

Liberación como acción. Una lectura sociológica de la ética de la liberación

Oliver Kozlarek

Con el propósito de discutir los planteamientos más recientes de la ética de la liberación, este trabajo analiza algunos de los conceptos básicos de este proyecto filosófico desde una perspectiva sociológica. Se argumenta que —sobre todo— frente a la modernidad globalizante, la cual se caracteriza por la totalización espacio-temporal, los conceptos como “liberación”, “sujeto” y “vida” pueden entenderse como imperativos para una teoría social crítica. El trabajo incursiona también en la posibilidad de vincular una teoría social crítica de la liberación con el pensamiento posmoderno.

La filosofía de la liberación se constituye actualmente por un *corpus* de escritos bastante extenso. Esto se debe, por una parte, a que el número de trabajos que tratan explícitamente este tema está creciendo. Más y más investigadores de diferentes disciplinas y distintas regiones del mundo han descubierto o están descubriendo la filosofía de la liberación por lo menos como objeto de discusión. A este aumento cuantitativo de escritos que se dedican explícitamente a la filosofía de la liberación le llamo *ampliación de primer grado*. Por otra parte existe algo que merece la denominación de *ampliación de segundo grado*. Se trata de modificaciones cualitativas conceptuales, mediante las cuales la filosofía de la liberación se abre y se relaciona con campos teóricos y prácticos que antes quedaron excluidos. De esta manera Enrique Dussel amplía los bordes históricos de la filosofía de liberación al interpretar los discursos que criticaron la conquista de América como primeros exponentes “implícitos” de la filosofía de la liberación.¹ Pero Dussel deja tam-

¹ E. Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Rocasur, Rorty, Taylor and The Philosophy of Liberation*, 1996, p. 2.

bién claro que aunque las primeras articulaciones de una filosofía de la liberación se encuentran en América Latina se trata hoy de una “praxis de los oprimidos” en general, que rebasa los límites regionales.² Más recientemente, y sobre todo en el nuevo proyecto ético que Dussel entabla en nombre de la filosofía de liberación,³ el “sujeto” de esta filosofía es “la víctima”. Mediante esta apertura conceptual Dussel convierte el proyecto de la filosofía de liberación en una opción para todos aquellos que sienten la necesidad de una filosofía que critica las condiciones sociales, económicas y políticas del “sistema mundial” actual, indiscriminadamente de sus particularidades étnicas, nacionales y culturales. Dussel escribe: “El punto de partida aquí será desde ahora la víctima como Rigoberta Menchú (mujer, indígena, de raza morena, campesina, guatemalteca...)”.⁴

En primer lugar aquella obra se titulaba: “Para una ética...” [Ahora], en cambio, es una “Ética” sin más. En segundo lugar, aquella se denominaba: “[...] de la liberación latinoamericana”. Ahora, pretendemos situarnos en un horizonte mundial, planetario, más allá de la región latinoamericana, del heleno —y eurocentrismo— propio de Europa o Estados Unidos actuales; desde el “centro” y la “periferia” hacia la “mundialidad”.⁵

Tras estas modificaciones se abre un nuevo horizonte de teorías con las cuales la filosofía de la liberación entra en discusión:

En tercer lugar es evidente, en la época del 70 partíamos de los filósofos más estudiados en esa época: el último Heidegger, P. Ricœur, H. Gadamer, la primera Escuela de Frankfurt; de un J. Derrida, E. Levinas, y tantos otros. Ahora deberíamos tener en cuenta no sólo a los nombrados, sino también en especial el nuevo desarrollo de la filosofía en Estados Unidos y Europa [...].⁶

Todo aquello indica una cierta *normalización* de la filosofía de la liberación:

² *Ibid.*

³ E. Dussel, *Arquitectónica de una ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 1998.

⁴ *Idem.*, p. II.

⁵ *Idem.*, p. III.

