparece como esencialmente inanimado.”³⁴⁶

La domesticación de la conciencia impidiendo el desarrollo de una conciencia crítica y de un pensar correcto. La única forma permitida de pensar es desde la óptica de la dominación³⁴⁷.

³⁴⁴ *Ibíd.* p. 194.

³⁴⁵ Por ello en el capítulo tercero de nuestro trabajo reflexionaremos sobre la Interculturalidad como proyecto político-epistémico liberador. Pero a la vez haremos mención a como esta puede ser cooptado y funcionalizado al orden institucional vigente haciendo que se convierta en instrumento de control, persuasión del proyecto moderno capitalista.

³⁴⁶ *Ibíd.* p. 54.

³⁴⁷ Por eso la importancia de construir nuestro propio Horizonte político como proceso de liberación de nuestros sueños y deseos. No es importante solamente, tener una organización sino saber hacia dónde caminamos con esa organización. En los últimos meses nos ha tocado discutir sobre una normativa constitucional que debe ejecutarse. El artículo 263 de la Constitución del Ecuador determina el proceso de transferencia de competencias a los gobiernos autónomos descentralizados. Entre ellas la competencia del riego. El Consejo Nacional de Competencias de manera conjunta con los Consejos provinciales del Ecuador han determinado la forma cómo se debe realizar este proceso. No ha existido ninguna participación de las organizaciones a pesar de haber enviado documentos propuestas a todas las instancias del Estado. Cuando en una reunión con el representante del Gobierno Provincial de Tungurahua se planteo la necesidad de discutir sobre esta problemática, el funcionario respondió categóricamente que eso era asunto de los Prefectos y nada tenían que decir las organizaciones. Otra vez la práctica de negar la palabra, el criterio propositivo de los actores sociales. La verdad la tiene supuestamente la institucionalidad del Estado en sus diferentes instancias, pero los campesinos no pueden opinar. A nosotros nos convocan cuando quieren legitimar el “manipuleo” social que ellos llaman participación ciudadana.

La negación de la posibilidad de una praxis auténtica (acción y reflexión para transformar el mundo).

La absolutización de la ignorancia³⁴⁸. La depositaria del saber y de la verdad es la élite opresora. Los/as otros/as son ignorantes y, por lo tanto, es necesario darles el “conocimiento”, el saber, evitando que las masas piensen por cuenta propia. Pensar para ellas pero no pensar con ellas. Impedir la palabra es uno de los mecanismos de ejercer el poder para dominar, para tener a quien mandar.

Impide el despliegue de la búsqueda y el fluir de las inquietudes. La búsqueda se funda en el deseo, en la falta. El deseo³⁴⁹ es esa fuerza que nos mueve a conseguir aquello que nos hace falta, aquello que nos liga a la vida. En la medida que la educación autoritaria reprime el deseo y la búsqueda, violenta la vida³⁵⁰.

Ante esta realidad de victimización, dominación, exclusión, explotación Freire propone un proceso de concientización que parte del oprimido, del marginal en definitiva de la víctima. Freire se ubica así en la máxima negatividad posible. La crítica y el esfuerzo por superar esas negatividades son no solo recomendables sino indispensables. Si desde la escuela crítica, Horkheimer nos dice que negatividad y materialidad son las condiciones de la teoría crítica, aquí no solo tenemos una “teoría”, sino una **práctica crítica** de mucho mayor negatividad y materialidad: no son ya los obreros alemanes o ingleses, son los condenados de la tierra de Fanon, campesinos sin

³⁴⁸ Cf. Sousa, Boaventura, *Epistemologías del Sur*, México, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, 2009. La Epistemología del paradigma hegemónico moderno eurocéntrico tiene la característica de no reconocer sus límites, por tanto sus ignorancias y descalifica a los otros saberes como tales. Es lo que se ha denominado la epistemología de la ceguera que no reconoce el punto ciego de todo proceso de conocimiento.

³⁴⁹ Cf. Paredes, Edison, *Conocimiento y epistemología*, Quito, Editorial UASB, 2007. También, Lyotard, Francois, *¿Por qué Filosofar?*, Madrid, Editorial Paidós, 2000. Capítulo I, ¿Por qué desear?

³⁵⁰ Las características del deseo como elemento constitutivo de toda práctica liberadora en la construcción del Horizonte político trabajaremos en detalle en páginas posteriores.

tierra y sin acceso al agua; no es ya teoría crítica de científicos que buscan después un “sujeto” histórico; son los **sujetos históricos los que buscan educarse**³⁵¹.

Freire indica que la concientización que comienza por ser conciencia crítica es mucho más que una mera conciencia cognoscente del mundo.

Concientización indicará el proceso por el que el educando irá efectuando lentamente toda una diacronía desde una cierta negatividad hasta la positividad, como un movimiento espiral, de continuas decisiones, retornos, evaluaciones. La pedagogía de los oprimidos es el paso de la conciencia ingenua, cultura del silencio, de la “mitificación” de la realidad a la **conciencia ético-crítica**. Veamos un poco más en detalle este proceso a través de lo que Freire denomina como educación liberadora.

2.8. 3.La educación liberadora

Horizonte

La educación liberadora se propone una tarea radical: que los/as educadores/as y los/as educandos/as sean simultáneamente educadores/as y educandos/as, teniendo como horizonte político la transformación creadora de la realidad. Esta tarea **pedagógico-política-ética-epistémica-intercultural-crítica** liberadora entiende y construye el proceso más allá del sistema educativo, de la enseñanza y transmisión del saber, y como proceso y práctica socio-político productivo asentado en las realidades, subjetividades, historias y luchas de la gente, vividas en un mundo regido por las estructuras coloniales.

La educación, en coherencia con este horizonte político, se constituye en un espacio y en una acción de liberación en los que se supere la contradicción entre

³⁵¹ Son esos sujetos los que van construyendo sus proyectos políticos-éticos-epistémicos-interculturales para que la vida reproduzca y se desarrolle.

educador/a y educando/a. Ante la urgencia de los cambios sociales que vive América Latina, producto de la insurgencia social, política-epistémica-ética de los distintos movimientos sociales,

“es oportuno pensar y significar hoy una perspectiva pedagógica-o pedagogías que se enlacen con los proyectos y perspectivas de interculturalidad crítica y decolonialidad. Pedagogías que dialogan con los antecedentes críticos-políticos a la vez que parten de las luchas y praxis de orientación decolonial. Pedagogías que se esfuercen por trasgredir, desplazar en la negación ontológica, epistémica y cosmogónica espiritual que ha sido y es estrategia, fin y resultado del poder de la colonialidad. Es decir, pedagogía(s) decolonial(es)”³⁵².

Desde esta perspectiva, la pedagogía o las pedagogías decoloniales serían ellas construidas y por construir: en escuelas, colegios, universidades, en el seno de las organizaciones³⁵³. La acción educativa se realiza con los seres humanos, hombres y mujeres, **y no para ellos**. El encuentro, la comunión, el diálogo entre educadores/as y educandos/as, entre intelectuales orgánicos³⁵⁴ y sectores populares, garantiza el desarrollo de la acción pedagógica liberadora.

El diálogo que se establece en este espacio posibilita la problematización de la realidad, es decir su cuestionamiento. La pregunta sobre sí mismos/as, sobre el mundo, sobre la sociedad, o sobre los conocimientos son los hilos conductores que posibilitan

³⁵²Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: Insurgir, re-existir y revivir*, en Vera Candau, Editor, *Educacao Intercultural en América Latina: concepcoes, tensoes e propostas*, Rio de Janeiro, Editora 7 letras, 2009, p.15.

³⁵³ Esto es justamente lo que intentamos hacer en los procesos sociales que acompañamos y participamos: en el espacio “académico” como en el ámbito organizacional. La separación que hacemos es solo explicativo, pues la “academia” y las “organización” son espacios de lucha y de disputa política, epistémico, ética.

³⁵⁴ En el sentido de Gramsci, ampliamente recuperado por Enrique Dussel en su texto *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial la Trotta, España, 2000, Tercera Edición.

la búsqueda de educadores/as y educandos/as y la educación como práctica de la liberación; así, los seres humanos:

...desafiados por la dramaticidad de la hora actual, se proponen a sí mismos como problema. Descubren qué poco saben de sí, de su “puesto en el cosmos”, y se preocupan por saber más. Por lo demás, en el reconocimiento de su poco saber de sí radica una de las razones de esa búsqueda. Instalándose en el trágico descubrimiento de su poco saber de sí, hacen de sí mismos un problema. Indagan. Responden y sus respuestas los conducen a nuevas preguntas³⁵⁵.

La posibilidad de problematizarse sobre la realidad conduce, por un lado, al reconocimiento crítico, deshumanizante de la situación de opresión, victimización y colonialidad; y, por otro, al mismo tiempo, los seres humanos “...se preguntan sobre la otra viabilidad –la de su humanización...”³⁵⁶ La irrupción de la pregunta sobre el ser humano, el mundo, la sociedad, la organización, etc., nos **permite liberar el deseo**³⁵⁷, las aspiraciones, los anhelos sobre el mundo en el que queremos vivir. Los seres humanos. “Cuando descubren en sí el anhelo por liberarse perciben también que este anhelo sólo se hace concreto en la concreción de otros anhelos.”³⁵⁸ De la constatación del ¿Cómo estamos...? y de la reflexión del ¿Por qué estamos así? Pasamos a ¿Qué queremos?: la recuperación de la humanidad que ha sido despojada por la opresión-victimización. Sólo en el marco de este horizonte político de liberación tiene sentido la

³⁵⁵ Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. México, XXI, 54ª Edición, 2002. Pág. 31.

³⁵⁶ *Ibíd.* p. 32.

³⁵⁷ Este campo ha sido crucial en la construcción del **Horizonte Político, del Horizonte utópico que organiza y moviliza a las víctimas**. Lo que buscan es producto de la liberación de sus deseos y la orientación de sus voluntades para alcanzar aquello, y no la imposición de horizontes externos provenientes de ciertos iluminados ilustrados, por legítimos que parezcan.

³⁵⁸ Freire, op.cit. p. 38.

educación y la lucha social, la lucha de los/as trabajadores/as, de los/as campesinos/as, indígenas y de los demás sectores populares³⁵⁹.

La búsqueda guiada por los anhelos conduce a la acción, a la lucha por la liberación. Sin embargo, lo que moviliza al ser humano a actuar para transformar el mundo es, necesariamente, “...reconocer el límite que la realidad opresora les impone...”.³⁶⁰ El conocimiento de la situación de opresión y de sus límites, el deseo y la acción liberadora se articulan de manera indisoluble para transformar la realidad.

La proceso liberador, para que pueda transformar la realidad, necesita de la organización del conjunto de los/as oprimidos/as, victimizados, lo que Dussel categoriza como intersubjetividad³⁶¹. Educación, organización y acción, de igual manera, son elementos articulados y se componen de dos momentos interrelacionados:

“El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión³⁶² y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los [seres humanos] en proceso permanente de liberación.”³⁶³

³⁵⁹ Cuando asumí la Presidencia del Sistema de Riego Ambato-Huachi-Pelileo empezamos nuestra primera reunión de directorio construyendo el Horizonte Político, el mismo que se elaboró en base a unas preguntas clave: ¿En qué tipo de mundo queremos vivir? ¿qué tipo de sociedad queremos construir? ¿Qué relación con la naturaleza queremos desarrollar? ¿Qué tipo de ser humano queremos construir? ¿Qué tipo de relación con lo sagrado queremos establecer? (en el caso de ser creyentes), ¿qué tipo de organización necesitamos para construir el mundo, sociedad, ser humano que hemos propuesto? ¿Qué tipo de educación debemos establecer en nuestra organización para hacer posible el horizonte político que deseamos? Este tipo de preguntas planteamos igualmente al inicio de los cursos de capacitación para que los compañeros/as determinen hacia dónde quieren caminar con estos procesos.

³⁶⁰Ibíd. p. 39.

³⁶¹Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial La trota, España, 2000, Tercera Edición.

³⁶² Nosotros desde nuestra perspectiva agregamos colonial, porque la reflexión de Paulo Freire resulta bastante reducida y no nos aporte en nuestra mirada decolonizadora.

³⁶³Freire, op.cit. p. 47.

Así, la práctica educativa tiene coherencia. Un horizonte que se sostiene en la liberación no puede generar una práctica educativa autoritaria, colonial. Los procesos educativos, por tanto, se constituyen, ellos mismos, como espacios de liberación en los que se construyen, de manera colectiva, relaciones, conocimientos, actitudes, sentimientos y prácticas coherentes. La posibilidad de optar, de actuar, de tener voz, de crear y recrear, de transformar el mundo es lo que nos humaniza.

La educación concebida como espacio de liberación y como proceso constante, pasa por momentos:

En un primer momento, por la misma acción de la opresión, los sectores oprimidos, victimizados están “adheridos”, reproducen en su pensamiento y en sus prácticas, al/a opresor/a³⁶⁴. Circunstancia que “...no les posibilita localizarlo...*fuera* de ellas...”³⁶⁵ El/a opresor/a actúa dentro de cada individuo, se identifica con él, impone sus concepciones y prácticas. “...“alojado” en ellas el opresor, **su ambigüedad les lleva a temer más y más a la libertad**. Apelan a explicaciones “mágicas” o a una falsa visión de Dios –estimulada por los opresores – a quien fatalmente transfieren la responsabilidad de su estado de oprimidos.”³⁶⁶ Esta es la realidad con la que se inicia, en términos generales, el proceso educativo³⁶⁷.

³⁶⁴ Esto es extremadamente difícil cuando se intenta caminar desde el horizonte político construido de manera colectiva producto de la liberación de los sueños y deseos. Al tener internalizado al dominador, al colonizador, los/as compañeros/as entran en conflicto consigo mismos /as, y obviamente con los procesos impulsados desde la organización. Pues por un lado avisan el horizonte y por otro se encuentran conflictuados con sus prácticas y las de los otros que están insertos en medio de un mundo colonial, explotador y dominador. La organización en su conjunto entra en proceso conflictivo, pues por un lado tenemos la propuesta, el horizonte de liberación y por el otro las prácticas, concepciones, sentimientos valoraciones que se producen desde el mundo colonial dominador. Eso genera conflictos, tensiones, contradicciones que toca asumir con mucho tino, paciencia, y silencio. No siempre se encuentra el camino adecuado para salir de estas contradicciones. Queda claro que los procesos de liberación no implica solamente construir nuevos marcos organizacionales e institucionales, sino fundamentalmente, aunque no exclusivamente nuevos seres humanos

³⁶⁵ *Ibíd.* p. 210.

³⁶⁶ *Ibíd.* p. 211.

³⁶⁷ Generalmente el compañero/a en situación de explotación, dominación, colonialidad asume una situación de pasividad. Miran al dominador como el único capaz de generar relaciones de poder para

En un segundo momento, los victimizados identifican al opresor; de esta manera, "...localizándolo, se reconocen, a un nivel crítico, en antagonismo con él."³⁶⁸. Este reconocimiento crítico "...de problematizarlas con respecto a los mitos con que las nutre la opresión."³⁶⁹ Ubica a los individuos en una condición, en una situación distinta y en un nivel de conciencia distintos.

En el tercer momento, las víctimas "...una vez alcanzada la claridad o casi claridad de la opresión, factor que les lleva a localizar el opresor fuera de ellas, aceptan la lucha para superar la contradicción en que están"³⁷⁰.

Contexto

El contexto en el que se realiza la educación liberadora es la realidad social "objetiva", histórica, en la que se encuentran los seres humanos y a la que transforman con su acción. En la situación actual, el contexto se caracteriza por una situación de opresión, victimización, racialización, colonialidad de la cual los/as que la soportan no son conscientes, más bien, la reproducen en sus diferentes concepciones y prácticas.

Esta realidad no es posible sino como construcción humana, incluso la misma situación de opresión es su propia construcción pero aparece como algo "natural". Si se

dominar y/o conquistar. Piensan que es imposible resistir, incluso a pesar de que en la vida cotidiana lo vienen haciendo. No se sienten capaces de ejercer relaciones de poder. Entonces, es cuando nos toca analizar la perspectiva del poder y mostrar que como personas y como sectores organizados desarrollamos y ejercemos poder. Una vez tomado conciencia de esta situación, se propone una pregunta: ¿el poder para qué? Y entonces nuevamente encadenamos con el Horizonte Político propuesto para hacer posible lo deseado. Pero siempre partiendo de la condición de finitud humana, es decir sin caer en lo que Bolívar Echeverría llama las ilusiones de la modernidad que sostiene que todo lo que el ser humano desea puede conseguir. Eso ha hecho mucho daño, por cuanto, no reconoce los límites propios de la condición de finitud humana. Sobre este aspecto ya reflexionamos en páginas anteriores.

³⁶⁸ *Ibíd.* p. 210.

³⁶⁹ *Ibíd.* p. 211.

³⁷⁰ Pero este proceso no es mecánico. No es que hay un momento de "oscuridad" absoluta y uno de claridad plena. La contradicción, la disputa esta en medio de la vida. La dinámica misma de la vida está atravesada por esta tensionalidad. El mundo moderno colonial nos ha hecho creer que la realidad es blanco o negro. Y aquí nuevamente aparece el problema de la finitud humana, pues como dice Pablo en la Carta a los Romanos hago el mal que no quiero y dejo de hacer el bien que quiero. El proceso de liberación de las víctimas atraviesa por la toma de conciencia de esta condición sine qua non de la vida.

formula la pregunta ¿Quién produce esta realidad?; pues, los seres humanos “...son los productores de esa realidad y si ésta, en la “inversión de la praxis”, se vuelve sobre ellos y los condiciona, transformar la realidad opresora es tarea histórica, es la tarea de...”³⁷¹ esos seres humanos victimizados³⁷² que se encuentran en esa situación histórica.

En el proceso educativo, por un lado, el contexto se problematiza, es sometido a **reflexión ético-crítica**, para determinar su origen y desarrollo históricos; por otro, el espacio educativo, en coherencia con el horizonte de liberación, construye colectivamente las relaciones necesarias para configurar un contexto diferente. No es posible hacer una educación liberadora si en la misma práctica educativa se reproduce la situación de opresión. Tejer el conjunto de relaciones, concepciones y prácticas liberadoras es parte de la construcción de la educación como espacio de liberación que, al mismo tiempo, contribuye a una práctica social transformadora.

Características

a. Relaciones

Freire, concibe la educación como un proceso eminentemente relacional. En este espacio se juegan las relaciones de los seres humanos con el mundo, con los conocimientos y saberes y las relaciones entre seres humanos, en una situación histórica específica. “...nada hay más concreto y real que la relación de los [seres humanos] en el mundo y con el mundo. Los [seres humanos] con los [seres humanos], como también aquella de algunos [seres humanos] contra los [seres humanos], en tanto clase que

³⁷¹ *Ibíd.* p. 42.

³⁷² Cf. Sousa, Boaventura, *Epistemologías del Sur*, México, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, 2009.p.90. Se trata que las víctimas del sistema mundo moderno inventen un nuevo sentido común emancipatorio, basado en una constelación de conocimientos orientados hacia la solidaridad; complementada por la invención de subjetividades individuales y colectivas, capaces y deseosas de hacer depender su práctica social de sus constelaciones de conocimientos. Se trata por tanto de construir subjetividades desestabilizadoras, subjetividades que se revelen contra prácticas sociales conformistas, rutinarias y repetitivas, y se dejen estimular por experiencias de sociabilidad excéntricas o marginales.

opprime y clase oprimida.”³⁷³ Ahora bien, este conjunto de relaciones se configuran de manera precisa y específica en el campo de la educación liberadora y que a la vez es ético.

Lo humano no es pensable sin el mundo, de ahí que, las relaciones del ser humano con su mundo, con su realidad, “... en su *aquí*, en su *ahora*, que constituyen la situación en que se encuentran inmersos o insertos.”³⁷⁴ La relación ser humano–mundo, constituye el punto de partida de toda acción pedagógica. El proceso que nos lleva de nuestra situación de inmersión pasiva (adaptación) a la inserción activa en el mundo es posible por la mediación de la reflexión crítica sobre la misma realidad. La posibilidad de transformar el mundo tiene como elemento indisoluble, el conocimiento. Es sobre el mundo inacabado, que está siendo, que se ejerce el acto cognoscente y la acción transformadora.

Las relaciones entre las personas privilegian el encuentro entre humanos inacabados, inconclusos, la convivencia con los/as otros/as en situaciones de respeto, diálogo, equidad, solidaridad, etc. En esta particular relación entre iguales y en comunidad construyen y asumen “...una nueva forma de *estar siendo*; ya no pueden actuar como actuaban, ya no pueden permanecer como *estaban siendo*.”³⁷⁵ La transformación de las relaciones entre las personas supone, al mismo tiempo, la construcción colectiva y coherente de conocimientos y de mundos posibles. De esta manera, los seres humanos se convierten en sujetos de la historia. En el campo educativo, las relaciones entre personas cobran un sentido preciso³⁷⁶.

³⁷³Freire, op,cit. p. 164.

³⁷⁴Ibíd. p. 93.

³⁷⁵ Ibíd. p. 56.

³⁷⁶ De esta manera se va construyendo colectivamente una nueva forma de ejercicio del poder. Las Organizaciones Sociales ya no tienen entre sus objetivos prioritarios el asalto al poder, sino que construyen nuevas relaciones sociales en las que se genera nuevas formas de ejercicio del poder. Sobre el

Al transformarse las relaciones, el/a educador/a “...Ya no intentaría domesticar. Ya no prescribiría. Saber con los educandos en tanto éstos supieran con él, sería su tarea. Ya no estaría al servicio de la deshumanización, al servicio de la opresión, sino al servicio de la liberación.”³⁷⁷. En este sentido, la (s) pedagogía (s) liberadora, decolonial es una pedagogía crítica, es en última instancia un sueño, pero uno que se sueña en el momento de la praxis. Esto se debe a que un individuo no puede decir que ha logrado la pedagogía crítica-liberadora (o la pedagogía decolonial) si deja de luchar por conseguirla, si deja su insurgencia social, cultural, política-epistémico-intelectual y educativa³⁷⁸

Las relaciones con los conocimientos se orientan “...En el sentido del pensamiento auténtico y no el de la donación, el de la entrega de conocimientos...”³⁷⁹ El conocimiento no es una transmisión de información sino un proceso productivo, un trabajo que solamente es posible en la relación con otros/as, en la discusión y el debate con uno mismo y con los/as otros/as, en la problematización de la realidad y del mundo. El/a educador/a “... rehace constantemente su acto cognoscente en la cognoscibilidad de los educandos. Éstos, en vez de ser dóciles receptores de los depósitos, se transforman ahora en investigadores críticos en diálogo con el educador, quien a su vez es también un investigador crítico.”³⁸⁰ Así, “Para el educador-educando, dialógico, problematizador, el contenido programático de la educación no es una donación o una imposición –un conjunto de informes que han de ser depositados en los educandos–, sino la devolución organizada, sistematizada y acrecentada al pueblo de aquellos

particular conviene revisar las reflexiones desarrolladas por Enrique Dussel en la *Arquitectura de la Política* y en las veinte tesis sobre política, citadas a lo largo de este trabajo.

³⁷⁷ *Ibíd.* p. 78.

³⁷⁸ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: Insurgir, re-existir y revivir*, en Vera Candau, Editor, *Educación Intercultural en América Latina: concepciones, tensiones e propuestas*, Rio de Janeiro, Editora 7 letras, 2009, p.16.

³⁷⁹ *Ibíd.* Pág. 77.

³⁸⁰ *Ibíd.* p. 87.

elementos que éste le entregó en forma inestructurada.”³⁸¹ El desarrollo del pensamiento auténtico, la capacidad crítica y el diálogo entre educadores/as-educandos/as permiten superar el saber inmediato y la opinión para conducir a formas de conocimiento verdadero de la realidad.

a. Dialogicidad

La educación liberadora es dialógica (No en el sentido propuesto por Apel o Habermas en sus teoría de la Acción Comunicativa³⁸²). En ella se juega, justamente, el diálogo con el mundo, con los seres humanos y con los conocimientos. No es una relación exclusivamente entre personas, entre un “yo” y un “tú”, sino una relación entre personas en situación, es decir, a través de la mediación del mundo, de la realidad histórica y de los conocimientos.

El diálogo es un fenómeno específicamente humano, un encuentro de los seres - reflexión- en tal forma solidarias, y en una interacción tan radical... No hay palabra verdadera que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión y, por ende, que no sea praxis...”³⁸³

En diálogo los seres humanos transforman el mundo y se transforman a sí mismos. Su acción transformadora es una acción dialogante, basada en la palabra: “...Existir, humanamente, es “*pronunciar*” el mundo, es transformarlo. El mundo *pronunciado*, a su vez, retorna problematizado a los sujetos *pronunciantes*, exigiendo de ellos un nuevo *pronunciamiento*.”³⁸⁴ No se transforma el mundo sino en la relación, en comunión,

³⁸¹ *Ibíd.* p. 107.

³⁸² El diálogo que se desprende de la Teoría de la Acción Comunicativa es un diálogo fuera de las condiciones histórico-concretas de las víctimas sistémicas. Es un diálogo a problemático por cuanto parte de una situación ideal, de una comunidad Ideal de Comunicación. No problematiza las relaciones de poder ni las visualiza.

³⁸³ *Ibíd.* p. 99. También, Lyotard, Jean-Francois, *Por qué Filosofar*, Barcelona, Editorial Paidós, 1989, capítulo IV.

³⁸⁴ *Ibíd.* Freire, p. 100.

con los/as demás: “...Decir la palabra, referida al mundo que se ha de transformar, implica un encuentro de los [seres humanos] para esta transformación.”³⁸⁵

En una situación dialógica en el terreno de la educación, “... ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los [seres humanos] se educan en comunión, y el mundo es el mediador...”³⁸⁶ Así la educación es un lugar de encuentro, de diálogo, un espacio de creación y de liberación en el que, “...no hay ignorantes absolutos ni sabios absolutos: hay [seres humanos] que, en comunicación, buscan saber más.”³⁸⁷

De esta manera la educación es un encuentro frente a frente de sujetos en situación de educación y en una relación de horizontalidad, de plena confianza y de esperanza. No es posible el diálogo si uno de los sujetos se impone al otro, oprime al otro, domina o explota al otro. Si no hay confianza el diálogo es imposible. “...La confianza implica el testimonio que un sujeto da al otro, de sus intenciones reales y concretas. No puede existir si la palabra, descaracterizada, no coincide con los actos. Decir una cosa y hacer otra, no tomando la palabra en serio, no puede ser estímulo a la confianza.”³⁸⁸ De igual manera, el diálogo es imposible sin esperanza³⁸⁹, ya que, “...La esperanza³⁹⁰ está en la raíz de la inconclusión de los [seres humanos], a partir de la cual se mueven éstos en permanente búsqueda. La esperanza guiada por el deseo y por el querer que nos mueven a la constante permanente búsqueda de aquello que nos hace falta, a perseguir, de manera sistemática, la concreción de los sueños de humanidad y a la acción liberadora. No obstante, para conseguir el sueño de humanidad, es necesario el

³⁸⁵ Ibíd. p. 101.

³⁸⁶ Ibíd. p. 86.

³⁸⁷ Ibíd. p. 104.

³⁸⁸ Ibíd. p. 105.

³⁸⁹ Sobre este punto profundizaremos en un punto específico de este mismo apartado.

³⁹⁰ Cf. Bloch, Ernst, *Principio Esperanza*, 3 Volúmenes, Madrid, Editorial La Trota, España, Edición de Francisco Serra, 2007.

conocimiento, que no es posible producirlo sino en una situación de diálogo. Por esto, el diálogo, también es una situación epistémica.

El diálogo, anclado en la palabra de los seres humanos que se encuentran, configura un contenido acerca del cual se desarrolla la comunicación. En la educación la dialogicidad se constituye cuando el educador/a-educando/a “...se pregunta en torno a qué va a dialogar...Dicha inquietud en torno al contenido del diálogo es la inquietud a propósito del contenido programático de la educación.”³⁹¹

La pregunta en torno al contenido nos lleva al pensamiento, al lenguaje, a través del cual los seres humanos se representan las relaciones con el mundo. Esto es de particular interés en el trabajo educativo con los sectores populares. Para organizar, de manera coherente los contenidos de la educación se hace necesario conocer “...las condiciones estructurales en que el pensamiento y el lenguaje del pueblo se constituyen dialécticamente.”³⁹²

b. Conocimiento

Para la concepción liberadora, la educación es un acto de conocimiento. El conocimiento es un proceso colectivo a través del cual los seres humanos se apropian de lo real en el pensamiento, hacen suyo lo real pensándolo. Así, el mundo, la naturaleza, la situación social, las prácticas sociales, etc., son objetos de pensamiento, de reflexión, en la construcción del conocimiento. Por esta razón,

...la educación liberadora, problematizadora, ya no puede ser el acto de depositar, de narrar, de transferir o de transmitir “conocimientos” y valores a los educandos sino es un acto cognoscente. Como situación gnoseológica, en la cual el objeto cognoscible, en vez de ser el término del

³⁹¹ *Ibíd.*

³⁹² *Ibíd.* p. 112.

acto cognoscente de un sujeto, es el mediatizador de sujetos cognoscentes
—educador, por un lado; educandos, por otro—. ³⁹³

Al pensar³⁹⁴ la realidad, al conocerla, por un lado descubre la naturaleza de esta realidad y, al mismo tiempo, en el ser humano se produce un proceso crítico de su situación de opresión y de la adaptación al orden social, que le posibilita emerger de la situación en la que se encuentra y “...su *inserción crítica* en la realidad.”³⁹⁵

La educación liberadora es “...un esfuerzo permanente a través del cual los [seres humanos] van percibiendo, críticamente, cómo *están siendo* en el mundo, *en el que y con el que* están.”³⁹⁶ De esta manera ayuda a desarrollar una conciencia crítica en la medida en que favorece situaciones que permiten problematizar, cuestionar la realidad. “la práctica problematizadora³⁹⁷ propone a los [seres humanos] su situación como problema. Les propone su situación como incidencia de su acto cognoscente, a través del cual será posible la superación de la percepción “mágica” o ingenua que de ella tengan”³⁹⁸ La pregunta acerca de la situación real es un desafío para educadores/as y educandos/as. No es posible el conocimiento sin pregunta.

De la misma manera que no es posible el conocimiento sin pregunta (s), tampoco es posible la acción sin conocimiento³⁹⁹(s). La reflexión acerca de la situación, la

³⁹³ *Ibíd.* p. 85.

³⁹⁴ Este pensar no es un acto estrictamente lógico formal, es un pensar sintiente. Como afirma Patricio Guerrero es un pensar corazonando. O mejor aún un corazón del pensar. Sobre este punto ampliaremos con mayor detalle en el tercer capítulo cuando tratemos el tema de la Interculturalidad.

³⁹⁵ *Ibíd.* p. 88.

³⁹⁶ *Ibíd.* p. 90.

³⁹⁷ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: Insurgir, re-existir y revivir*, en Vera Candau, Editor, *Educacao Intercultural en América Latina: concepcoes, tensoes e propostas*, Río de Janeiro, Editora 7 letras, 2009, p.16. Se trata de construir una nueva humanidad cuestionadora.

³⁹⁸ Freire, op.cit. p. 93.

³⁹⁹ No queremos entrar en detalle por la característica de nuestro trabajo, pero debemos tener presente que no existe una sola forma de conocer. El ser humano desde sus contextos históricos culturales desarrolla algunas formas de aprehensión de la realidad. Y desde esas formas el ser humano se relaciona con la realidad para interpretarlas; además que éstas formas están inter-relacionadas. Es interesantes mirar en el caso de nuestros compañeros campesinos. Aparece criterios que procede de la ciencia moderna como en

comprensión del mundo y de la sociedad en la que está inserto el ser humano, le lleva a asumir opciones y compromisos para transformarla. El compromiso que se asume para transformar la situación nos conduce a la praxis liberadora.

c. Praxis

La praxis es la unidad indisoluble de la reflexión y la acción, de la teoría y de la práctica. La acción sin reflexión, el activismo, no es praxis auténtica. De la misma manera, la reflexión sin acción, el teoricismo, no es pensamiento auténtico. La praxis, el quehacer humano "...sólo es posible a través de la *reflexión* y la *acción* que inciden sobre las estructuras que deben transformarse."⁴⁰⁰ "Praxis que es reflexión y acción de los [seres humanos] sobre el mundo para transformarlo. Sin ella es imposible la superación de la contradicción opresor-oprimido."⁴⁰¹

El hecho de que los seres humanos no se adapten sino que se inserten, de manera crítica, en la realidad de opresión les permite actuar en ella y transformarla a través de la praxis. La praxis, por lo tanto no es adaptación.

En la medida en que los seres humanos conocen y reconocen la realidad objetiva en la que se encuentran, cuanto más se problematizan sobre ella, cuanto más desafíos les provoca y cuanto más compromisos asuman para transformarla, tanto más se insertan críticamente en ella. De esa manera, la praxis no es posible sin una relación dialógica entre los individuos en una situación histórica concreta.

el caso de la tecnificación de riego pero a la vez se desarrollan formas míticos-religiosas de aprehensión de la realidad.

⁴⁰⁰ *Ibíd.* p. 158.

⁴⁰¹ *Ibíd.* p. 43.

La unidad de la teoría y la práctica, base de la praxis, conduce a un nuevo tipo de racionalidad, una racionalidad con la que actúan los seres humanos en situaciones de opresión:

...si el momento es ya de la acción, ésta se hará praxis auténtica si el saber que de ella resulte se hace objeto de reflexión crítica. Es en ese sentido que la praxis constituye la razón nueva de la conciencia oprimida y la revolución, que instaaura el momento histórico de esta razón, no puede hacerse viable al margen de los niveles de la conciencia oprimida.⁴⁰²

Esta racionalidad no sólo que permite reflexionar sobre la realidad y reconocer la situación de dependencia, victimización, colonialidad y de opresión, sino que, también, y al mismo tiempo, posibilita la práctica liberadora, como práctica colectiva entre personas.

El Proyecto (s) Político (s)Educativo (s)

El/os proyecto(s) político(s) educativo(s) se constituye a través de algunos principios básicos y en coherencia con el horizonte de la educación liberadora:

El proyecto tiene como punto de partida el conocimiento de la situación real en la que se encuentran los individuos. Situación en la se desarrollan el conjunto de relaciones con las personas, con el mundo y con los conocimientos.

A la par que se conoce la realidad histórica concreta de las organizaciones, pueblos y comunidades es necesario también, al mismo tiempo, **reflexionar sobre las necesidades, los anhelos y deseos, las aspiraciones y de lo que los sectores sociales son capaces de hacer para conseguir aquello que anhelan.** No de otro modo se puede

⁴⁰² Ibíd. p. 62.

lograr coherencia, no de otro modo se puede llegar a la unidad con ellas. A las preguntas ¿cuál es nuestra situación? ¿cómo estamos? ¿por qué estamos así? se incluyen otras ¿qué queremos? ¿qué somos capaces de hacer?⁴⁰³ Estos elementos son parte de los testimonios con los cuales es posible configurar la forma y el contenido de la educación:

“Entre los elementos constitutivos del testimonio, los cuales no varían históricamente, se cuenta la *coherencia* entre la palabra y el acto de quien testimonia; la *osadía* que lo lleva a enfrentar la existencia como un riesgo permanente; la *radicalización*, y nunca la sectarización, de la opción realizada, que conduce a la acción no sólo de quien testimonia sino a aquellos a quienes da su testimonio; la *valentía de amar* que, ...no significa la acomodación a un mundo injusto, sino la transformación de este mundo para una creciente liberación de los [seres humanos]; la *creencia* en las masas populares, en tanto el testimonio se dirige hacia ellas...”⁴⁰⁴

De ahí que el/a educador/a – educando/a no tenga como punto de partida lo que se imagina que necesitan o anhelan los sectores sociales, ni tampoco que lo que se imagina que puede hacer por ellas. El encuentro, la relación y la práctica educativa se basa en el diálogo.

⁴⁰³ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: Insurgir, re-existir y revivir*, en Vera Candau, Editor, *Educacao Intercultural en América Latina: concepcoes, tensoes e propostas*, Río de Janeiro, Editora 7 letras, 2009, p.24. Se trata de generar una pedagogía propia de autodeterminación y autoliberación. Esta pedagogía debe despertar, alentar la autoagencia y acción, facilitar la formación de subjetividad y autoreflexión, y fomentar y revitalizar racionalidades política-éticas “otras” que se distancian de la razón moderno-occidental-colonial, y que a lo largo del trabajo hemos denominado la **Irracionalidad de lo racionalizado**. Se enraízan y apuntan a un actuar hacia la libertad, hacia la transformación y la creación de estructuras sociales y condiciones de existencia radicalmente distintas. Se trata, entonces de una pedagogía y praxis de liberación, y un humanismo nuevo fundado en una razón “otra”: en la razón, en la esperanza, posibilidad e imaginario/imaginación decolonial.

⁴⁰⁴ Freire, op.cit. p. 229.

Modalidades

En el espacio de la educación liberadora se materializan las modalidades propias de una situación de liberación, de una práctica dialógica: la colaboración, la unidad, la organización y la síntesis cultural.

a. Colaboración.

Las relaciones de colaboración entre sujetos se sustentan en el encuentro y en diálogo. Los seres humanos se encuentran y dialogan para “...la transformación del mundo, en colaboración”⁴⁰⁵.

Los sujetos que establecen una relación de colaboración tienen conciencia de que un “yo” no se constituye aisladamente. Para ser sujeto necesita de los/as otros/as, estos/as constituyen al yo. Al mismo tiempo, el/a otro/a también es un yo, que ha sido constituido por otros/as, y así, al infinito.