⁶ *Ibid.*

No pretende la Ética de la Liberación ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde y en favor de las *inmensas mayorías de la humanidad* excluidas de la globalización, en la “normalidad” histórica vigente presente”.⁷

Tras estas reubicaciones, el proyecto filosófico de liberación en general y la ética de la liberación en particular nos plantean tres dimensiones temáticas que quisiera destacar en este trabajo: *a)* la globalización, *b)* la acción, y *c)* el posmodernismo. Quiero dar a entender además que estas dimensiones temáticas se mantienen entrelazadas. Este entrelazamiento se deja expresar de manera tentativa en la siguiente fórmula: *La globalización como movimiento intrínseco de la modernidad es al mismo tiempo resultado y causa de modificaciones constantes en las orientaciones espacio-temporales con consecuencias directas para la comprensión teórica y realización práctica de la acción. La orientación espacio-temporal en la modernidad globalizante se identifica por su carácter totalizador. La filosofía de la liberación es la expresión por excelencia en contra de la totalización espacio-temporal de la modernidad globalizante. El pensamiento posmoderno representa un aliado de la filosofía de liberación en la búsqueda de las nuevas constelaciones espacio-temporales y finalmente en el proceso de la liberación.*

En seguida especificaré los tres enunciados claves que esta fórmula contiene. En un primer paso defenderé la tesis de que la globalización es y siempre ha sido una de las características más importantes de la modernidad (I). En un segundo indagaré sobre tres conceptos claves de la ética de la liberación (liberación, sujeto y vida) desde la perspectiva de la teoría de acción (II). Finalmente discutiré posibilidades de una crítica a la globalización de la modernidad actual con la ayuda del pensamiento posmoderno (III). El objetivo de esta última parte es el de demostrar la cercanía del pensamiento posmoderno y del proyecto encaminado por la “ética de la liberación en la época de la globalización y exclusión”.

⁷ *Idem.*, p. IV.

¿Por qué la globalización?

A pesar de la popularidad que el tema de la globalización actualmente posee, no se trata de un fenómeno nuevo. La globalización ha sido una condición de la modernidad desde sus principios. No se trata, pues, de un fenómeno que emerge solamente con la “caída del muro de Berlín”, que denomina simbólicamente el fin de la división del mundo en dos esferas socioeconómicas rivalizantes. La globalización es más bien un sinónimo del gran proyecto de la modernidad. Este enunciado necesita obviamente explicaciones, ya que para muchos el énfasis en la expansión territorial solamente designa *un* aspecto de la modernidad entre otros y tampoco necesariamente el más importante. Los libros de historia enseñan que la modernidad, entendida como etapa histórica, empieza en el sentido hegeliano con tres “eventos trascendentales” (*Großereignisse*): *a*) el descubrimiento del “Nuevo Mundo”, *b*) el Renacimiento y *c*) la Reforma.⁸ Claro es que así solamente el primero de estos eventos está vinculado con la expansión territorial, o la globalización, como lo llamamos aquí. Renacimiento y Reforma, en cambio, son vistos como procesos de preparación intelectual y espiritual. Esta abstracción y formalización de la modernidad se expresa con más claridad en el concepto de la *modernización*. Jürgen Habermas afirma que el concepto de la modernización “separa a la modernidad de sus orígenes modernos-europeos (*neuzeitlich-europäisch*) y lo estiliza en patrones (*Muster*) espacio-temporalmente neutrales para el desarrollo social en general”.⁹ Modernización ya no se entiende “como racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales”,¹⁰ sino los dos conceptos se convierten en sinónimos. La modernización *es* un proceso de racionalización social y cultural. Y así también la globalización se convierte en sinónimo del proceso de modernización/ racionalización espacio-temporalmente neutral y, por ende, universal.

Pero la hipóstasis de la racionalización como sinónimo del proceso de la historia universal deja sin respuesta la famosa pregunta de Max Weber: “¿Qué encadenamiento de circunstancias ha con-

⁸ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1989, p. 13.

⁹ *Idem.*, p. 10.

¹⁰ *Idem.*, pp. 10-11.

ducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que (al menos tal y como tendemos a representarnos) se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?”¹¹ Contestando a esta pregunta con la “ética protestante”, como lo hizo Weber, no descarta por completo los vestigios del “espíritu universal” de Hegel, ni las ideas de una modernización/racionalización evolutiva, defendidos hasta hoy en día por los teóricos de la modernización (por ejemplo en el neoliberalismo). Lo que todos estos modelos explicativos comparten es la separación artificial de los eventos históricos-materiales por una parte y los espirituales-culturales por la otra y una cierta jerarquización entre estos dos aspectos. Según Klaus von Beyme de esta separación artificial resultan dos posibilidades de enfocar las investigaciones sobre la modernidad: una corriente se agrupa alrededor de las “teorías de la cultura” (*Theorien der Kultur*) cuyo “culturcentrismo”¹² da prioridad a los aspectos de racionalización espiritual. Tras una evaluación histórica estas teorías veían en el Renacimiento y la Reforma —entendidos como movimientos culturales— el origen de la modernidad. La otra corriente son las “teorías de la economía” (*Theorien der Ökonomie*) cuyo “economiacentrismo”¹³ ve en las condiciones económicas la “base” sobre la cual se erige una “superestructura” cultural. Según estas teorías el descubrimiento del Nuevo Mundo y el comienzo de la globalización moderna se entienden como expresiones de las “dinámicas” internas del capitalismo (Braudel).

Sin embargo, a pesar de las diferencias respecto a la definición de los puntos de partida dentro de estas dos corrientes existen presupuestos comunes: idealismo y materialismo no parten de los *fenómenos*, sino de preparaciones teóricas que implícita o explícitamente preceden a los fenómenos. Es más, las dos corrientes presuponen la racionalidad. Esta fuerte convicción por la racionalidad se puede explicar contrastándola con las realidades sociales, políticas, económicas y culturales. El aparente crecimiento de complejidad y desorden de estas últimas estimuló el deseo de explicaciones unificadas. Eso se puede observar en la teoría social donde prevaleció desde sus comienzos la tendencia de entender el aumento de dife-

¹¹ M. Weber, *Ensayos sobre la sociología de la religión*, 1987, p. 11.

¹² K. von Beyme, *Theorien der kultur*, 1991, p. 29.

¹³ *Ibid.*

renciación social (*modernización*) como resultado de la racionalidad creciente (*racionalización*).

En otras palabras: Mientras las realidades sociales, políticas, económicas y culturales en la modernidad se convierten en procesos extremadamente fugaces y difícilmente aprehensibles, las teorías proyectan su necesidad de estabilidad y continuidad en los principios seguros y universales así como en el más allá de las realidades concretas. Mientras “todo lo sólido se desvanece en el aire”, Kant se esforzaba para garantizar por los menos las “condiciones para la posibilidad de la experiencia”¹⁴ y Hegel enfatizaba la racionalidad subyacente de la historia universal.

Una vez que cayó la decisión en favor de la primacía del universalismo racional, éste se convierte en una herramienta que no solamente destaca por sus cualidades heurísticas, sino que también cumple con funciones normativas en el sentido ético-moral. Eso es solamente posible en el momento en que se acepta la idea del ser humano como *animale rationale*. De esta manera una herramienta teórica se convierte en una supuesta cualidad antropológica. Respecto al desarrollo de las sociedades, la modernización/racionalización se convierte en un imperativo categórico.

Aquí no pretendo refutar el concepto de racionalidad. Eso solamente me llevaría a un complejo debate precisamente sobre si el ser humano *posee* racionalidad o no. Me llevaría finalmente al borde de una discusión antropológica, aunque la cuestión de la racionalidad no es un problema antropológico, sino, antes que nada, teórico. Pero además creo que frente al problema de la globalización actual, la discusión sobre la racionalidad no puede solucionar los problemas que se plantean. Pienso, por ejemplo, en el multiculturalismo, frente al cual Jürgen Habermas propone la “integración del otro” (*Einbeziehung des Anderen*) en la comunidad global de comunicación, donde rige exclusivamente la racionalidad comunicativa.¹⁵ Se trata de un ejemplo que demuestra claramente las limitaciones de una teoría que se basa en la racionalidad: La integración de Habermas presupone la separabilidad entre universalidad y particularidad y finalmente la subordinación de la particularidad bajo la universali-

¹⁴ O. Höffe, *Klassiker der Philosophie II*, 1995, p. 17.

¹⁵ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 1997.

dad de la racionalidad comunicativa. Si bien se puede pensar que por el sacrificio de algunas costumbres particulares se puede ganar la paz mundial, tal vez valdría la pena, pero no hay que olvidar que en el nombre de la “integración del otro” la modernidad ha entablado los genocidios más crueles de la historia humana. Después de la experiencia de cinco siglos con la modernidad deberíamos ser más cuidadosos y reconocer que la integración siempre implica, por lo menos potencialmente, la incorporación del otro y la aniquilación violenta de su otredad.¹⁶

Pero esta posición crítica frente a la racionalidad no se debe confundir con una negación de lo racional. Parto aquí de la convicción que una negación de la racionalidad todavía opera dentro de la misma lógica. Negar lo racional (y lo universal) significa solamente invertir el orden jerárquico, preestablecido teóricamente, en favor de lo irracional y de lo particular. Entendida la crítica de la racionalidad en el sentido de superarla nos lleva solamente de nuevo a las mismas aporías que tratamos de *evitar*. “Evitar” no significa “superar”. La diferencia entre estos dos verbos está en la relación que establecen entre los objetos a los que se refieren. Mientras “superar” sugiere la posibilidad de dejar algo atrás una vez y para siempre, “evitar” parte de una lógica sincrónica. Lo que trato de evitar no desaparece para siempre, solamente me *decido* para dar importancia a otras posibilidades que se encuentran en el horizonte de los fenómenos mismos.