El *yo* dialógico...sabe que es precisamente el *tú* quien lo constituye. Sabe también que, constituido por un *tú* –un no yo– ese *tú* se constituye, a su vez, como *yo*, al tener en su *yo* un *tú*. De esta forma, el yo y el tú pasan a ser, en la dialéctica de esas relaciones constitutivas, dos *tú* que se hacen dos *yo*.⁴⁰⁶

Estos sujetos diversos que colaboran, lo hacen teniendo como sustento la comunicación. A través de ésta son posibles las opciones y las adhesiones.

b. Unidad

⁴⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 215.

⁴⁰⁶ *Ibíd.* p. 226

La unidad se presenta como un esfuerzo necesario del conjunto de los/as oprimidos, de bases y dirección, para transformar la realidad. Sin unidad no son posibles procesos de liberación social.

Esta unidad es posible si, por una parte, los seres humanos desmitifican la realidad en la que se hallan inmersos. Esto es posible constituyendo "...una forma de acción cultural a través de la cual conozcan el *porqué* y el *cómo* de su adherencia a la realidad que le da un conocimiento falso de sí mismos y de ella. Es necesario, por lo tanto, desideologizar."⁴⁰⁷

No es suficiente para la unidad solo el conocimiento desmitificador de la realidad, es necesario que, además, se unan "...lo *cognoscitivo*... lo *afectivo* y...lo *activo*, que, en el fondo, son una totalidad no dicotomizable."⁴⁰⁸

c. Organización

La organización es un resultado de la unidad de los seres humanos en situaciones históricas específicas. Tiene como punto de partida la problematización de esta situación. Sin reflexión crítica y el conocimiento de la realidad, sin dirección, disciplina, decisión y compromiso coherentes, no es posible la organización. Y sin organización no es posible la praxis.

"Sin liderazgo, disciplina, orden, decisión, objetivos, tareas que cumplir y cuentas que rendir, no existe organización, y sin ésta se diluye la acción revolucionaria. Sin embargo, nada de esto justifica el manejo y la cosificación de las masas populares."⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ *Ibíd.* p. 224.

⁴⁰⁸ *Ibíd.* p. 225.

⁴⁰⁹ *Ibíd.* p. 230.

La organización se constituye en la dirección y en la autoridad colectiva que posibilita la praxis liberadora. “...en la teoría de la acción dialógica, la organización que implica la autoridad no puede ser autoritaria y la que implica la libertad no puede ser licenciosa.”⁴¹⁰

d. Funciones

Del horizonte, las características y las modalidades que asume la educación liberadora, se pueden deducir sus funciones. Las funciones de este tipo de educación se centran en:

1. Reconstruir las relaciones de los seres humanos desarticuladas por la situación cosificante de la opresión. Los individuos “No pueden comparecer a la lucha como “cosas” para transformarse después en [seres humanos]. Esta es una exigencia radical...La lucha por esta reconstrucción se inicia con su autoreconocimiento como [seres humanos] destruidos⁴¹¹.”⁴¹²
2. El descubrimiento y reconocimiento crítico y autocrítico del/a opresor/a.
3. “Llenar” el “vacío” dejado por la expulsión del/a opresor/a con contenidos diferentes: “...el de su autonomía. El de su responsabilidad, sin la cual no serían libres. La libertad, que es una conquista y no una donación, exige una búsqueda permanente. Búsqueda que solo existe en el acto responsable de quien la lleva a cabo...”⁴¹³
4. Fomentar relaciones de permanente diálogo, compromiso.

⁴¹⁰ Ibíd. p. 232.

⁴¹¹ Lo que a lo largo del trabajo hemos hablado de reconocerse como víctima del sistema.

⁴¹² Ibíd. pp. 65-66.

⁴¹³ Ibíd. p. 38.

5. Desarrollar un pensamiento ético-crítico y auténtico, “...pensamiento que no se deja confundir por las visiones parciales de la realidad, buscando, por el contrario, los nexos que conectan uno y otro punto, uno y otro problema.”⁴¹⁴

3. Luchar por la liberación con los seres humanos sometidos a situaciones de opresión y victimización.

Como anota Paulo Freire, a la víctima no le es suficiente con tomar conciencia de su situación de víctima debe construir y reconstruir su Esperanza, trascendiendo el mundo hegemónico victimizador.

2.9. La construcción y reconstrucción de la esperanza desde las víctimas

“No basta exponer lo existente, sino que es necesario pensar en lo deseado y en lo posible”

Gorki⁴¹⁵

Para categorizar y ubicar a la Esperanza como principio ético-crítico-liberador partiremos de las ideas ya esbozadas por Freire y de algunos puntos centrales de propuesta Ernst Bloch⁴¹⁶.

La esperanza se constituye en el **momento crítico positivo del proyecto de liberación**, que va más allá del momento crítico-teórico-analítico (crítica negativa); ya desarrollado en los apartados anteriores de nuestro trabajo.

⁴¹⁴ *Ibíd.* p. 75.

⁴¹⁵ Cf. Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, Editorial la Trota, 2007, Tres tomos. Edición de FranciscoSerra, p.485.

⁴¹⁶ Cf. Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, Madrid, Editorial la Trota, 2007, Tres tomos. Edición de FranciscoSerra.

Bloch “comienza” su propuesta ético crítico de construcción de la esperanza afirmando “Yo soy. Nosotros somos”. Esto es suficiente. Ahora tenemos que comenzar. En nuestras manos se nos ha dado la vida”⁴¹⁷.

Como en toda ética material el tema inicial es la vida -aunque Bloch no lo presenta como criterio universal, y ni tiene explícita conciencia de fundamentar una ética sobre ella. Aquí, por obvias razones no pretendemos hacer una presentación pormenorizada del pensamiento de Bloch, sólo recogeremos los puntos centrales que nos aporten a clarificar nuestra propuesta de establecer una crítica a la **Irracionalidad de lo Racionalizado**, desde una perspectiva ético-crítica-liberadora, y a la vez vislumbrar algunas pistas para ir haciendo efectivo el mundo donde quepan todos los mundos. La Propuesta de Bloch sitúa la problemática en el hecho de que somos seres vivos y por ello tenemos pulsiones, mismas que serán analizadas hasta delimitar el pathos de la esperanza.

Lo que aquí buscamos analizar está centrado en lo ya expuesto en páginas anteriores. El ser ético humano delimita su ámbito de realidad desde su ser vivo, ser viviente que es criterio universal de verdad y realidad; y, por el hecho de que se nos da la vida, el imperativo ética, material, universal, exigencia irrenunciable, se anuncia “Debes vivir”. Bloch analiza la estructura pulsional, afectiva y la articula a la **racionalidad que se ocupa del futuro posible**, que negativamente, parte de la alternativa afirmativa que se crea para superar el presente insoportable, deshumanizante del que nos hablaba Freire. Por tanto, la esperanza es ese apetito por un horizonte al que sólo tienden los no satisfechos:

⁴¹⁷Ibid, p. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial La Trolta, 2000, Tercera Edición, p.487, cita n. 274, agrega citando a Bloch, “Nadie vive por que quiere vivir. Desde el momento en que está vivo debe vivir”.

“Esperanza, este anti-efecto de la espera contra la angustia y el miedo, es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible al ser humano, y está, a la vez referido al más universal y al más lúcido de los horizontes. La esperanza corresponde a aquel apetito del ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser no cumplido”⁴¹⁸.

El apetito de la víctima, liberalización de los deseos⁴¹⁹, sueños, hacia el proyecto alternativo y nuevo de liberación es la esperanza como pulsión trans-ontológica⁴²⁰. Como siempre, lo que está detrás y en profundidad de toda pulsión es el cuerpo individual viviente. Los “sueños” son el ámbito de la anticipación contrafáctica de la satisfacción de los deseos. Bloch nos da aliento, en medio del desaliento y pesimismo generalizados de la sociedad del siglo XX y comienzos del tercer milenio. “No es época para despojarse de deseos, y los miserables no piensan tampoco en ello, sino que sueñan con que un día podrán satisfacer sus deseos”⁴²¹.

El hambriento debe salir de su situación negativa. Para ello hay que crear un nuevo orden. Por eso, la reconstrucción de la Esperanza⁴²² es un “ejercicio”

⁴¹⁸Cf. Bloch, Ernst, *El principio de la esperanza*, Madrid, Editorial la Trotta, 2007.

⁴¹⁹Esta es la categorización con la que en los procesos sociales de construcción del Horizonte político hemos denominado.

⁴²⁰Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y de la Exclusión*, Madrid, Editorial La Trotta, 2000, Tercera Edición, p.488, cita # 296: “Para Bloch, como para Lukacs, hemos dicho, significa un momento futuro nuevo de la Totalidad; es decir, la ontología dialéctica les impedía comprender la radical novedad del proyecto de liberación (que parte de la víctima, del oprimido, parcialmente exterior a la misma ontología, en cuanto alteridad excluida: ruptura, entonces; y, en parte, incluida como oprimida, y por ello el pro-yecto futuro tiene una cierta continuidad histórica).

⁴²¹Cf. Bloch, Ernst, *El principio de la esperanza*, Madrid, Editorial la Trotta , Edición de Francisco Serra, 2007.

⁴²² Cf. Richard, Pablo, *Apocalipsis. La reconstrucción de la esperanza*, San José, Editorial DEI , 1994. Desde una perspectiva histórica-liberadora el autor interpreta el libro del apocalipsis orientando a reconstruir la esperanza de la comunidad en tiempos de caos y exclusión como el que vivimos hoy. Es además un testimonio del movimiento cristiano de resistencia al interior del Imperio Romano y de una corriente fundante al interior del cristianismo naciente. El Apocalipsis es interpretado, no en relación al fin del mundo, sino fundamentalmente a partir de la experiencia de la Resurrección de Jesús en el tiempo presente de la comunidad. Se valoriza en forma positiva las visiones, los símbolos y los mitos apocalípticos como medios para la reconstrucción de la conciencia colectiva de la comunidad. De esta manera Pablo Richard une en su reconstrucción de la Esperanza una lectura del Apocalipsis como escatología, política, mito y praxis, conciencia y transformación histórica.

contrafáctico que rompe con el sentido común conservador. Para ser llevado a cabo, exige de una gran imaginación socialmente construida. La misma que adquiere varias formas y/o manifestaciones: imaginación epistemológica, imaginación política-democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación política democrática permite el reconocimiento de diferentes “proyectos” políticos y de diferentes prácticas y actores sociales⁴²³.

Pero lo posible, lo deseable socialmente, la esperanza es lo más incierto, y a la vez el “concepto” más ignorado en la reflexión de Occidente. Sin embargo, sólo lo posible permite revelar la totalidad inagotable del mundo. De esta manera, siguiendo el pensamiento de Ernst Bloch podemos decir que en la reconstrucción de la esperanza nos vemos abocados a introducir dos categorías fundamentales el NO y el TODAVIA NO. El no se distingue de la Nada. Decir no es decir sí a algo diferente. Lo todavía no, es la categoría más compleja, porque extrae lo que existe sólo como latencia, un movimiento latente en el proceso de manifestarse⁴²⁴. Lo todavía no es el modo en que el futuro se inscribe en el presente y lo dilata. No es un futuro indeterminado ni infinito⁴²⁵. Es una capacidad y una posibilidad concretas que ni existen en el vacío, ni están completamente determinadas.

Desde la perspectiva de reconstrucción de la esperanza, el todavía no es la conciencia anticipadora, una conciencia que, a pesar de ser tan importante en la vida de las personas ha sido casi olvidada, y lo que es peor perseguido cuando ha sido

⁴²³ Cf. Sousa, Boaventura, *Epistemologías del Sur*, México, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, México, 2009.p.125-126.

⁴²⁴ Cf. Dussel, Enrique Dussel, *20 tesis de política*, México, Editorial Siglo XXI, México, 2006. Tesis 12-16.

⁴²⁵ Cf. Sousa, Boaventura, *Epistemologías del Sur, México*, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, México, 2009.capitulo 3 Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias. Aquí el autor aborda la necesidad de reconstruir la concepción de tiempo hegemónico, lineal, eurocéntrico que piensa el futuro con infinito, indeterminado y por tanto vacío.

nombrada⁴²⁶. El todavía no, es capacidad y posibilidad⁴²⁷. Pero esta posibilidad tiene como elemento constitutivo de su “ser” la oscuridad u opacidad que reside en el origen de esa posibilidad en el momento vivido, que nunca es enteramente visible para sí mismo, y tiene también un componente de incertidumbre⁴²⁸ que resulta de una doble carencia: el conocimiento a penas parcial de las condiciones que pueden concretar la posibilidad; el hecho de que esas condiciones sólo existen parcialmente.

El todavía no propuesto por Bloch inscribe en el presente una posibilidad incierta, más nunca neutra; puede ser la posibilidad de la utopía o de la salvación o la posibilidad del desastre o la perdición. Esta incertidumbre hace que todo cambio tenga un elemento de azar, de peligro. En cada momento hay un horizonte limitado de posibilidades y por ello es importante no despreciar la oportunidad única de una transformación específica que el presente ofrece⁴²⁹. Por ello, el futuro se contrae, se vuelve escaso y es objeto de cuidado⁴³⁰.

La posibilidad es el movimiento del mundo, los momentos⁴³¹ de esa posibilidad es la carencia⁴³², la tendencia (proceso y sentido) y la latencia (lo que está al frente de

⁴²⁶ Sobre el carácter anti-utópico de la globalización neoliberal explicitamos en el primer capítulo de nuestro trabajo. No ahondaremos más sobre este punto.

⁴²⁷ Cf. Dussel, Enrique, *20 tesis de política*, México, Editorial Siglo XXI, 2006. Tesis 15.

⁴²⁸ Esto es lo que “molesta” al paradigma epistémico moderno hegemónico, por cuanto históricamente pretendió erigirse sobre la base de supuestos apodícticos, indubitables e incuestionables. Hoy desde la interioridad del propio paradigma moderno ha sido cuestionado estos supuestos. En el primer capítulo algo se trató sobre este aspecto en la crítica realizada desde la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad al paradigma moderno. Es una problemática muy interesante que ojalá en futuros trabajos podamos retomar.

⁴²⁹ Por ello, en el capítulo tercero de nuestro trabajo **abordaremos el problema de la interculturalidad como parte de la construcción de un horizonte político contra-hegemónico, el mismo que se inscribe en la línea que venimos proponiendo, es decir, como horizonte posible, como proceso en construcción y no como algo dado ni definido de una vez y para siempre.**

⁴³⁰ Cf. Bloch, Ernst, *El principio de la esperanza*, Madrid, Editorial la Trolita, Edición de Francisco Serra, 2007.

⁴³² Cuando trabajamos con los sectores sociales, partimos justamente de esta premisa, construir el horizonte político desde los deseos más profundos de las víctimas como manifestación de algo que falta.

ese proceso)⁴³³. La carencia es el dominio del no⁴³⁴, la tendencia es el campo del todavía no y la latencia de la Nada y del Todo, dado que la misma puede redundar en frustración o en esperanza⁴³⁵. Por eso, recogiendo la reflexión de Boaventura de Sousa podemos afirmar que la ampliación del presente implica la contracción del futuro, en la medida en que lo todavía no, lejos de ser un futuro vacío e infinito, es un futuro concreto, siempre incierto y siempre en peligro. Como sostiene Bloch⁴³⁶ junto a cada esperanza hay un cajón a la espera. Cuidar del futuro es un imperativo porque es imposible blindar la esperanza contra la frustración, lo porvenir contra el nihilismo, la redención contra el desastre, en suma, porque es imposible la esperanza sin la esperanza del cajón. Lo todavía no tiene sentido en cuanto posibilidad, pero no tiene dirección, ya que tanto puede acabar en esperanza como en desastre⁴³⁷. Frente a la lógica del progreso del paradigma moderno-eurocéntrico, se impone la axiología del cuidado. Como hemos venido afirmando a lo largo de nuestro trabajo, en la construcción de estos horizontes políticos se impone una dimensión ética material de la vida; la necesidad de construir nuevas subjetividades que tengan como una de sus características la capacidad de anticipar el futuro. Esto no sería factible como sostiene Bloch sin una “teoría” de las

⁴³³ Cf. Sousa, Boaventura, *Epistemologías del Sur*, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, México, 2009, p. 149.

⁴³⁴ Por eso en nuestro trabajo hemos planteado la necesidad de construir una ética material de la vida desde las víctimas, partiendo de la situación de dolor, exclusión, racismo, colonialidad, es decir desde la negación de la vida de las víctimas, de los condenados de la tierra como afirma Fanon. Este es el punto de partida de la teoría crítica.

⁴³⁵ Cf. Sousa, Boaventura, *Epistemologías del Sur*, México, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, 2009, p. 129.

⁴³⁶ Cf. Bloch, Ernst, *El principio de la esperanza*, Madrid, Editorial la Trolita, Edición de Francisco Serra, 2007.

⁴³⁷ Por eso la importancia de cuidar el futuro y obviamente los procesos sociales. Cuando desde la llamada revolución ciudadana, en nuestro país, no se actúa con claridad y transparencia, se está poniendo en grave riesgo no sólo el futuro de un gobierno, ni de un sector social; se está jugando con la esperanza misma del pueblo. Recuperar la fe, la confianza, la esperanza del pueblo requiere de un largo proceso. Hoy más que nunca estamos llamados a cuidar el futuro que está en nuestras manos, pero que lamentablemente muchos políticos oportunistas y burócratas no alcanzan a ver, o que sus intereses mezquinos les impiden mirar más allá de sus narices.

emociones”. Lo no, la nada y el todo iluminan emociones básicas⁴³⁸ como hambre o carencia, desesperación o aniquilación, confianza o rescate⁴³⁹. De una u otra manera estas emociones están presentes en el inconformismo con la vida negada de las víctimas. Estas emociones nos mueven a construir y desarrollar acciones colectivas de transformación social que exige siempre una cobertura emocional, sea de cobertura o de indignación⁴⁴⁰. Parfraseando a Boaventura de Sousa podríamos decir que lo emocional realiza el equilibrio entre las dos corrientes de personalidad, la corriente fría y la corriente cálida. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y de las condiciones de transformación. La corriente cálida es la corriente de la voluntad de acción, de transformación, de vencer los obstáculos. La corriente fría nos impide ser engañados, conociendo las condiciones es más difícil dejarnos condicionar. La corriente cálida, a su vez nos impide desilusionarnos fácilmente; la voluntad de desafío sustenta el desafío de voluntad⁴⁴¹. El equilibrio entre estas dos fuerzas es difícil de alcanzar. El miedo exagerado a ser engañados acarrea el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos incontrovertibles, y con ello conducimos a la quietud y el conformismo. Por otro lado, el miedo exagerado a desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no es visible ni palpable y, por esa vía, conduce a la quietud y el conformismo, y obviamente a la aniquilación de la esperanza y del horizonte utópico liberador.