Evitando este tema de la racionalidad me *decido* por dar prioridad a otro problema. Cabe recordar que nuestro interés aquí es el de la globalización. No presupongo que la globalización represente algún tipo de racionalidad, pero tampoco excluyo que haya algo racional en ella. Tomo simplemente la globalización como fenómeno —con sus propias dimensiones universales y particulares— como el *punto de partida* de un acercamiento teórico y no a la racionalidad. No entiendo la globalización como resultado de algo supremo, ni de Dios, ni de la racionalidad, sino lo veo como un hecho que se iba concretizando desde los horizontes de la contingencia de lo posible.¹⁷ De esta manera no solamente evito la pregunta por la raciona-

¹⁶ Levinas y Dussel han enfatizado este aspecto.

¹⁷ E. Hinkelhammert, *Crítica a la razón utópica*, 1984.

lidad, sino cualquier pregunta que apunte hacia un origen, principio (en el sentido de *arkhé*). Al mismo tiempo ejercito mi libertad de escoger el punto de partida en la misma conciencia que se expresa en la obra de Jacques Derrida:

Hay que empezar en algún lugar, pero no existe un principio absolutamente justificado. No podemos, por motivos esenciales que deberemos explicar, remontarnos a un punto de partida a partir del cual se podría construir todo el resto con arreglo a un orden de razones o a una evolución individual o histórica.¹⁸

Nuestro “principio por necesidad” es la globalización. Dicho eso la importancia de la globalización tal vez se amplifica indebidamente, por ejemplo, frente a los otros acontecimientos que antes mencionamos: el Renacimiento y la Reforma. Por esto es importante reiterar que se trata solamente del resultado de *una decisión*; una decisión como “acción estratégica” que sirve para reducir la complejidad.¹⁹ No hay que confundir la decisión con el orden jerárquico de las cosas y de los hechos mismos. La globalización no es, por lo tanto, el principio absoluto de la modernidad del cual se desprenden otros elementos como la Reforma, el Renacimiento, la Ilustración, la Revolución Industrial, etc. La globalización como punto de partida estratégica solamente sirve como una posible entrada en el laberinto fenoménico de una época: la Modernidad.

2. La totalización espacio-temporal

El concepto de la globalización remite a dos dimensiones: “global” se refiere a una dimensión espacial, mientras “-ización” remite a una dimensión temporal. Son precisamente estas dos dimensiones las que voy a enfatizar, pues la globalización remite a una crítica de la modernidad. Quiero defender la tesis de que la modernidad se caracteriza por una cierta *totalización* de espacio y tiempo.

Pero ¿qué significa totalización de espacio y tiempo? ¿No vivimos como seres humanos siempre expuestos a una totalización es-

¹⁸ Bennington y Derrida, 1994, p. 39.

¹⁹ E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, 1994, p. 111 y ss.

pacio-temporal? ¿Acaso Kant no tenía razón cuando argumentaba en contra del “idealismo dogmático” de Berkeley según el cual el conocimiento (*Erkenntnis*) es imposible sin espacio y sin tiempo? En efecto, espacio y tiempo no son invenciones de la modernidad. Así escribe también Anthony Giddens:

Todas las culturas han poseído, por supuesto, de una u otra forma modos de calcular el tiempo así como formas de situarse en el espacio. No existe sociedad cuyos individuos no tengan un sentido del futuro, el presente y el pasado. Toda cultura posee algún tipo de marcadores espaciales normalizados que indican una particular conciencia de localización. Sin embargo, en condiciones de premodernidad, el tiempo y el espacio se vinculaban *mediante* la situación de un lugar.²⁰

La modernidad, en cambio, se caracteriza, según Giddens, por una “separación de espacio y tiempo”. Ésta “supuso, sobre todo, el desarrollo de una dimensión de tiempo ‘vacía’, que fue la palanca principal que apartó también el espacio de la localización [o del lugar individual]”.²¹ En otras palabras: tiempo y espacio fueron *objetivados*. El reloj mecánico (no el reloj solar, que está vinculado inseparablemente con el lugar en el cual se encuentra) es el símbolo de esta objetivación del tiempo, mientras el mapamundi representa el símbolo de la objetivación espacial. Este proceso de objetivación es al mismo tiempo un proceso de universalización. Esta objetivación/universalización es la condición principal de la totalización espacio-temporal.