⁴³⁸ Cf. Wasenberg, Jorge, *El Gozo Intelectual. Teoría y práctica sobre la inteligibilidad y la belleza*, Madrid, Editorial Tusquets, Segunda edición, septiembre de 2008. Aquí el autor, en la primera parte de su libro, la teoría, construye un sólido esquema conceptual, desde los cimientos de las definiciones fundamentales –estímulo, conversación, comprensión-, hasta la noción clave, que sustenta el edificio, la del gozo intelectual. Este concepto largamente intuitivo y vivido cifra una sospecha, que es también una esperanza: la de que **no hay conocimiento verdadero sin gozo**.

⁴³⁹ Cf. Villegas, Luis Fernand, *La Radicalidad de la teoría en América Latina*, Editorial Abya-Ayala, Quito, 1998.

⁴⁴⁰ Cf. Freire, Paulo Freire, *Pedagogía de la indignación*, Editorial Siglo XXI, México, 2006; Ver también, Alvarez, Freddy Javier, *Ética de la Indignación*, Mimeografiado, Quito, 2007.

⁴⁴¹ Cf. Boaventura de Sousa, *Epistemologías del Sur*, Editorial Siglo XXI, Primera Edición, México, 2009, p. 130.

La utopías y esperanzas construidas colectivamente desde la víctimas están presentes aquí y ahora, aunque silenciadas, marginadas o descalificadas, pero en la reconstrucción de la esperanza, la ausencia es una posibilidad futura aún por identificar y una capacidad aún no plenamente formada para llevarla a cabo.

La posibilidad de construir un mundo donde quepan todos los mundos se abre como posibilidad, como utopía, como horizonte en definitiva como Esperanza. Pero este proyecto como hemos venido reflexionando es incierto. No podemos garantizar su triunfo, porque al estar determinados por las condiciones de finitud se vuelve impredecible sus resultados. Por eso, nuestra reflexión de la Esperanza rompe con la concepción axiomática moderna que propone que todo horizonte utópico es posible a través de la acción humana. Eso es una “ilusión”, pues si bien la utopía orienta, guía no existe un camino asintótico para conseguirlo. Las acciones humanas siempre serán limitadas y condicionadas a las acciones no intencionales de la conciencia. Esto nos deja a las puertas del tercer capítulo donde abordaremos la Interculturalidad como proyecto político-epistémico que nos mueve la voluntad para salir de la inmovilidad y ponernos en la praxis de liberación que acabe con toda forma de colonialidad, racismo, explotación, dominación. Siempre teniendo en cuenta que la Interculturalidad es, también, Proyecto, proceso, no algo acabado ni algo que se pueda conseguir de una vez para siempre. Siempre será proceso tensional, conflictivo.

CAPITULO III

LA INTERCULTURALIDAD COMO CONSTRUCCIÓN DE UN (OS) PROYECTO (S) EPISTEMICO (S) POLITICO (S) DE LAS VICTIMAS DEL SISTEMA MUNDO MODERNO

Introducción

En el presente capítulo abordaremos la problemática de la interculturalidad como proyecto político-ético-epistémico desde las víctimas del sistema mundo moderno. Por tanto, buscamos contribuir a incitar e invitar a pensar con los diversos sujetos, lógicas y racionalidades históricamente excluidas, invisibilizadas y subordinadas dentro de los estados modernos que generaron una unicidad hegemónica de esas estructuras de racialización. A la vez, buscamos construir colectivamente desde los proyectos políticos contextuales, nuevas conciencias y prácticas centradas en la pluralidad, la interrelación, la decolonialidad⁴⁴² y la interculturalidad entendidas como proyectos políticos, sociales, epistémicos y éticos entrelazados. Como hemos venido haciendo referencia en los dos capítulos anteriores, estas conciencias y prácticas, buscan distanciarse de la **Irracionalidad de lo Racionalizado** de este capitalismo neoliberal globalizado y multiculturalizado, y encaminarse hacia la construcción, cultivación, ejercitación y cimentación de condiciones de existencia y convivencia –de buen vivir-, que convocan todos los tiempos, claman por su propia historia y justicia, y resignifican

⁴⁴² Cf. Cf. Walsh Catherine, *Interculturalidad, plurinacionalidad y razón de colonial: Refundares político-epistémicos en marcha*, en Albagli, sarita; María Lucía (edits). *Conocimiento, capital y desarrollo: dialécticas contemporáneas*. Buenos Aires Editora: Editora La Crujía, 2010, cita n. 3. Cuando hablamos de decolonialidad lo hacemos no solo para desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Por tanto, lo que pretendemos es señalar y provocar un posicionamiento –una postura, una actitud continua- de trasgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas

su consistencia, desarrollo, liberación y humanidad⁴⁴³.

Al abordar, en este capítulo la problemática de la interculturalidad como proyecto político-ético-epistémico que cuestiona radicalmente **la Irrracionalidad de lo racionalizado**, la abordaremos desde la perspectiva crítica. Por tanto, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-racial. Es decir, del reconocimiento que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima de los pueblos indígenas y afrodescendientes en la parte inferior⁴⁴⁴. Visto así las cosas, la interculturalidad como proyecto ético-político-epistémico la trabajaremos como proceso, como proyecto que lo vamos construyendo desde la gente, en contraste con la interculturalidad funcional que se ejerce desde arriba, desde los organismos internacionales, el estado, etc. Por tanto, abordamos la interculturalidad en cuanto “herramienta” para la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas. Es decir, este capítulo se conecta directamente con el anterior, en tanto y en cuanto nos permite reconstruir la esperanza y hacer posible nuestros “sueños” y deseos, trascendiendo el nivel de lo dado que se ha naturalizado como única forma de vivir la vida.

La interculturalidad entendida y construida críticamente aún no existe, es algo por construir. Por eso, dentro de nuestra reflexión la entenderemos como estrategia, acción, proceso permanente de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad⁴⁴⁵. Pero, el centro de nuestro enfoque está orientado a comprender la interculturalidad como **proyecto político, social, ético y**

⁴⁴³ Cf. Idem, p. 2

⁴⁴⁴ Cf. Walsh Catherine, *Hacia una comprensión de la Interculturalidad*, Revista Tukari, octubre de 2009

⁴⁴⁵ Cf. Idem, p.2

epistémico –de saberes y conocimientos, por ello incluso el título mismo de este capítulo.

El enfoque y la práctica que se desprende de la interculturalidad crítica no es funcional al modelo de sociedad vigente, sino radicalmente cuestionador. En los dos capítulos anteriores hemos trabajado en esa perspectiva. El primer capítulo fue un profundo cuestionamiento a la Irracionalidad de lo Racionalizado como totalización de la racionalidad instrumental. En el segundo capítulo hemos evidenciado la necesidad de construir una ética de la vida desde las víctimas del sistema mundo moderno, pasando por la implementación de una educación liberadora que permita que las víctimas se constituyan en sujetos de su proceso de liberación. Por ello, la interculturalidad crítica se convierte en un aporte para poner en cuestión el poder, su patrón de racialización y la diferencia que ha sido construida en función de ello. Por tanto, su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es “reconceptualizar” y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Por ello, la interculturalidad la entenderemos como proyecto, como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético que no se queda en el nivel discursivo sino que se vuelve praxis de liberación desde los sujetos (víctimas del sistema mundo moderno) que se van constituyendo en tales en sus prácticas socio-históricas concretas.

La interculturalidad, constituye, por tanto, una propuesta social, política y civilizatoria que surge como resultado del acumulado de luchas sociales e históricas que llevan adelante, especialmente los pueblos y nacionalidades, como respuesta al proceso

de colonialidad del poder, ejercido por un Estado, por una sociedad, por una civilización discriminadora y excluyente, que ha pretendido históricamente su homogeneización, su subalternización y su dominación.

3.2. El problema de la definición de lo intercultural

En la interculturalidad podemos encontrar un doble nivel, el primero referido al reconocimiento y respeto por las culturas de los otros y las otras y el segundo implica un proceso en el que a pesar de apostar por el diálogo no está exento de conflictos, pues su aterrizaje cuestiona algunos conceptos de la política moderna⁴⁴⁶ como lo es la noción de Estado Nación. Por lo tanto, no basta con el reconocimiento de los otros en tanto que otros y otras, en efecto se establece un proceso en el que la interculturalidad modifica el sentido tradicional de las luchas sociales.

La noción de Interculturalidad no se refiere sólo a la relación entre culturas, es extensivo a la relación entre sexos –hombres, mujeres, gays, etc-, entre generaciones, - niños, niñas, jóvenes, tercera edad, adultos-, entre clases sociales –rico, clase media, pobre-, entre religiones –musulmanes, ateos, cristianos, budistas-. De esta manera nos damos cuenta del ingreso a la especificidad por todas las subdivisiones y también la apertura de un campo complejo. En consecuencia, una persona está atravesada por diferentes campos interculturales: se puede ser biológicamente hombre, de opción gay, (¿ser gay es una opción?) ser joven, pertenecer a la religión musulmana y proceder de una familia pobre. Por tanto, los conflictos interculturales situados en la sociedad, se experimentan en el cuerpo con una serie de consecuencias inseparables. Cada uno de los

⁴⁴⁶ Cf. De Oto, Alejandro j, *Teorías Fuertes. Franz Fanon y la descolonización como política; en La Teoría Política en la encrucijada decolonial, Cuadernillo #5, de la serie El Desprendimiento: pensamiento crítico y opción decolonial*. Buenos Aires: Ediciones signo y proyecto globalización y Humanidades, Duke U., 2009.

aspectos anteriores implica un conflicto con sus pares, al mismo tiempo que crea nuevas comprensiones de la interculturalidad. Una cosa es ser hombre en una cultura indígena y otra en una cultura mestiza, otra cosa es ser hombre gay en el mundo musulmán y en un mundo ateo y otra cosa ser hombre gay como rico o pobre y todo esto se experimenta de manera diversa si se es joven, niño o niña, adulto o alguien de la tercera edad. Cómo podemos ver la universidad cómo abstracción de los conceptos desaparece con el desafío de responder a la paradoja filosófica de lo uno y lo múltiple⁴⁴⁷.

Como bien ha señalado Catherine Walsh⁴⁴⁸ la interculturalidad de origen en el Sur se separa del multiculturalismo y el pluralismo de carácter eurocéntrico; pues no quiere sólo el reconocimiento de otras culturas, o apuntar a la tolerancia como máxima conquista política, sino que se adentra necesariamente en la construcción de políticas igualitarias. El multiculturalismo adquiere sentido en culturas ancestralmente racistas, la interculturalidad se genera en los procesos de los movimientos sociales que han condenado a miles de culturas a la marginalidad por razones racistas.

La concepción política de la interculturalidad está sujeta a diversas variables: afirmación de la diversidad, protección y fortalecimiento de los pueblos y nacionalidades a través de las lenguas⁴⁴⁹ nuevas formas de organización política⁴⁵⁰, legitimación de sus territorios, inserción de sus sistemas jurídicos, aceptación de sus sistemas económicos “propios”, modelos otros de educación, reconocimiento de sus prácticas de salud.

⁴⁴⁷ Cf. Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del hombre, 2007.

⁴⁴⁸ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas decoloniales de nuestra época*, Quito, Editorial Abaya-Ayala, 2009

⁴⁴⁹ Cf. Más adelante desde una perspectiva bíblica teológica mostraremos como la lengua se convierte en una “instrumento” de liberación.

⁴⁵⁰ Cf. Dussel, Enrique, *Veinte tesis sobre política*, México, Editorial Siglo XXI, 2008. También, *Filosofía Política Crítica*, Madrid, Editorial La Trolta, España, 2009.

De lo planteado, hasta aquí, en el horizonte de nuestro trabajo cabe preguntarse: ¿La interculturalidad radicaliza o desvía las luchas de los movimientos sociales que buscan hacer posible otro mundo donde todos los mundos sean posibles? ¿el atomismo es un peligro o una riqueza de la lucha de los pueblos? ¿La interculturalidad implica una renuncia al juicio sobre el otro? ¿Qué políticas concretas colaboran para una interculturalidad liberadora? ¿Qué consecuencias tiene para el estado monocultural, colonial y racista reconocer la interculturalidad?

Por lo anteriormente expuesto resulta extremadamente complejo dar una definición de lo que entendemos por intercultural. Varias son las razones que evidencian la dificultad para intentar esgrimir un concepto de lo intercultural. A continuación intentaré enunciar los más importantes. No debemos perder de perspectiva que nuestro análisis se inscribe en el marco de un trabajo que pone en cuestión la Racionalidad Instrumental Moderno Occidental racista Totalizada, que se manifiesta como Irracionalidad de lo Racionalizado. Por ello, la interculturalidad crítica nos ayuda a construir un proyecto que no busca simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas, sino “desestructurar” en las estructuras coloniales de poder como reto, propuesta, proceso y proyecto. Nos permite reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencia, que ponen en escena y relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir⁴⁵¹.

La pregunta misma por la definición de lo intercultural puede significar una pregunta cuya “universalidad” no deba darse por supuesto sin más, ya que como se ve es una pregunta muy “occidental”, es decir, una pregunta que se inscribe en la lógica de la cultura científica de Occidente en tanto que cultura basada en gran parte en el “arte”

⁴⁵¹ Cf, Walsh, Catherine, *Hacia una comprensión de la Interculturalidad*, Revista Tukari, octubre de 2009.

del saber definir y saber clasificar. Por ello, la pregunta misma por la posibilidad de definir lo intercultural podría conllevar una violencia para otras culturas que no le dan a la definición conceptual una centralidad que le otorga la cultura científica que ha configurado el mundo occidental⁴⁵².

En segundo lugar, el intento de definir⁴⁵³ implica delimitación, fragmentación, parcelación. Para definir hay que determinar y fijar. Lo cual supone a su vez un marco de referencias teóricas que normalmente lo tomamos de las disciplinas científicas en la que nos hemos formado o en la que nos desarrollamos como “profesionales” de un determinado saber. Pero nos preguntamos, ¿qué problemas genera en la “definición” de lo intercultural el hecho de que el proceso de conceptualización divida y fragmente? Precisamente la fragmentación, la división, la parcelación nos plantearía la cuestión desde dónde lograr la recomposición de lo intercultural en la unidad e integralidad de sus dimensiones –pues no es claro que el recurso de la cooperación interdisciplinar sea suficiente para subsanar los efectos negativos de la parcelación monodisciplinar de lo intercultural, sino también la cuestión por el “costo intercultural”⁴⁵⁴, es decir, por la pérdida en sustancia e historia intercultural que puede significar la percepción de lo

⁴⁵² Mi acompañamiento al Pueblo Achuar en la Wask-Entza, Provincia de Morona Santiago, me ha permitido evidenciar esta realidad. Pues a los compañeros/as que están realizando sus estudios universitarios para sacar la licenciatura en educación Bilingüe les cuesta mucho desarrollar esta práctica conceptualizante. Y de igual manera he tenido que realizar un gran esfuerzo para entrar en su dinámica explicativa y discursiva, ya que estoy condicionado por los procesos educativos conceptualizantes desarrollados en la academia. La misma dificultad he encontrado en mi labor como Presidente del Sistema de riego Ambato-Huachi-Pelileo. Pues éste, está constituido con la presencia del Pueblo Salasaca. En mis diálogos personales y Asambleas de la organización se evidencia claramente la dificultad de establecer conceptualizaciones a la manera como el mundo occidental nos ha enseñado.

⁴⁵³ No olvidemos que desde el punto de vista de la lógica Aristotélica, de la cual somos deudores en la estructuración de nuestra manera de ver el mundo y exponer nuestras ideas, DEFINIR es poner límites a una cosa para poder determinar sus características esenciales, es decir, aquello que permite que la cosa sea lo que es y no sea otra cosa.

⁴⁵⁴ Cf. Betacourt, Raúl Fonet, *Lo Intercultural: El Problema de y con su definición*, <http://www.pucp.edu.pe/ridei/?buscador.htm>

intercultural desde el prisma de las disciplinas que lo reducen a un “objeto”⁴⁵⁵ de estudio.

Una tercera razón, íntimamente vinculada con la anterior, es la que tiene que ver con el hecho de que las definiciones suelen tender a objetivizar lo definido. Fundamentalmente cuando las definiciones operan con el viejo dualismo occidental moderno que distingue con rigor entre el sujeto que conoce y a la vez define y el objeto a conocer⁴⁵⁶, éstas reflejan un proceso cognoscitivo objetivante que emplaza y coloca a lo que va a definir como algo que esta fuera, al “otro lado”, frente a nosotros, esto es a los sujetos definientes. Desde esa perspectiva, una definición de lo intercultural corre el riesgo de concebir el campo de la interculturalidad como un modo “objetivo” que se examina a distancia y en el que incluso los sujetos, sin cuyas prácticas y relaciones no se tejería dicho espacio intercultural, aparecen como un “objetivo” de estudio⁴⁵⁷ que como gestores y autores de los procesos en cuestión. Suponiendo que la gestación de lo intercultural tiene que ver con prácticas culturales y modos de vida concreto⁴⁵⁸ de seres humanos también concretos y vivientes, entonces la perspectiva de una definición semejante impediría ver un aspecto central de lo intercultural, a saber, que es una

⁴⁵⁵ Una de las graves dificultades con la que se enfrenta la ciencia moderna y que ha sido profundamente cuestionado en la actualidad desde el mismo paradigma científico moderno, pero fundamentalmente desde **paradigmas otros** que se empiezan a visualizar desde las luchas de nuestros pueblos y culturas, es el hecho de que todo lo que se estudia desde las llamadas ciencias sociales tiende a ser “objetivado” y cosificado. Para una crítica del paradigma moderno desde su interior revisar, Diaz, Esther (compiladora), *La Posciencia*, Editorial Biblos, Argentina, 2002; di Capra, Freijo, *El Tao de la Física*, Buenos Aires, Editorial Sirio, 2007, Novena Edición. Wallerteins, Inmanuel, *Abrir las Ciencias Sociales*, México, Editorial, Siglo XXI, , 2002, Boaventura de Sousa, *Epistemologías del Sur*, Editorial Siglo XXI, México, 2009; del mismo autor en Foro Social Mundial, Icaria, Antrazyt, 2005, capítulo II, *El Foro Social Mundial como Epistemología del Sur*, pp.25-43

⁴⁵⁶ Característica propia de la Filosofía moderna

⁴⁵⁷ Esto es lo que justamente intentamos superar desde la propuesta de la educación liberadora implementada en los procesos de capacitación que venimos desplegando en las organizaciones sociales (FENOCIN, CEOSL, SISTEMA DE RIEGO AMBATO-HUACHI-PELILEO), y que en el marco general y conceptual expusimos como experiencia liberadora en la constitución de sujetos éticos-políticos desde las víctimas del sistema mundo moderno, en el capítulo dos del trabajo que nos ocupa.

⁴⁵⁸ Lo que Habermas denomina Mundos de la vida. Cf. Habermas, Jurgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Bogotá, Editorial Taurus, 1998.

cualidad que está dentro y no fuera⁴⁵⁹ de la vida que llevamos. Visto así las cosas, sería un obstáculo para acceder a una explicación de lo intercultural en el sentido de una participación interactiva viva en el que son precisamente los sujetos (víctimas que han cobrado conciencia) y sus prácticas los que están en juego. Son ellos los que deben llevar adelante el proceso intercultural, como proyecto político de liberación⁴⁶⁰, pero justo como sujetos implicados y no como objetos observados.

Cómo una cuarta razón quiero manifestar que las definiciones conceptuales no sólo se articulan, desde marcos referenciales disciplinares, sino que tienden además a formar parte de una construcción teórica. Las definiciones son más que un mero apoyo teórico porque representan, en el fondo, piezas claves en la arquitectónica de una teoría, sobre todo cuando ésta busca su consolidación en una elaboración sistémica de sí misma. Esto genera graves dificultades, pues con ello la comprensión de lo intercultural se vería involucrado en un proyecto de construcción teórica y sistemática que, como hemos tratado de evidenciar en estas primeras páginas de este capítulo son de carácter monocultural. Esto nos lleva a plantear algo que a lo largo de mi trabajo he venido reflexionando y que ahora me atrevo a plantear por escrito ¿qué sentido tendría hablar de lo intercultural de manera monocultural? Esto es algo que me viene angustiando desde hace tiempo atrás. Esta angustia existencial lo he compartido con algunos compañeros/as, incluso con los estudiantes del tercer doctorado de Estudios Culturales con quienes tuve la oportunidad de participar en el curso final de su primer ciclo⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ En el sentido de ajeno, que no me afecta, sino sólo como objeto a ser conocido y descrito como objeto intelectual.

⁴⁶⁰ Cf. Walsh, Walsh, *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*, Quito, Ediciones Abya-Ayala, 2009.

⁴⁶¹ Refiriéndome a otra problemática igualmente acuciante (el fenómeno religioso) hacía mención sobre este problema. Cómo “comprender” algo (lo intercultural) si no tenemos los “elementos”, “categorías” para poder “interpretarlo”. La modernidad nos ha castrado vital y existencialmente para ponernos en relación con elementos de la realidad que no entran dentro de la lógica racional instrumental. Como comprender esas otras dimensiones sino estamos capacitados para ello. Con que elementos conceptuales, categoriales lo hacemos. Freijot de Capra nos advierte sobre este problema cuando nos dice que al igual que el místico oriental hace toda una vida de preparación para la Iluminación; así, nos toca hacer a

Ahora bien, planteadas estas dificultades en términos generales, es necesario reflexionar “sobre” el “concepto”⁴⁶² de interculturalidad desde una mirada situada en América Latina, y específicamente en Ecuador; las mismas que están ligadas a geopolíticas de lugar y espacio, desde la histórica y actual resistencia de los pueblos y nacionalidades indígenas y de los negros, hasta sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación.

Planteado desde este locus de enunciación la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal⁴⁶³) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad/colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de la praxis política⁴⁶⁴.

Esto nos lleva a sostener que la interculturalidad, tal como es presentada y comprendida aquí, es un “concepto” formulado y cargado de sentido principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano, al que este movimiento se refiere hacia 1990 como un principio “ideológico”. Siguiendo la conceptualización de Catherine Walsh, podemos sostener que esta configuración conceptual es por sí misma “otra”. Primero porque proviene de nuestros pueblos antes que de la academia; luego porque refleja un pensamiento que no se basa en los legados coloniales eurocéntricos ni en las

nosotros para desembarazarnos de las taras mentales que arrastramos producto de la colonización mental implementada por la modernidad eurocéntrica. Si no emprendemos esta tarea de descolonización mental-epistémica será imposible generar relaciones interculturales. Tematizaremos sobre este aspecto, pero no lo comprenderemos ni estaremos en la capacidad de vivirlo cabalmente.

⁴⁶² Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado Y Sociedad, Luchas Decoloniales de nuestra época*, Quito, Editorial Abya Ayala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

⁴⁶³ Idem, p. 120-122

⁴⁶⁴ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la Diferencia Colonial*; en, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad Epistémica más allá del capitalismo Global*, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios sociales y Culturales, Bogotá, Pensar, 2007, p. 47.

perspectivas de la modernidad; y, finalmente, porque no se origina en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico, es decir, en el norte global.

En este capítulo de nuestro trabajo, exploramos la significación de la interculturalidad como una perspectiva y práctica “otra”, que encuentra su razón de existencia en la colonialidad del poder. Es decir, queremos pensar el concepto de interculturalidad en relación a la colonialidad del poder con la diferencia colonial. Ponemos énfasis en la noción de “interculturalidad Epistémica”, a la vez que como una práctica política como una contra-respuesta a la hegemonía geopolítica del conocimiento⁴⁶⁵.

3.3. Versión Idealista de la Interculturalidad

Partamos de una primera concepción que se da en el Ecuador de la Interculturalidad. La interculturalidad tiene como finalidad la coexistencia pacífica de las culturas⁴⁶⁶ a través del reconocimiento de la diversidad cultural. La interculturalidad es la relación pacífica entre dos o más culturas. Para acceder a dicho nivel hay necesidad de superar los prejuicios entre culturas superiores e inferiores, los cuales están en la base de políticas racistas e injustas.

La interculturalidad aparece dentro del proceso dinámico, sostenido y permanente de inter-relación. No se mencionan las relaciones de poder y la afirmación de la igualdad no es tan clara. Este tipo de interculturalidad está articulada a la conciencia y es subrayada por la necesidad de procesos participativos, los cuales se distinguen de los esfuerzos personales.

⁴⁶⁵ La Interculturalidad aquí es pensada como proyecto político-ético-epistémico. Es decir, cuando pensamos la interculturalidad no lo hacemos como entretenimiento intelectual sino situados como hemos venido sosteniendo desde el inicio de nuestro trabajo en un proyecto que busca mantener, potenciar y desarrollar la vida.

⁴⁶⁶ Esta forma de entender la Interculturalidad está presente, fundamentalmente, en los organismos del Estado.

No existe lo inculto dentro de esta concepción, existe la multiplicidad cultural. Toda persona nace dentro de una cultura y ella es un referente de identificación y comunicación. El ser humano intercultural nace dentro de culturas, es social en su ser y está relacionado con lo otro y los otros antes de nacer.

Las culturas se van construyendo con el tiempo en la medida del establecimiento de relaciones justas, equitativas e interculturales. En consecuencia, las culturas son destruidas en las relaciones coloniales, violentas, autoritarias e impositivas.

La Idealización de la cultura suele contener una visión de la cultura cerrada, completa y pura. Sin embargo, toda cultura es básicamente pluricultural, e intercultural, es decir, ha sido y sigue formando a partir de los contactos entre distintas comunidades, culturas, de manera violenta o voluntaria, consciente o inconsciente. Por lo tanto, no existe una cultura pura, es decir, en cada una encontramos trazos de otras culturas, rasgos que no sabemos dónde y por qué se originaron, y rasgos propios de la cultura.

La tendencia a idealizar las culturas propias o las culturas de los otros y las otras es muy común. Su idealización puede ocurrir por factores políticos, cansancio y desencanto con nuestra propia cultura o desconocimiento de la cultura de los otros. La cultura no es ella misma satisfactoria. En toda cultura existen defectos de funcionamiento con respecto a la sociedad. Por eso la política intercultural o las políticas interculturales que se intenta implementar desde el Estado introduce disfuncionalidades en la sociedad a través del reconocimiento alegre de las culturas. De igual manera, dentro de las culturas nos encontramos con factores que funcionan en sentido contrario o malos sentidos que generan daños en el funcionamiento de la sociedad. Por tal motivo es peligroso caer en una interculturalidad romántica. Por ello,

creemos como afirma Catherine Walsh⁴⁶⁷, que la interculturalidad no es una meta, es siempre proceso en construcción, es proyecto político en constante revisión.

Idealizar una cultura en la línea de la interculturalidad supone a la cultura buena de por sí. En realidad nuestras culturas y las culturas de los otros y las otras contienen mitos claves para entendernos a nosotros mismos, pero otros con aspectos nefastos en la construcción de las identificaciones. Toda cultura, incluida las occidentales no solo tienen mitos, sino que ellas están ligadas a supersticiones, algunas de ellas dañinas y potencialmente peligrosas para la Humanidad⁴⁶⁸. Morin dirá que en toda cultura hay fijaciones, ficciones, saberes acumulados y no criticados, errores groseros y verdades profundas. Para pensar y construir la interculturalidad es importante no clasificar como supersticiones y saberes milenarios, saberes claves, situación que ha sido común por parte del colonizador, pero sobre todo el reto, no admitir la cultura sin autocrítica⁴⁶⁹.

3.4. La Interculturalidad como respeto a las diferencias.

En el proceso de comprensión de la interculturalidad es muy común la afirmación del respeto por las diferencias. Y la política aparece como la garantía para el

⁴⁶⁷Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado y Sociedad, Luchas (decoloniales) de nuestra época*, Quito, Editorial Abaya-Ayala, 2009

⁴⁶⁸Cf. Hinkelammert, Franz, *La fe De Abraham y el Edipo Occidental*, San José, Editorial DEI, 2006.

⁴⁶⁹Cf. Dussel, Enrique, *Filosofía de la Cultura y la liberación*, México, Editorial, Universidad Autónoma de México, 2006. Dussel afirma que para hacer posible una interculturalidad auténtica es imprescindible, pensar desde los críticos de cada cultura y no desde sus defensores dogmáticos. Ver también, Betancourt, Raúl Fornet, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Editorial La Trota, 2004. p. 153. “El diálogo intercultural presente no es sólo, ni principalmente, un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y los valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de “frontera”, entre la propia cultura y la Modernidad). No son los que meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente la *recrean desde los supuestos críticos* que se encuentran en su propia tradición cultural y desde la misma modernidad que se globaliza. La modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de la propia cultura). Pero, además, no es ni siquiera el diálogo entre los críticos del “centro” metropolitano con los críticos de la “periferia” cultural. Es antes que nada *un diálogo entre los críticos de la “periferia”*, Un diálogo intercultural Sur-Sur, antes de pasar al diálogo Sur-Norte.

respeto de ellas⁴⁷⁰. Este fenómeno se puede evidenciar en los procesos migratorios internos y externos. Las culturas de los pueblos hacia donde se dirigen los y las migrantes –en general no acogedoras- son las grandes amenazas para sus culturas. Las actitudes xenofóbicas y de racismo atentan contra su vida.

Frente a la imposibilidad de aceptar al otro como otro, la interculturalidad de las diferencias genera una serie de políticas de seguridad y psicológicas. El respeto por las diferencias enfatiza en la integridad física del extranjero. Además las construcciones discursivas de la diferencia admitirá que la valoración del otro y de lo otro es la valoración de sí mismo. Desde la política se implementará estrategias de comunicación para cambiar los estereotipos xenofóbicos de la cultura pretendidamente superior.

El entorno racista provoca la necesidad de un trabajo de autovaloración, de generar actitudes de aceptación, seguridad en sí mismo y optimismo. Además es importante buscar nuevas relaciones de filiación con la cultura. El trabajo psicológico es dirigido a la aceptación del ser personal lo cual llevaría a la aceptación del ser cultural. Como se puede ver es un trabajo más hacia adentro de las culturas expuestas. Pese a todo ello, los resultados en este campo son muy limitados; pues el racismo en vez de disminuir aumenta.

La interculturalidad abordada desde esta perspectiva busca evitar la intolerancia y crear la garantía de la diversidad desde una cultura aparentemente respetuosa de las otras/ de los otros en situación de vulnerabilidad, sin embargo no está articulada a generar políticas de igualdad.

⁴⁷⁰ Es lo que Catherine Walsh denomina interculturalidad funcional, la misma que se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia, la interculturalidad es “funcional” al sistema existente, no toca las causas de la asimetría y desigualdad social y cultural, ni tampoco cuestiona la forma como funciona y por eso, es compatible con la **Irracionalidad de lo Racionalizado**.

La interculturalidad se construirá en la medida que aprendamos a respetar las diferencias, sin darse cuenta que quien puede colocar esas condiciones es un mundo en el que el mercado es central, por lo tanto, el mercado es quien coloca las bases de la tolerancia para consumir⁴⁷¹.

Dentro de esta forma de entender y vivir la interculturalidad existe otra perspectiva de las diferencias que responde a un contexto más nacional e indígena. Bajo esta caracterización se exige un respeto de la heterogeneidad, exigencia inscrita en luchas por una relación justa y equitativa⁴⁷². Pero una de las problemáticas más acuciantes dentro de esta mirada, es la relación entre “etnia” y clase. No hay duda que los marginales se sitúan en una determinada forma étnica y que su condición de clase explotada acrecienta el racismo. La pregunta es si ¿la interculturalidad pierde radicalidad al separar el concepto de la condición de “pobre”? ¿Se diluye la interculturalidad al no intentar transformar el sistema injusto?

Resulta evidente que si separamos la noción de clase y la de etnia debemos admitir que las políticas interculturales se vuelven funcionales al sistema injusto, explotador, monocultural y racista⁴⁷³. Como bien lo anota Catherine Walsh no hay interculturalidad sin luchas por cambiar el sistema injusto. La Interculturalidad nos sitúa en un horizonte político que nos conduce a transformar radicalmente las condiciones estructurales que caracterizan a nuestras sociedades, marcadas por la vigencia de la colonialidad en todos los órdenes de la vida y que se evidencian en la desigualdad, la discriminación, la racialización, la exclusión, la dependencia, la dominación social, económica, política, cultural, ideológica, epistémica, y el control y dominio de las

⁴⁷¹Cf. Negri, Antonio y Hard, Hard, *El Imperio*, Madrid, Editorial Paidós, 2002.

⁴⁷²Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado Y Sociedad, Luchas Decoloniales de nuestra época*, Quito, Editorial Abya Ayala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.

⁴⁷³Por ello nuestra propuesta siempre ha estado en la línea de entender la Interculturalidad como un proyecto liberador que nace desde los pueblos y culturas invisibilizadas por este sistema.

subjetividades, las sensibilidades, las sexualidades, los imaginarios y los cuerpos. Por ello sostenemos que, la interculturalidad es un proyecto político, y nos sirve en nuestra crítica a la Irracionalidad de lo Racionalizado⁴⁷⁴. Pero la justicia no es radical⁴⁷⁵ si no se toma en cuenta las relaciones de equidad. El ser mujer, indio o negro no es ajeno a las relaciones de explotación capitalista. Por consiguiente, la interculturalidad es el reconocimiento de las diferencias en el conflicto, por ello la interculturalidad tiene que ser política⁴⁷⁶

3.5. La Interculturalidad como proyecto político.

La disposición a asumir la interculturalidad como una postura de vida y de pensamiento, nos debe llevar a trastocar nuestros hábitos de pensar adquiridos en procesos de socialización y de aprendizaje monoculturales o, mejor dicho, destinados a producir y reproducir homogeneidad cultural. Aprender a pensar de nuevo desde el diálogo con el otro; ¡y para mejor dialogar con él!

La Interculturalidad no es un fin en sí mismo, sino que debe servir para construir un mundo donde sean posibles los distintos mundos, debe ayudar a la transformación del mundo histórico de los seres humanos de hoy. Por eso como dijimos anteriormente la interculturalidad es proyecto político en construcción⁴⁷⁷. La interculturalidad es una realidad que aún no existe; es una tarea política, es una utopía posible, es una meta a alcanzar, que para que exista debe ser construida⁴⁷⁸.

La interculturalidad tiene al menos en Ecuador y entre los actores sociales, un significado político y de transformación tanto de las relaciones sociales entre los

⁴⁷⁴ Es decir, en cuanto La interculturalidad es pensada y construida desde una perspectiva crítica nos sirve como “instrumento” de liberación del sistema racista.

⁴⁷⁵ Cf. Villegas, Luis Fernando, *La Radicalidad de la Teoría en América Latina*, Quito, Editorial Abya-Ayala, 1998.

⁴⁷⁶ Alvarez, Freddy Javier, *Interculturalidad y políticas*, mimeografiado, Quito, 2009, p.17.

⁴⁷⁷ Cf. Idem, p.52.

⁴⁷⁸ Cf. Guerrero Arias, Patricio, *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida*, Quito, Editorial Abya- Ayala, 2010, p. 247.

diversos actores que constituyen el país, como de las estructuras e instituciones. Eso no quita las profundas limitaciones que se generan en el proceso de implementación.

En el Ecuador ha alcanzado esta perspectiva política desde mediados de la década del ochenta y, sobre todo, a partir del levantamiento de 1990, en la lucha socio-política del movimiento indígena. Ha sido el movimiento indígena, no el Estado, las ONGs o la academia, el que ha implementado el término, pensando desde su realidad y condición colonial hacia el conjunto de la sociedad⁴⁷⁹.

En esa línea podemos afirmar que la interculturalidad en Ecuador, y desde el movimiento indígena está directamente orientada a sacudir el poder de la colonialidad y del imperialismo⁴⁸⁰.

Para la CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, la Interculturalidad tiene un alcance profundamente político:

“El principio de Interculturalidad respeta la diversidad de los pueblos y nacionalidades indígenas tanto ecuatorianas como de otros sectores sociales. Pero, al mismo tiempo, demanda la unidad de ellos en los niveles económico, social, económico y político, con la mirada vuelta hacia la transformación de las estructuras presentes”⁴⁸¹

Para la CONAIE, la interculturalidad es un principio político clave en la construcción de una “nueva democracia”, anticolonialista, anticapitalista, anti-imperialista y antisegregacionista; que garantiza la máxima y permanente participación

⁴⁷⁹Cf. Idem, p.52, nota 42. Como bien menciona Catherine Walsh, “pensar la interculturalidad desde la particularidad de este lugar político de enunciación contrasta con aquel que encierra el concepto de multiculturalidad, cuya lógica y significación –por ser pensados desde “arriba” tiende a sostener los intereses hegemónicos-dominantes y mantener los centros de poder”.

⁴⁸⁰ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la Diferencia Colonial*; en, Gómez, Santiago Castro, Grosfoguel, Ramón, *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad Epistémica más allá del capitalismo Global*, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios sociales y Culturales, Bogotá, Pensar, 2007, p. 49.

⁴⁸¹ Cf. CONAIE, 1997, p.12

de los pueblos y nacionalidades en las tomas de decisión⁴⁸². Además, en el proceso de la interculturalidad, “los valores, principios, conocimientos, sabiduría de nuestros pueblos no solamente deben ser respetados y archivados sino que deben ser ofrecidos como un aporte desde nuestros pueblos a la sociedad en su conjunto en función de cambio, como elementos substanciales de un planteamiento alternativo”⁴⁸³. Estas son, entre otras, las razones por la que abordamos la interculturalidad en nuestro trabajo, por que justamente nos ayuda a poner en cuestión la Irracionalidad de lo Racionalizado y a pensar un proyecto político-ético y epistémico.