Pero la totalización espacio-temporal no fue un proceso tan inocente como sugieren los términos “objetivación” y “universalización”. Esto se hace más claro cuando aplicamos dos conceptos que determinan la cualidad de este proceso: el *eurocentrismo* siempre ha sido el momento para justificar la pretensión de la universalidad espacial de la modernidad. Era precisamente la expansión física, la globalización material, que le permitía a la modernidad hablar de *el mundo moderno*. Por otra parte, el *logocentrismo*, que permitió atravesar las dimensiones del tiempo mediante una metanarrativa universalizante y totalizante.²²

²⁰ A. Giddens, 1995, p. 28.

²¹ *Idem.*, p. 24.

²² Una crítica más detallada al universalismo moderno con base en los conceptos “eurocentrismo” y “logocentrismo” se encuentra en mi tesis doctoral.

Sin embargo, a pesar de sus pretensiones universales, la modernidad nunca ha dejado de ser un proceso céntrico. Así escribe Bernhard Waldenfels en un trabajo reciente: “Visto en su totalidad, el eurocentrismo vive de su esperanza, de que lo propio [de él] penetra lo extraño [lo otro] y se convierte poco a poco en lo general.”²³

Hablar de totalización (eurocentrista y logocentrista) espacio/temporal de la modernidad solamente tiene sentido si la relacionamos con lo que está sujeto a ella. Y como parto en este trabajo de la acción social, argumentaré que es precisamente la acción cotidiana de todos los seres humanos que viven en contacto con el mundo moderno la que está sujeta a la totalización espacio-temporal. Giddens explica:

[...] la disociación entre tiempo y espacio no significa que desde ese momento ambos se conviertan en aspectos mutuamente extraños de la organización social. Al contrario: esta situación proporciona el fundamento mismo de su recombinación según métodos que coordinan las actividades sociales sin la obligada referencia a las particularidades de la localización.²⁴

Y: “La organización social moderna supone la coordinación precisa de las acciones de muchos humanos físicamente ausentes entre sí; el ‘cuándo’ de estas acciones está directamente vinculado al ‘dónde’, pero no, como en las épocas premodernas, por la mediación del lugar”.²⁵ En otras palabras: es precisamente el reto que plantea la modernidad globalizante para la organización social, del cual nace la totalización espacio-temporal. La totalización espacio-temporal es la condición del modo de organización social en la modernidad globalizante. Su característica es la “coordinación precisa de las acciones de muchos humanos físicamente ausentes entre sí”, lo que solamente funciona mediante la subordinación de la acción cotidiana de estos humanos bajo una estructura espacio-temporal objetivada y *a priori* a la acción. En otras palabras: la acción social es subordinada a una estructura espacio-temporal que se manifiesta en la vida cotidiana por los horarios laborales y escolares; la unificación mundial de

²³ B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, 1997, p. 135.

²⁴ Giddens, 1994, pp. 29-30.

²⁵ *Idem.*, p. 30.

ciertos días festivos; la estructuración funcional del espacio, sobre todo en las ciudades, donde cada centímetro cuadrado determina ciertas acciones y excluye otras, donde la experiencia espacial (como experiencia física-mental) fue sustituida por la ejecución de meras funciones.

3. El proyecto de la cosmópolis

Después de todo lo que hemos dicho, tal vez todavía se puede pensar que la totalización espacio-temporal, así como la globalización moderna en general, son resultados de la razón universal, de un “espíritu objetivo” etc. Sin embargo, pienso que la historia de la Europa moderna nos explica mejor que aquellas explicaciones que recurren a un *movens* invisible (dios, razón o racionalidad) la provi-dencia de sus deseos universales y globalizantes. Solamente mediante un análisis histórico comprendemos que la totalización espacio-temporal como efecto concomitante de la globalización no es la totalización de un orden divino y/o racional, sino que tiene un *centro* organizador muy claro y arbitrario. Stephen Toulmin nos explica que al proceso práctico y teórico de la modernidad no subyace la racionalidad formal, sino una idea muy concreta: la de construir la *cosmópolis*. Según Toulmin he aquí la “agenda encubierta de la modernidad” (*the hidden agenda of Modernity*).²⁶