A lo largo de las luchas implementadas por el movimiento indígena, la interculturalidad ha guiado las demandas, acciones y propuestas, dirigidas a repensar y refundar el Estado. Por ello, la Interculturalidad, más que una relación entre culturas, se refiere a cambios profundos para que todas estas culturas tengan reflejo, representación y articulación en lo económico, lo social, jurídico, político en los campos del saber y en la construcción de una sociedad (pluri) nacional. Por ello como anota Luis Macas “la propuesta de la interculturalidad para nosotros tiene una gran profundidad, en el sentido en que este planteamiento ha tocado la esencia misma del poder dominante y el sistema económico vigente”⁴⁸⁴. Es el eje central de un proyecto histórico alternativo.

Cuando en nuestro trabajo resaltamos, siguiendo la línea de reflexión del movimiento indígena, el sentido político e ideológico de la interculturalidad en la forma asumida por la CONAIE, queremos posicionarla como parte de procesos y prácticas que necesariamente deben ser entendido como hegemónicos e insurgentes⁴⁸⁵. Insurgentes porque señalan iniciativas históricas y acciones contestatarias que van más allá de la

⁴⁸² Cf. CONAIE, 1997, p. 11

⁴⁸³ Cf. Luis Macas, 2004, tomado de Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado Y Sociedad, Luchas Decoloniales de nuestra época*, Quito, Editorial Abya Ayala, Universidad Andina Simón Bolívar, , 2009, p.53

⁴⁸⁴ Macas, 2004

⁴⁸⁵ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado Y Sociedad, Luchas Decoloniales de nuestra época*, Quito, Editorial Abya Ayala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009, p.54.

oposición, la resistencia y la acción reactiva, mostrando la capacidad de generar propuestas alternativas, cuestionar las instancias del poder dominante, incluyendo el modelo neoliberal capitalista y globalizado, para inscribirse en un proyecto, que desde el inicio de nuestra reflexión hemos venido planteando, que permita la reproducción y desarrollo de la vida. Proyectos que los venimos construyendo desde nuestras luchas diarias en los procesos organizativos que generamos.

Por ello, como hemos planteado en el capítulo segundo de nuestro trabajo, venimos fortaleciendo un proceso de capacitación que permita la toma de conciencia de los actores sociales, de modo que se constituyan en sujetos sociales dentro de un proyecto de transformación social.

Por todo lo planteado en líneas anteriores, la interculturalidad puede ser entendida como un proceso de construcción de una sociedad otra, que no sólo desafía al Estado Moderno Liberal racista⁴⁸⁶, sino que impulsa nuevas formas de percibir, construir y posicionar las subjetividades, lógicas, racionalidades y sistemas de vida distintos. Por ello, justamente nuestro interés de incorporar la presente reflexión en el marco de una crítica a la Irracionalidad de los Racionalizado y la construcción de una ética de la vida como parte de un proyecto ético-político-epistémico. Por ello, la Interculturalidad va más allá del mero reconocimiento⁴⁸⁷ o la inclusión⁴⁸⁸, apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad, aportando como dice Galo Ramón “a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de Estado y a una profundización de la Democracia”⁴⁸⁹.

⁴⁸⁶ Cf. Negri, Antonio, Hardt, Michael, *El Imperio*, Madrid, Editorial Paidós, 2004

⁴⁸⁷ Cf. Fornet- Betancourt, Raúl, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Editorial La Trota, 2004.

⁴⁸⁸ Aunque en este ámbito siempre ha sido un campo de disputa, pues no todos los sectores del movimiento indígena y de los movimientos sociales han tenido claro esta premisa y a veces han terminado cooptados por la lógica sistémica de esta sociedad racista y excluyente.

⁴⁸⁹ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado Y Sociedad, Luchas Decoloniales de nuestra época*, Quito, Editorial Abya Ayala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.p.54

La interculturalidad representa una nueva configuración conceptual, una ruptura epistémica que tiene como base el pasado y el presente, vividos como realidades de dominación, explotación y marginalización, que son simultáneamente constitutivas de la modernidad colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política y epistémica para esas realidades que ocurrieron y ocurren, se lo hace fundamentalmente, aunque no de manera exclusiva desde un lugar de enunciación indígena⁴⁹⁰.

Como proyecto y proceso social, la interculturalidad requiere para su construcción una descolonización de mentes y cuerpos, seres, saberes, sistemas y estructuras; descolonización dirigida a todos con el afán de imaginar y levantar un nuevo proyecto histórico de sociedad, un proyecto “otro” de una sociedad “otra”, que haga estallar a la insularidad del orden nacional y a las bases ideológicas que le sustentan, incluyendo las del mestizaje como discurso de poder⁴⁹¹. Cuando planteamos la interculturalidad como proyecto político hacemos referencia a un proyecto político desde abajo, y la decolonialidad. Por ello, planteamos una interculturalidad dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones imaginarias de sociedad y nación concebidas por la élites locales, la academia y Occidente, para dar paso a imaginarios “otros” y por qué no a Esperanzas “otras” como hemos planteado siguiendo el pensamiento de Ernst Bloch⁴⁹².

⁴⁹⁰ Sin embargo, hablar de interculturalidad como una construcción de y desde un lugar indígena de enunciación no significa sugerir que otros sectores no podamos usar el “termino”. Significa aceptar que en Ecuador ha venido siendo el Movimiento Indígena el que ha definido la interculturalidad y le ha dado significación social, política y ética. Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la Diferencia Colonial*; en, Santiago Castro Gómez, Ramón Grosfoguel, *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad Epistémica más allá del capitalismo Global*, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios sociales y Culturales, Bogotá, Pensar, 2007, p. 50.

⁴⁹¹ Cf. Walsh, Catherine, *Interculturalidad, Estado Y Sociedad, Luchas Decoloniales de nuestra época*, Quito, Editorial Abya Ayala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.p.54

⁴⁹² Cf. Bloch, Ernst, *El Principio de la Esperanza*, Madrid, Editorial La Trotta, Edición de Francisco Serra, 2007.

La interculturalidad como proyecto político construye puentes, articulaciones sociales de sentido, implica relaciones, interacciones, negociaciones, encuentros dialogales, construcción de formas otras de alteridad, en las que se produce intercambios simbólicos de significados, significaciones y sentidos, de actores con diferentes representaciones de la existencia, en las que no se sobredimensiona ni se anula la diferencia, ni tampoco se busca la simple mezcla, mestizaje o hibridación de identidades despolitizadas, sino que se establece una dialéctica entre la pertenencia y la diferencia, entre la mismidad y la otredad, entre la identidad y la alteridad, pero con contenidos políticos, lo que significa que tiene en claro la cuestión del poder y su ejercicio, así como la de su impugnación.

La interculturalidad es un proceso social de construcción simbólica, en el cual se expresa la conciencia, la voluntad, la creatividad, los imaginarios sociales, las representaciones, las esperanzas, los sueños, las utopías, los horizontes de existencia de diversos actores, que en un determinado momento de la historia, buscan la construcción de formas otras, diferentes de sentir, de pensar, de hacer, de significar, de tejer la vida, es decir, como hemos planteado en el capítulo segundo de este trabajo, una distinta ética, estética y erótica de la existencia, para establecer una interacción simbólica con otras entidades diferenciadas, en la perspectiva de un horizonte de existencia otro que haga posible conocer, reconocer, valorar, respetar y convivir con la diferencia y la libertad necesaria para que cada sociedad, pueblo, cultura, puedan construir sus propios sentidos de existencia presente y futura.

La interculturalidad debe ser vista como una propuesta de poder, como una fuerza insurgente y liberadora que abre la perspectiva de una distinta dimensión de la existencia individual y colectiva para nuestras sociedades. Por ello, debemos insistir que la construcción de una sociedad intercultural, pasa necesariamente, por la lucha por la

transformación de las condiciones estructurales de la sociedad actual, y que hacen que se mantengan y reproduzcan esas condiciones de dominación hegemónica de un grupo sobre otro; pues mientras no sea transformada la situación de miseria, exclusión, discriminación, desigualdad, racismo, dependencia y dominación del sistema capitalista globalizador, homogeneizante y neoliberal dominante sobre nuestras sociedades, es decir mientras no se supere la situación de colonialidad del poder, del saber y del ser, muy difícilmente tendremos sociedades interculturales⁴⁹³.

La interculturalidad tiene en consecuencia, una clara dimensión política, y más que ello, la interculturalidad es una tarea política, ya que no es un asunto solamente cultural sino fundamentalmente de existencia, es una cuestión política, entendida esta como toda actitud, acción o agencia individual y colectiva que busca transformar la vida. Esto implica la necesidad de tomar en consideración como un centro estratégico la cuestión del poder, de su ejercicio, de su reproducción, así como de su impugnación, su distribución pero, fundamentalmente de su superación como práctica de dominación colonial.

La interculturalidad vista como tarea política significa, considerar que su construcción pasa por la necesidad de hacer visible cómo opera la matriz colonial-imperial de poder, por evidenciar que la colonialidad continúa operando en tres niveles claves: la colonialidad del poder, para el control de la economía, la política, la cultura, la naturaleza y la vida; la colonialidad del saber que opera en el nivel epistémico, filosófico, científico para la subalternización de las lenguas y los conocimientos; y la

⁴⁹³ Cf. Guerreño Arias, Patricio, *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida*. Quito, Editorial Abya-Ayala, 2010, p.251.

colonialidad del ser para el dominio de la sexualidad, de las subjetividades, las sensibilidades, los imaginarios y los cuerpos⁴⁹⁴.

Por tanto, la interculturalidad, siguiendo la reflexión de Walsh, va de la mano con la lucha contra toda forma de colonialidad, pues no podrá haber interculturalidad, sino se supera toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser.

La interculturalidad implica, que ante la diferencia colonial, que clasificó, estratificó, jerarquizó y subalternizó la diversidad y la diferencia, para la legitimación del orden dominante; los actores sometidos a la colonialidad, hacen de su diversidad y diferencia, instrumentos políticos insurgentes para combatir toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser.

La Interculturalidad como tarea política significa construir procesos de descolonización, de des-subalternización, de rupturas con las asimetrías del poder, por ello no se puede dejar de considerar que no podrá haber interculturalidad si existe dominación y exclusión. Un verdadero encuentro intercultural será posible cuando diferentes culturas se encuentren en equidad de condiciones, de oportunidades y de poder para la negociación e intercambio de recursos materiales y simbólicos, sin que una ejerza formas de poder, de hegemonía y dominación sobre las otras; de ahí que la construcción de una sociedad intercultural, pasa por la transformación de la situación estructurales de dominación, miseria, exclusión, marginación, desigualdad, racismo, dependencia, generadas por la implementación de la matriz colonial-imperial de poder capitalista homogeneizante y globalizador dominante, sin cuya transformación muy difícilmente tendremos sociedades verdaderamente interculturales.

Por ello, la interculturalidad no es solamente un concepto para definir una utopía, se trata de un horizonte civilizatorio y de existencia otro que surge contra el

⁴⁹⁴ Cf. Mignolo Walter, *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial*, en Schiwy Freya/Maldonado Torres Nelson/Mignolo Walter, “(des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la Izquierda) en Bolivia, Argentina, 2006, p.15

paradigma civilizador capitalista, y plantea una distinta propuesta sociopolítica y civilizatoria que partiendo de la riqueza de la diversidad y la diferencia, se sustenta en la equidad del poder para el ejercicio pleno de los derechos y obligaciones de todas las sociedades y culturas. Por ello es necesario empezar a construir una alteridad cósmica que nos permita dialogar con amor y respeto, con todo aquello donde palpita la vida, que veamos, que no solo los seres humanos, sino también la naturaleza, son esos otros, de los que depende nuestra existencia. Esto implica, como hemos venido afirmando en el segundo capítulo de nuestro trabajo, la construcción de formas diferentes, otras de sentir, pensar, decir, imaginar, hacer, actuar, significar, en definitiva, de la construcción de éticas, estéticas y eróticas otras de la existencia, que abra espacios al des-sujetamiento de las subjetividades y la sexualidad; abrir espacios a la sensibilidad a fin de enfrentar la colonialidad de la afectividad y empezar como dice Patricio Guerreño a corazonar la Vida⁴⁹⁵.

3.6. La Interculturalidad como construcción de un (s) nuevo(s) ethos

Generalmente cuando se aborda el problema de la interculturalidad no se profundiza suficientemente o no se plantea la dimensión política que en este horizonte en construcción asume la subjetividad; como eje estratégico desde donde debemos potenciar la lucha contra la colonialidad del ser. Como planteamos en el segundo capítulo de nuestro trabajo, de lo que se trata es de construir un horizonte civilizatorio y de humanidad otro, desde perspectivas interculturales. Pero eso, sólo será posible cuando iniciemos un proceso de revolución del ethos, de un tipo diferente de relación

⁴⁹⁵ Cf. Guerreño Arias, Patricio, *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida*. Quito, Editorial Abya-Ayala, 2010, p.256.

frente a nosotros mismos y a los otros⁴⁹⁶, que nos permita la posibilidad de vivir con amor, respeto y tolerancia, frente a la insoportable diferencia del otro⁴⁹⁷. Dicha revolución solo será posible, como bien anota Patricio Guerrero, con la fuerza insurgente de la ternura, pues la propuesta de valores diferentes, tiene pocas posibilidades de transformarnos como seres humanos dignos, si no se apoya en cambios, no solamente legales, institucionales, estructurales, sino fundamentalmente aquellos que se produzcan en la profundidad del ethos, en nuestro horizonte de valores, en lo más profundo de nuestras subjetividades, en la conciencia, las sensibilidades, el conocimiento, los imaginarios, en los cuerpos, en las representaciones y en la percepción de la realidad; sin dejar de lado al mismo tiempo, la necesidad de luchar por la transformación de las condiciones estructurales que mantienen el actual orden discriminador y excluyente de la colonialidad.

Por tanto la interculturalidad planteada así tiene que enfrentar dos frentes de lucha: uno hacia el exterior que implica enfrentar las condiciones estructurales de la dominación, contra toda forma de colonialidad del poder y del saber, y, otro hacia la interioridad generalmente descuidada, que cuestiona toda forma de colonialidad del ser, lo cual nos plantea la necesidad de empezar a andar y transformar los patios interiores de nuestra propia subjetividad como requerimiento para la afirmación de nuestras propias diversidades, identidades y diferencias, para a partir de allí abrirnos a la alteridad, a la relación dialogal y confrontación con el otro.

Esta transformación del ethos, pasa necesariamente por una reapropiación del sentido de nuestra subjetividad hoy sujeta, alienada y desestructurada por el ejercicio

⁴⁹⁶ Esto es lo que habíamos explicado ampliamente en el capítulo segundo del trabajo que nos ocupa, respecto a la construcción del Horizonte (s) político (s), mismo(s) que han venido siendo un ejercicio práctico de construcción colectiva en los procesos de capacitación del Sistema De Riego Ambato Huachi-Pelileo, CEOSL, FENOCIN.

⁴⁹⁷ Cf. Guerrero Arias, Patricio, *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida*. Quito, Editorial Abya-Ayala, 2010, p.266.

del poder de la mercancía. Tenemos la tarea urgente e inaplazable de desestructurarnos, decolonizarnos, por dentro para iniciar de una forma distinta de vivir y de amar la vida y de disfrutarla en interrelación y convivencia con los otros. Cuando perdemos el sentido de nuestra propia existencia y alienamos nuestra subjetividad, el poder dominante triunfa y hace de nosotros a pesar de nuestros discursos radicales, sus inconscientes reproductores⁴⁹⁸.

Creo que siguiendo algunas reflexiones contemporáneas sobre el problema de la ideología⁴⁹⁹ podemos sostener que el mayor triunfo que ha obtenido el poder del capital en los últimos tiempos ha sido la conquista de nuestra subjetividad, entendida como colonialidad del ser, para el control y disciplinamiento de las subjetividades, de las afectividades, de los imaginarios y los cuerpos, a fin de vaciarnos de humanidad y anular el potencial de nuestra imaginación creadora y transformadora del mundo. Por eso como sostiene Boaventura de Sousa, la tarea es grande, pues nos toca reconstruir también el sentido común, pues se ha vuelto conservador y enajenante convirtiéndonos en sujetos incapaces de sentir, de pensar la utopía, los sueños, de desear más allá de los horizontes dados y contruidos por el mundo del capital.

Por tanto, una de las tareas fundamentales que nos toca desde la perspectiva ética e intercultural planteada y propuestas desde las víctimas de este sistema mundo moderno capitalista, es la de emprender una transformación revolucionaria de sentido a nivel de nuestras propias subjetividades, iniciar una transformación del ethos, que nos permita la liberación de nuestra subjetividad a fin de recuperarnos a nosotros/as

⁴⁹⁸ Hoy que he tenido la oportunidad de estar al frente de la Organización del Sistema de Riego Ambato Huachi-Pelileo he podido constatar con profundo dolor, y a veces hasta con impotencia como estamos enajenados y alienados la subjetividad. Sin darnos cuenta, al interior de nuestra propia organización reproducimos los procesos de colonialidad del saber y del ser. Muchas veces la organización se ha convertido en instrumento de reproducción de la colonialidad del poder. Por eso, estoy convencido que si no se da una revolución interior de nuestras subjetividades será imposible construir las sociedades interculturales que venimos proponiendo.

⁴⁹⁹ Cf. Eagleton Terry, *Ideología*, Madrid, Editorial Paidós, 1997, capítulo I. También, Negri, Antonio, *El Imperio*, Madrid, Editorial Paidós, 2002, primera parte.

mismos/as, y reconstruir la cotidianidad como escenario de potenciación de un sentido diferente para nuestra vida y para la historia individual y colectiva. Por eso creo que es clave lo planteado en la segunda parte de nuestro trabajo, pues creo que un espacio fundamental para dar lugar a esa revolución intercultural del ethos son los espacios de formación de nuestras organizaciones. Hay que generar por tanto, una revolución pedagógica desde estas nuevas formas de mirar y concebir la realidad que permitan efectivizar este horizonte político de la Interculturalidad. Es el momento de generar procesos de desalienación, desujetamiento para crecer en libertad y poder ser dueños de nuestros propios deseos, de nuestros propios miedos, de nuestras propias esperanzas, de nuestros propios imaginarios, de nuestros propios cuerpos, en definitiva de nuestra propia vida. Cuando seamos nosotros mismos/as, estaremos en mejores condiciones de asumir en forma más elevada nuestro compromiso frente a la vida, el mismo que no hemos sido capaces de cumplir con integridad, porque nuestras subjetividades están fragmentadas y divididas.

El reto de la interculturalidad está en transformar los aparatos en instrumentos, los dogmas en propuestas programáticas, los proyectos en horizontes para transformar la vida, pasa por construir seres humanos diferentes dispuestos a la insurgencia de una forma u otra de pensar, de sentir, de hacer, de ser, de significar, de vivir la vida y de luchar por ella; sólo así la utopía que parece imposible, impulsará las luchas posibles que nos transforma en todas las dimensiones de la vida.

Debemos trabajar en la construcción de una propuesta intercultural multicolor de la sociedad, capaz de recoger el latido de las diversidades sociales. Este es el desafío no solo teórico, sino fundamentalmente político que naciendo de los pueblos y nacionalidades nos compromete a todos/as y que buscamos ir haciendo efectivo en nuestras luchas cotidianas desde los espacios personales y organizativos.

Conclusiones

Presento a continuación las conclusiones del estudio que he realizado, en ellas buscaré dar cuenta de los elementos centrales que se han generado a lo largo de la tesis, dejando en algunos casos, pistas abiertas para futuras investigaciones dentro del campo de los Estudios Latinoamericanos.

La Irracionalidad de lo Racionalizado. Una mirada crítica desde América Latina.

El punto de partida es la constatación de que la concepción de racionalidad que subyace al pensamiento epistémico de Karl Popper, y que sirve de fundamento a la construcción de la “ciencia” económica neoliberal de Hayek y Friedman es la racionalidad instrumental totalizada que se expresa como **Irracionalidad de lo Racionalizado**. Pero no sólo, instrumental sino colonial, pues detrás de sus afirmación esta una serie de supuestos. Si esa forma de estructurar el conocimiento científico es el único válido, entonces, sólo “occidente” está en capacidad de generar y producir conocimiento válido, legítimo. Pero además, queda fuera de toda discusión la racionalidad de los objetivos o fines que las teorías pretenden alcanzar. Es decir, se vuelve una racionalidad ciega, por cuanto no es capaz de explicitar por si misma sobre las finalidades de dicho conocimiento. Desde esta concepción para que un conocimiento sea reconocido como científico debe ser construido al margen de toda preocupación ética. Esa ceguera que lleva a su totalización, convierte a la racionalidad instrumental en IRRACIONAL. Esto no significa que Popper niegue la ética, lo queda excluido es la ética del quehacer científico. Convirtiendo a la ética en un quehacer externo. Por ello se plantea reflexiones como ciencia y ética, como que está fuera; algo totalmente ajeno o

externo que se acerca a mirar aquello que es considerado como ciencia. Esto se genera como producto de una fragmentación del mundo y la realidad.

Por lo dicho, el problema del conocimiento occidental y científico es que esa forma de conocer está intrínsecamente ligada a los mecanismos de dominación que lo entronaron como “el” conocimiento y ello ha producido la erosión de los “recursos” del planeta y también la erosión del “vivir bien”, del espíritu y de los otros conocimientos, justamente porque no puede aceptarlos como complementarios en una lógica de ecología de saberes, como plantea Boaventura de Sousa Santos, sino que se relaciona con esos otros conocimientos o conocimientos otros en plan de dominación. Es decir, esta forma de concebir y hacer conocimiento está poniendo en riesgo la vida misma sobre el planeta.

De tal manera que la colonialidad del saber ha colonizado no sólo nuestras mentes sino también la imaginación alternativa de nuestras formas de conocer, sentir, desear y soñar. Produciéndose, entonces, un proceso de desplazamiento, de vaciamiento y degradación del sentido. Por ello, hoy encontramos corazones apesadumbrados y escuchamos lamentaciones que hace más difícil encontrar alivio para las enfermedades de la sociedad y del espíritu⁵⁰⁰. Frente a esta profunda crisis de sentido, como uno de los más perversos males de estos tiempos, y clave para el poder para ejercer la colonialidad del ser, los seres humanos buscan desesperadamente una tabla de salvación para no perecer ahogados en el océano de la angustia, buscan a alguien o a algo a que atarse, buscan una razón que los mantenga en pie, por ello recurren desesperadamente a sicoterapeutas, para que alivien sus angustias, pues ya no queda tiempo para charlar con los amigos; o recurren a otros sustitutos que llenen el vacío que los está ahogando: las

⁵⁰⁰ Cf. Guerrero Arias, Patricio, *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida*, Quito, Editorial Abya-Ayala, 2010, p. 192.

drogas, la pornografía, etc. Caen en las redes de los supermercados del alma que han usurpado hasta la espiritualidad, para convertirla en nueva mercancía; pues para el poder del capital, hasta la crisis de sentido que este mismo provoca, le produce plusvalía, y cuando hemos perdido el horizonte, cuando la crisis de sentido existencial es demasiado profunda, se recurre al asesinato y al suicidio colectivo. Por ello, desde nuestro contexto de reflexión estamos proponiendo miradas, concepciones y prácticas de conocimiento que no fragmenten, que no se totalicen sino que entren en diálogo epistémico, como sostiene Boaventura de Sousa, nuevas formas de construir conocimiento, sin desperdiciar la riqueza de experiencias que nos ofrece la realidad. Necesitamos mantener viva nuestra condición de humanidad para que encontremos en el mundo y en la vida, el sentido que parece que a veces ya no tienen, para dar orden a nuestras sensaciones, emociones, sensibilidades, para que se despierte todo el potencial de nuestra imaginación creadora; para que compartan nuestra soledad, para llenar nuestro vacío, para que no haya más depresiones ni suicidios y nos abran a la alteridad, al encuentro con los otros; para que nuestros horizontes de existencia no se reduzcan a acumular dinero a costa de la explotación de los otros, o la búsqueda de la fama. Debemos descolonizar nuestras subjetividades para recuperarnos a nosotros mismos, recuperar la ternura, el amor. Parafraseando a Patricio Guerrero afirmamos que no solo es necesario realizar una ecología de saberes sino también una ecología del espíritu.

Critica de la Irracionalidad de lo Racionalizado desde la materialidad de la ética y praxis de liberación.

La racionalidad instrumental totalizada conduce a la Irracionalidad de lo racionalizado. Esta irracionalidad plantea una ética del mercado. Humildad y orgullo. Humildad para aceptar los designios del mercado que garantiza la “libertad” y la propiedad privada en el mercado perfecto. Ética del orgullo de quienes se oponen a

dichos designios que pretendiendo traer el cielo a la tierra provocan el infierno. Los orgullosos son los que se oponen al mercado total perfecto y generan caos.

Frente a esta realidad, desde el mismo sistema mundo moderno han surgido propuestas éticas que buscan salir de la totalización de la racionalidad instrumental y de la lógica del mercado total perfecto. Sin embargo, estas propuestas éticas a pesar de haberse constituido en “alternativas” críticas a esta totalización, siguen siendo eurocéntricas, abstractas, trascendentales y monoculturales⁵⁰¹ que tienen aspiraciones de universalidad, a pesar de ser propuestas que nacen en contextos específicos. Pero el problema no está en que sean éticas contextuales, la dificultad se genera cuando se pretende que estas eticidades generadas y producidas dentro de un mundo de la vida específico se universalizan para todos los mundos de la vida. Lo cual implica una reproducción de las formas de colonialidad como ética “universal”.

En la tesis proponemos una **ética material crítica** que parte de la afirmación de la dignidad negada de la vida de las víctimas. La proponemos y la reflexionamos en función de las víctimas⁵⁰², de los dominados, explotados, excluidos. Partimos de ese dolor concreto que “sienten” las víctimas de este sistema mundo moderno.

Por ello, nuestra reflexión la abordamos desde un principio universal de toda ética, fundamentalmente de las éticas críticas: **“el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad”**⁵⁰³. Este “principio” se desarrolla a través de las culturas y las mueve por dentro, lo mismo que a los valores o

⁵⁰¹ Estamos haciendo referencia de manera concreta a la ética del Discurso surgido en la teoría de la Acción Comunicativa de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas.

⁵⁰² Como hemos explicado en la introducción de la tesis, es una ética desde las víctimas y construida con las víctimas del sistema mundo

⁵⁰³ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial La Trota, Tercera Edición, 2000.

las diversas maneras de cumplir lo que desde el punto de vista ético se ha denominado “vida buena”, la felicidad, etc. Pero debe quedarnos claro que ninguno de estos elementos constituyen el principio universal de la vida humana. Las culturas con sus distintos mundos de la vida, son expresiones particulares de vida, que son movidos por el principio universal de la vida humana de cada sujeto en comunidad desde dentro. Por tanto, toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tiene necesariamente como contenido último, algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto.

Por ello, incluso el acto extremo que parecería rebasar el contenido de la vida, el suicidio, no escapa a este principio. El suicida no podrá, fundamentar éticamente su autonegación absoluta; no podrá tampoco sobre el suicidio fundar una acción ética posterior o un orden social, ya que se niega como sujeto toda acción posterior. Por ello, recogiendo algunas tesis de Hinkelammert sostenemos que el proyecto de sociedad que vivimos nos conduce al suicidio colectivo y al hacerlo, este proyecto niega al Sujeto la posibilidad de cualquier otro proyecto, incluido el proyecto del capital. Pero incluso en el caso de realizar el acto de suicidio, el sujeto particular lo hace suponiendo siempre, el principio de la vida, ya que es exactamente por haber perdido sentido a su vida concreta, por lo que intenta extinguirla: la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio.

Planteado el principio material de la vida como principio fundamentador de toda ética surgió una pregunta clave que guió todo nuestro trabajo: **¿Es posible material y concretamente desde enunciados descriptivos fundamentar enunciados normativos?**

La conclusión a la que hemos llegado en el trabajo es que se vuelve

imprescindible, la necesidad de proponer un principio material estrictamente ético, de obligación o deber-ser, que sirva como mediación entre el criterio y su aplicación crítica. Es decir, de lo que se trata es de fundamentar desde el criterio material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana una exigencia, una obligación o un deber ser propiamente ético⁵⁰⁴. Por tanto, todo enunciado que se refiera a hechos del ser viviente humano en cuanto viviente y en cuanto humano, tales como comer o beber como expresión de arte culinario, correr como desplazarse y como deporte, vestirse para conservar el calor y como moda, habitar para protegerse de la interperie y como arquitectura, pensar, hablar, pintar, simbolizar, etc. Todo lo cual como viviente humano. Igualmente no se puede negar que el ser humano como sujeto, tiene vida, la misma que transcurre bajo control autoconsciente en muchas de sus expresiones.

La responsabilidad sobre sus actos, sobre su vida, es no solo una consecuencia de la conciencia sino de la autoconciencia. También el viviente humano está constituido originariamente por una intersubjetividad que constituye al ser humano como sujeto comunicativo. Por eso mismo en una comunidad de vida y de comunicación la corresponsabilidad es inevitable. Y como bien lo anota, Habermas, el viviente humano es un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural de símbolos, valores, normas, prescripciones, etc. Todo este abanico constituye el mundo humano viviente, es decir, la producción, reproducción y desarrollo de la vida como sujeto individual humano. De lo dicho se desprende que de los enunciados descriptivos propios de lo humano viviente emanan una autoreflexión responsable que entrega su propia vida a la exigencia de conservarla y más si tenemos en cuenta que la exigencia puramente

⁵⁰⁴ Cf. Hinkelammert, Franz, *Determinismo, caos y sujeto. El mapa del emperador*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996. El autor en mención no sólo en este libro sino en varios pasajes de su amplia producción teórica reflexiona de manera clara y contundente de cómo estos juicios de hecho que son susceptibles de ser juicio de ciencia desde el punto de vista de Weber pueden constituirse en juicios normativos, es decir, juicios éticos.

instintiva se ha transformado en exigencia de valores culturales, propios de cada mundo de la vida.

Estas exigencias u obligaciones éticas se explicitan en enunciados normativos, en vista que el ser humano ha perdido algunos elementos instintivos, como producto de su comportamiento histórico cultural. Pues, la conducta comunitaria lingüística con costumbres reguladas valorativamente ha absorbido la evolución instintiva, y se ha desarrollado culturalmente. La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplanta y supera muchos momentos genéticos. Desde este conjunto de normas se construye la autoresponsabilidad autónoma, por la cual toma a su cargo las mediaciones, posibilidades o acciones como exigencias de la realización propia de la vida humana, comunitariamente, y como último horizonte implícito, de toda la humanidad. La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del modo de realidad de la vida humana: tenerse bajo su propia responsabilidad. Es el único viviente autoresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autoresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el convertirse en sujeto.

Esta reflexión autoconsciente de la vida sobre la propia vida y responsabilizarse como sujeto autoreferente es exactamente, el momento en que la vida humana entregada a la responsabilidad del propio sujeto humano como condición absoluta a priori, porque la vida ya está ahí desde siempre para el sujeto, para constituirse por la autoresponsabilidad como acción y proyecto ético, porque no podemos dejar de habérsela con ella, inevitablemente, y en el reconocerse a si mismo reconocer al otro sujeto como alter ego viviente; con memoria de lo que hemos hecho como desarrollo o destrucción de nuestra(s) vida(s) o como proyecto futuro. Ser sub-yecto significa exactamente que mi (nuestro) propio ser, mi (nuestra) vida se me (nos) entrega a mi

mismo (nosotros mismos) desde la responsabilidad solidaria como un deber ser, y esto de manera necesaria y simultánea⁵⁰⁵.

Pongamos un ejemplo concreto de la vida diaria que nos ayude a visualizar a la conclusión a la que hemos llegado en la tesis al momento de fundamentar una ética material de la vida: Luis Fernando es un ser humano consciente, debe seguir comiendo. Si no comiera moriría, y por ser auto-responsable de su vida dicha decisión de no comer debería juzgarse como suicidio. Pero esto es éticamente injustificable. Lo que nos permite mostrar que **la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un hecho**, sobre el que puede efectuarse juicios de hecho o enunciados descriptivos no meramente de la razón analítico-formal-instrumental que se impone a la propia voluntad (al orden pulsional de la humanidad como género de la comunidad y a cada sujeto ético) por su inevitable constitución autoreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. Es decir, sobre él hay vida humana se puede fundamentar racional, práctico-material y reflexivamente, el deber ser ético (que puede emitirse como enunciado normativo o juicios éticos de la realidad), con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde el ser viviente del sujeto humano que se puede fundamentar la exigencia del deber vivir de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autoresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. Como anota, Enrique Dussel, “he ahí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa”. Si los seres humanos perdiéramos esta conciencia ética –y pareciera que la va perdiendo, como puede observarse por la insensibilidad ante el asesinato del Otro, ante la miseria de la

⁵⁰⁵ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial La Trolta, Tercera edición, 2002, p.138.

mayoría de sus miembros del Sur del planeta- puede precipitarse en un suicidio colectivo. El vivir se transforma así de un criterio de verdad práctica en una exigencia ética: **en el debe vivir**.

El paso del juicio de hecho material al juicio normativo es producido por la razón práctico-material que funda en la necesidad biológico-cultural la “obligación” ética. La obligación es la auto-ligazón responsable que la voluntad (del ello a través de yo) impera sobre el sujeto (el sí mismo) desde la necesidad del vivir. El pasaje de la necesidad biológico-cultural a la obligación ética es un momento decisivo. Es un pasaje dialéctico por fundamentación material, efectuado por la razón práctico material que puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia natural del comer para vivir, que poníamos en el ejemplo anterior, y la responsabilidad ética del sujeto que está obligado o debe comer para no morir. Este debe se fundamenta como exigencia material y ética en cuanto la vida le está dada a cargo al propio sujeto ético, racional y pulsional, dentro de las exigencias del criterio de verdad, y también, aunque como mediación concretamente desde los valores de la cultura, etc., y no ya por un instinto de la especie, ciertamente debilitado por la civilización, de supervivencia puramente animal. Aquí el deber ético como norma autoresponsable que liga u obliga, viene a subsumir las exigencias o leyes instintivo naturales⁵⁰⁶ de los otros seres vivos no humanos. Esto nos permite afirmar que la ética no trata sólo (aunque también) ni fundamentalmente (sino derivadamente) de los ámbitos valorativos de juicios subjetivos (o intersubjetivos culturales) de valor. La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autoresponsable. La crisis ecológica que estamos viviendo y que nadie puede soslayar es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá corregir ética o autoresponsablemente los efectos no

⁵⁰⁶ Aunque dejándole mucho mayor espacio de maniobra para las decisiones libres, valorativas, culturales, etc., en apariencia institucionalmente autoreguladas, efectivamente no intencionales.

intencionales del capitalismo tecnológico devastador o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo. Pero debe quedar claro que el mero instinto animal de sobrevivencia no podrá evitarlo. Solo la consciencia ética lo hará. Esto hemos mostrado a lo largo de nuestro análisis.

La ética que hemos planteado en este trabajo no es un mero horizonte particular o patológico que pueda abandonarse para poder elevarse a un horizonte a priori de principio trascendentales como en el caso de Apel. Es un principio universal, mejorable en su formulación, pero no falsable, aún contando con la incertidumbre propia de la razón finita; porque de ser falsable se perdería el fundamento ético de la falsación, de la razón misma, se caería en una originaria contradicción performativa. Por ello, es el principio de la verdad práctica por excelencia.

La siguiente conclusión que se deriva, en la tesis, de la propuesta de esta ética crítica material es la necesidad de que las víctimas se constituyan en sujetos políticos de liberación. Para ello, las víctimas deben construir colectivamente su horizonte político, que implica la generación de un nuevo tipo de relaciones sociales: con el mundo, sociedad, seres humanos, consigo mismo, con la naturaleza y con lo sagrado. Es decir, pensar, desear, soñar otras formas de relación que rompa con la Irracionalidad de lo racionalizado. La constitución de sujetos políticos de liberación implica producir una pedagogía liberadora y decolonial.

Este proceso de constitución en sujetos políticos de liberación de las víctimas, pasa por la reconstrucción y recuperación de la esperanza. La esperanza es en el **momento crítico positivo del proyecto de liberación**, que va más allá del momento crítico-teórico-analítico (crítica negativa).

La propuesta ético crítico de construcción de la esperanza parte de la afirmación “Yo soy. Nosotros somos”. Esto es suficiente. Ahora tenemos que comenzar. En nuestras manos se nos ha dado la vida”⁵⁰⁷.

El ser ético humano delimita su ámbito de realidad desde su ser vivo, ser viviente que es criterio universal de verdad y realidad; y, por el hecho de que se nos da la vida, el imperativo ética, material, universal, exigencia irrenunciable, se anuncia “Debes vivir”. La esperanza está articulada a la estructura pulsional, afectiva y se inserta a la **racionalidad que se ocupa del futuro posible**, que negativamente, parte de la alternativa afirmativa que se crea para superar el presente insoportable, deshumanizante del que nos hablaba Freire. Por tanto, la esperanza es ese apetito por un horizonte al que sólo tienden los no satisfechos.

El apetito de la víctima, liberalización de los deseos⁵⁰⁸, sueños, hacia el proyecto alternativo y nuevo de liberación es la esperanza como pulsión trans-ontológica. Como siempre, lo que está detrás y en profundidad de toda pulsión es el cuerpo individual viviente. Los “sueños” son el ámbito de la anticipación contra-fáctica de la satisfacción de los deseos.

El hambriento debe salir de su situación negativa. Para ello hay que crear un nuevo orden. Por eso, la reconstrucción de la Esperanza es un “ejercicio” contra-fáctico que rompe con el sentido común conservador. Para ser llevado a cabo, exige de una gran imaginación socialmente construida. La misma que adquiere varias formas y/o manifestaciones: imaginación epistemológica, imaginación política-democrática. La imaginación epistemológica permite diversificar los saberes, las perspectivas y las

⁵⁰⁷Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión*, Madrid, Editorial La Trotta, 2000, Tercera Edición, p.487, cita n. 274, agrega citando a Bloch, “Nadie vive porque quiere vivir. Desde el momento en que está vivo debe vivir”.

⁵⁰⁸Esta es la categorización con la que en los procesos sociales de construcción del Horizonte político hemos denominado.

escalas de identificación, análisis y evaluación de las prácticas. La imaginación política democrática permite el reconocimiento de diferentes “proyectos” políticos y de diferentes prácticas y actores sociales.

La Interculturalidad como construcción de un (os) proyecto (s) epistémico (s) político (s) de las víctimas del sistema mundo moderno.

Después de haber trabajado la problemática de la Interculturalidad como proyecto (s) político (s) de las víctimas del sistema mundo moderno que buscan romper con la lógica de la Irracionalidad de lo Racionalizado, podemos concluir que, la perspectiva de análisis de la Interculturalidad asumida a lo largo del trabajo es una posición crítica. Por tanto, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-racial. Es decir, del reconocimiento que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima de los pueblos indígenas y afrodescendientes en la parte inferior⁵⁰⁹. Visto así las cosas, la interculturalidad como proyecto ético-político-epistémico es proceso, que lo vamos construyendo desde la gente, en contraste con la interculturalidad funcional que se ejerce desde arriba, desde los organismos internacionales, el estado, etc. Por tanto, abordamos la interculturalidad en cuanto “herramienta” para la transformación de las estructuras, instituciones y relaciones sociales, y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir y vivir distintas. Es decir, la Interculturalidad crítica en tanto proceso y proyecto nos permite reconstruir la esperanza y hacer posible nuestros “sueños” y deseos, trascendiendo el nivel de lo dado que se ha naturalizado como única forma de vivir la vida.

La interculturalidad entendida y construida críticamente aún no existe, es algo

⁵⁰⁹ Cf. Walsh, Catherine, *Hacia una comprensión de la Interculturalidad*, Revista Tukari, octubre de 2009

por construir. Por eso, dentro de nuestra reflexión la planteamos como estrategia, acción, proceso permanente de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad⁵¹⁰. Pero, el centro de nuestro enfoque está orientado a comprender la interculturalidad como **proyecto político, social, ético y epistémico –de saberes y conocimientos.**

El enfoque y la práctica que se desprende de la interculturalidad crítica no es funcional al modelo de sociedad vigente, sino radicalmente cuestionador. Por ello, la interculturalidad crítica se convierte en un aporte para poner en cuestión el poder, su patrón de racialización y la diferencia que ha sido construida en función de ello. Por tanto, nuestro proyecto que surge desde los regantes no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder como reto, propuesta, proceso y proyecto; es reconceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Por ello, la interculturalidad la entenderemos como proyecto, como designio y propuesta de sociedad, como proyecto político, social, epistémico y ético que no se queda en el nivel discursivo sino que se vuelve praxis de liberación desde los sujetos (víctimas del sistema mundo moderno) que se van constituyendo en tales en sus prácticas socio-históricas concretas.

Como manifestamos al inicio de la presentación de las conclusiones, quedan muchas problemáticas, que en la tesis han sido tratados muy “superficialmente”, y que desde los estudios culturales críticos de América latina se debe trabajar.

Hemos planteado insistentemente sobre la necesidad de construir concepciones

⁵¹⁰ Cf, Idem, p.2

epistemológicas otras que permitan entrar en un diálogo de saberes o ecología de saberes como manifiesta Boaventura de Sousa. Pero, para que ello ocurra es indispensable profundizar y problematizar sobre las diferentes concepciones de tiempo que subyacen a esas producciones de conocimientos. Muy poco se ha trabajado desde los estudios culturales por descolonizar la concepción hegemónica, eurocéntrica lineal de tiempo. Creo que ahí tenemos un gran reto, pues no solo debemos avanzar en el entendimiento de otras maneras de vivir y entender el tiempo, presente en otros pueblos y culturas, sino que también debemos dialogar con las “nuevas” formas de comprenderlo dentro del paradigma científico que nace de la matriz cultural moderna, y que se ha generado principalmente desde la Mecánica Cuántica y la Teoría de la Relatividad.

En la tesis le hemos dedicado un pequeño apartado a la reconstrucción de la esperanza, como un “existenciario” que constituye la subjetividad humana; sin embargo, creo que en los contextos actuales se vuelve imprescindible volver a hacer una relectura decolonial de esta “categoría”, presente en la vida cotidiana de los pueblos. Hay mucho por hacer, juntemos nuestras fuerzas en esta gran tarea que tenemos por delante. No olvidemos que el “principio” motivador de nuestras luchas es la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

Bibliografía

ALCA, *Borrador de Acuerdo. Capítulo sobre Política de Competencia*, art. 1.1

ALCA, *Borrador de Acuerdo. Capítulo sobre política de competencia*, 3. Disposiciones Institucionales.

Agustín, *Las dos Ciudades*, Madrid, Editorial BAC, España, 2000.

Alvarez, Javier, *Ética de la Indignación*, Mimeografiado, Quito, 2007.

Interculturalidad y políticas, mimeografiado, Quito, 2009.

Alves, Rubem, *La teología como juego*, Buenos Aires, editorial, La Aurora, 1988.

Althusser, Louis, *Acerca del concepto de Ideología*; en *Posiciones*, México, Editorial Crítica, 1989.

Amin, Samir, *Los Desafíos de la Mundialización*, México, Editorial Siglo XXI, 2005

Apel, Karl Otto, *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*, Barcelona, Editorial Paidós, 1998. Segunda reimpresión.

Pensar con Habermas contra Habermas, en Enrique Dussel Compilador, *Debate en torno a la ética del discurso. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Editorial Siglo XXI, 1994.

Transformación de la Filosofía, Madrid, Taurus, 1985.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Editorial Gredos, 1102 a 1-4 1985.

Assmann, Hugo, *Economía y religión*, San José, editorial DEI, 1994.

Bautista, Juan José, *Hacia una Crítica Ética del Pensamiento latinoamericano. Introducción al Pensamiento Crítico de Franz Hinkelammert*, Editorial filigrana, La Paz, 2007.

Betancourt, Raúl Fonet *Lo Intercultural: El Problema de y con su definición*, <http://www.pucp.edu.pe/ridei/?buscador.htm>

Betancourt, Raúl Fonet, *Interculturalidad y Religión. Para una lectura Intercultural de la crisis actual del cristianismo*, Quito, Editorial Abya- Ayala, 2007.

Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual, Editorial La Trotta, Madrid, 2004.

Transformación Intercultural de la Filosofía, Editorial Desclee, Bilbao, 2001

Betancourt, Raúl, Fonet Juan José Tamayo Acosta, *Interculturalidad, diálogo interreligioso y liberación*, Editorial Verbo Divino, España, 2005.

Bunge ,Mario, *Epistemología*, México, Editorial Siglo XXI, 2002

Bloch, Ernst, *Principio Esperanza*, 3Volúmenes , Editorial La Trotta, Madrid, España, Edición de Francisco Serra, 2007.

Boff, Leonardo, *Ética y moral. En Busca de los Fundamentos*, Madrid, Editorial Sal Terrae, 2004.

Hermano de Asís. Ternura y Vigor, Editorial Sal Tærre, España, 1995.

Gracia y Liberación del Hombre, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.

Borón, Atilio, *El Nuevo Orden Imperial y como desmontarlo*, Buenos Aires, CLACSO, Marzo 2000.

Imperio Imperialismo. Una Lectura Crítica de Michel Hardt y Antonio Negri, Editorial Buenos Aires, CLACSO, 2002.

Capra, Fritjof, *La Trama de la Vida*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2006.

El Tao de la Física, Buenos Aires, Editorial Sirio, 2007, Novena Edición.

Castells, Manuel, *Teorías de la Información*, Madrid, Editorial Alianza, 2002.

Cortina, Adela, *Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria*, Epílogo de Karl Otto Apel, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995.

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel Ramón (eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá. Siglo del hombre, 2007.

CONAIE, 1997

Croatto, *Hermenéutica Bíblica. Un libro que enseña a leer creativamente la Biblia* (2ª ed.) Buenos aires: Lumen 1994, 60.

De Oto, Alejandro j. *Teorías Fuertes. Franz Fanon y la descolonización como política; en La Teoría Política en la encrucijada decolonial, Cuadernillo #5, de la serie El*

Desprendimiento: pensamiento crítico y opción decolonial. Buenos Aires: Ediciones signo y proyecto globalización y Humanidades, Duke U., 2009.

Díaz Esther (compiladora), *La posciencia*, Argentina, Editorial Eudeba, 2004

Dussel, Enrique, *Política de la liberación. Historia mundial crítica*, Madrid, Editorial La Trota, 2007.

Veinte Tesis Sobre Política, México, Editorial Siglo XXI, 2006. (a)

Filosofía de la cultura y la liberación, México, Editorial Universidad Autónoma de la ciudad de México, 2006. (b)

Hacia una Filosofía Política Crítica, Madrid, Editorial Desclee, 2004.

Ética de la Liberación en tiempos de la Globalización y de la Exclusión. Editorial la Trota, Madrid, 1998.

El Encubrimiento del Otro, Quito, Editorial Abya Ayala, 1994.

Introducción a la Filosofía de la Liberación, México, Editorial Siglo XXI, 1990.

Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la Modernidad*, México, Editorial Siglo XXI, 1998.

Fanon, Franz, *Los Condenados de la Tierra*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1962.

Foucault, Michel, *El pensamiento del afuera.* (5ª ed.), Valencia: Pre-textos, 2004

Vigilar o Castigar, Madrid, Editorial Siglo XXI, Vigésimo segunda edición, 1994.

Freire, Paulo, *Pedagogía de la indignación*, Editorial Siglo XXI, México, 2006

“La educación como práctica de la libertad”, México, Editorial Siglo XXI, 2005

Pedagogía del oprimido. México, Editorial Siglo XXI, 54ª Edición, 2002

Gallardo, Helio, *América Latina en la Década del Noventa*, Revista Pasos, San José, Editorial DEI, 1995.

Elementos de Política en América Latina, San José, Editorial DEI, 1986

Gómez Ricardo, *Neoliberalismo y Pseudociencia*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1995

Neoliberalismo Globalizado. Refutación y Debacle, Buenos Aires, Ediciones Macchi, 2003

Guerrero Patricio, *El Corazonar. Hacia una Antropología de la vida*, Quito, Abya Ayala, 2010

Habermas Jürgen, *Discurso Filosófico de la Modernidad*, Editorial, Taurus, Madrid, 1989

Teoría de la Acción Comunicativa, Tomo II, Editorial Taurus, Madrid, 1987.

Lógica de la Ciencias Sociales, Editorial Tecnos, Madrid, 1986.

Conciencia moral y acción comunicativa, Ediciones Península, Barcelona, 1983.

Hayek, Friedrich, *El camino de la Servidumbre*, Madrid, Editorial Alianza, 2001.

La Constitución de la Libertad, Madrid, Unión Editorial, 1991.

La pretensión del conocimiento, ¿en inflación o pleno empleo?, Madrid, Unión Editora, 1976

Hegel, Wilman Federico, *Fenomenología del Espíritu*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, Séptima reimpresión, 1987.

Fundamentos de la Filosofía del Derecho, Buenos Aires, Editorial Siglo XX, 1987.

Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal, Cuarta Edición, Madrid, 1974.

Heidegger, Martín, *La pregunta por la ciencia*, Argentina, editorial Orbis, 1986.

Ser y Tiempo, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, Traducción José Gaos, 1990.

La pregunta por la técnica, en Iván Caravajal , Compilador, UPS, Quito, 2000.

Hinkelammert, Franz, *Critica de la Razón Utópica*, San José, Editorial Departamento Ecuaménico de Investigaciones, 2004. tercera Edición.

El Retorno del Sujeto Reprimido, Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2002.

El retorno del Sujeto Reprimido. Del Perro Mundo de la Globalización al Evangelio de San Juan, San José , Editorial DEI, 1998.

Determinismo, Caos y Sujeto. El Mapa del Emperador, San José, Editorial DEI, 1996.

Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión, San José, Departamento Ecuaménico de Investigaciones, 1995.

Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1991

Armas Ideológicas de la Muerte, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1981

Hinkelammert, Franz y Henry Mora, *Coordinación Social del Trabajo, Mercado y producción de la vida Humana, Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José, Editorial DEI, 2001.

Honas Hans, *El Principio de responsabilidad, Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Editorial Herder, 1995.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Editorial La Trota, 2000

Horkheimer, Max, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 1967-2002

Irrázaval, Diego, *Iniciando un diálogo: lo intercultural en la teología. Interculturalidad y religión. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo*. Santiago de Chile

Kant, Inmanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2008

Kant, Inmanuel, *Metafísica de las Costumbres*, Buenos Aires, Editorial Losada, 2008

Kolakowski, Leslek, *El Hombre sin alternativa*, Madrid, Editorial Alianza, 1970

Koyré, Alexander, *Del Universo cerrado al universo infinito*, Madrid, Editorial siglo XXI de España Editores, 1999, Decimoprimer edición.

Khun, Thomas, *Las revoluciones científicas*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1990

Lander, Edgardo, *Pensamiento Crítico Latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo; en Desarrollo, Eurocentrismo y Economía Popular. Más allá del Paradigma Neoliberal*, Caracas, Ministerio de Economía Popular, 2006.

La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Editorial CLACSO, 2002

Levinas, Imanuel, *Totalidad e Infinito*, Editorial Sígueme, Salamanca, España, 2002

Lyotard, Jean Francois, *¿por qué filosofar?*, Barcelona, Editorial Paidós, 1989.

La Condición Postmoderna, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.

Marx, Karl, *Manuscritos económicos filosóficos*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1984.

El Capital, México, Fondo de Cultura Económica, 1946

Ideología Alemana, Editorial Pueblos Unidos

May, Roy *Introducción a la Ética*, San José, Editorial DEI, 1998.

Moreano, Alejandro, *El Apocalipsis perpetuo*, Editorial Planeta, 2002.

Negri y Hardt, *“Imperio”*, De la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000, Traducción Eduardo Sadier.

Petras, Jaime, “*La revolución informática, la globalización y otras fábulas imperiales*”. *Globalización, imperialismo y clase social*. Buenos Aires-México, Editorial Lumen, 2005.

Panikkar, Raimón, *La mística del diálogo*, p. 156-168, en *Por los muchos caminos de Dios. Teología Liberadora Intercontinental del Pluralismo Religioso*, Editorial Abya-Ayala, Quito-Ecuador, 2006.

Sobre el diálogo Intercultural, Salamanca, Editorial San Esteban, 1990

La Intuición Cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad, Madrid, España, 1999.

La Interpelación del Pluralismo Religioso. Teología Católica del Tercer Milenio, en *Por los Muchos Caminos de Dios IV. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso*, José María Vigil, Luiza E. Tomita y Marcelo Barros (orgs), Editorial Abya-Ayala, Quito, 2006.

Paredes Buitrón, Edison, *Conocimiento y epistemología*, Quito, Editorial UASB, 2007.

Popper, Karl, *Conjeturas y refutaciones*, Madrid, Editorial Paidós España, 2004.

Lógica de la Investigación Científica, Madrid, Editorial Tecnos, , 1994

La Miseria del Historicismo, Madrid, Editorial alianza, 1986.

Conocimiento Objetivo, Madrid, Técnos, 1974

Richard, Pablo, *Apocalipsis. La reconstrucción de la esperanza*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1994.

La Teología de la Liberación en la nueva Coyuntura. Temas y desafíos en la década del noventa, en Pasos, DEI, N.34, Marzo-Abril, 1991.

San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo*, Madrid, Editorial BAC, 2006.

Sánchez , Hilda, *Flujos internacionales de capital y empresas multinacionales. Una perspectiva Sindical*, Ginebra, OIT, 2001.

Seco, Martín, *La Farsa Neoliberal*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1995

Sousa Santos Boaventura de, *Epistemología del Sur*, Editorial siglo XXI, México, 2009
Foro Social Mundial, Editorial Icaria, 2005

Sung, Jung Mao, *Economía: tema ausente de la teología de la liberación*. San José, DEI, 1994.

Tancara, Juan Jacobo “*El quehacer teológico y la función estética*” en *Pasos* 122 (Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José Costa Rica),

Torres Queiruga , Andrés, *La Constitución Moderna de la Razón Religiosa*, Madrid, 2000

Prolegómenos para una Filosofía de la Religión, Madrid, Estella, 1992.

Ugarteche, Oscar, *El Falso Dilema de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1997.

Viaña, Jorge, *La Interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la Interculturalidad y sus usos estatales*. La Paz, Editorial, Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello, 2009

Vilanova, Evangelina, *Para comprender la teología*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2000

Villegas, Luis Fernando, *La Radicalidad de la Teoría en América Latina*, Editorial ABYA-AYALA, Quito, 1999.

La positividad de la Religión Cristiana en el período juvenil de Hegel, Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1991.

Wagensberg, Jorge, *El Gozo Intelectual. Teoría y práctica sobre la inteligibilidad y la belleza*, Madrid, Editorial Tusquets, Segunda edición, septiembre de 2008

Wallerstein, Immanuel, *Abrir las Ciencias Sociales*, Editorial Siglo XXI, México, 2001.

Impensar las Ciencias Sociales, México, Editorial Siglo XXI, 2008.

Walsh, Catherine, *Interculturalidad, plurinacionalidad y razón de colonial: Refundares político-epistémicos en marcha*, en Albagli, sarita; María Lucía (edits). *Conocimiento, capital y desarrollo: dialécticas contemporáneas*. Buenos Aires Editora: Editora La Crujía, 2010, cita n. 3

Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época, Ediciones Abya-Ayala, Quito, 2009. (a)

Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: Insurgir, re-existir y revivir, en Vera Candau, Editor, *Educacao Intercultural en América Latina: concepcoes, tensoes e propostas*, Editora 7 letras, Río de Janeiro, Brasil, 2009. (b)

Hacia una comprensión de la Interculturalidad, Revista Tukari, octubre de 2009. (c)

Weber Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.

Economía y Sociedad, México, F.C.E., 1994.

El Político y el científico, Madrid, Editorial Alianza, 1972

Zambrano, María, *Pensamiento y poesía en la vida española*. México: La casa de España en México, 1939.

Zinn , Karl Gerog, *Desempleo y demanda. Causas distintas en el mundo pobre y en el mundo rico*, Mimeografiado entregado por el ILDIS, 1998.