Los sueños de la *cosmópolis* se originan en el pensamiento antiguo. En Grecia la noción del *cosmos* significaba el orden celestial y superior a la organización mundana. Esta idea, por cierto, no es exclusivamente griega, también se encuentra en la China clásica (750 a.C.) e incluso en la antigua civilización babilónica.²⁷ Lo mismo es cierto para el deseo de reproducir el orden celestial (*cosmos*) a nivel de las relaciones interhumanas de la *polis*. Se formaba finalmente la idea de que “regularidades sociales y naturales son aspectos del mismo *cosmos + polis = cosmopolis*”.²⁸ Toulmin constata que esta idea se había perdido en la Edad Media y que el “redescubrimiento” de los textos antiguos condujo a un verdadero “renacimiento” también de

²⁶ Toulmin, 1990.

²⁷ *Op. cit.*, p. 67.

²⁸ *Idem.*, p. 68.

la idea de la *cosmópolis*. Para Toulmin, la necesidad de una nueva *cosmópolis* en los comienzos de la modernidad estaba vinculada con la situación histórica. Recordando sobre todo la Guerra de los 30 años, que azotó a la Europa en los años 1618 a 1648, asevera que después de este periodo devastador había prevalecido el fuerte deseo por la “estabilidad”.²⁹ Pero llegar a esta estabilidad no era solamente tarea de los políticos sino también de los intelectuales, que deberían encontrar nuevos “fundamentos” de un pensamiento unificador. Para un nuevo orden estable y pacificador se necesitaban nuevas certidumbres y “teorías universalistas”.³⁰ El “método” de Descartes, el “lenguaje universal” de Leibniz y la mecánica de Newton aportaron este tipo de teorías. El “lenguaje universal” de Leibniz demuestra claramente la relación entre teoría y praxis, puesto que no solamente era pensado para la comunicación entre diferentes naciones, sino pretendía también homogeneizar los contenidos de la comunicación, tratando de encontrar posibilidades de expresión de la razón pura. De esta forma Leibniz entendía su lenguaje universal como *the greatest instrument of Reason*.³¹

El proyecto de Descartes tiene muchas afluencias con el de Leibniz. Descartes no buscaba un lenguaje universal en el sentido de Leibniz, más bien enfatizaba la necesidad de las particularidades de los lenguajes: Por eso escribe al final del *Discurso del método*, escrito en francés: “Y si escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no latín, que es la de mis preceptores, es porque espero que quienes sólo se sirven de su razón natural pura y simple juzgarán mejor mis opiniones que quienes sólo creen en libros antiguos [...]” Considerando al francés como lenguaje natural Descartes ve en él la posibilidad de expresar más claramente la “razón natural”. Es en este sentido que tanto Descartes como Leibniz persiguen el mismo objetivo: la constitución de un orden universal teórico-práctico de la *cosmópolis*, con base en la racionalidad.

Ahora bien, el proyecto “*cosmópolis*” no nació como proyecto intelectual-teórico del Renacimiento. Al contrario: Toulmin critica que el proyecto del *cosmópolis* lleve incluso al abandono del pensamiento renacentista (*retreat from Renaissance*), lo que se expresa cla-

²⁹ *Idem.*, p. 96-97.

³⁰ *Idem.*, p. 99.

³¹ *Idem.*, p. 101.

ramente en el menosprecio por lo “oral”, lo “particular”, lo “local” y lo “temporal” y en la alta estimación por lo “escrito”, lo “universal”, lo “general” y lo “no-temporal” (*timeless*).³² De esta forma el humanismo renacentista fue sustituido por un orden abstracto y totalizante y eso no en un nivel meramente intelectual, teórico, sino teórico-práctico, o como dice Derrida: “jurídico, administrativo, policial y, por tanto, político y *filosófico*”.³³ Derrida nos explica, refiriéndose a Descartes, la coacción violenta de este proceso,

El sometimiento esencial a la ley del Estado monárquico en proceso de constitución se duplica con otra violencia: se ordenaba abandonar, al mismo tiempo que el latín, los dialectos provinciales. Gran parte de los sujetos en cuestión no comprendían mejor el francés que el latín. La lengua francesa era tan poco materna para ellos que muchos no entendieron ni un ápice.³⁴

Resumiendo: el proyecto “*cosmópolis*” es un proyecto teórico-práctico que se expresa en la universalización teórica y la globalización práctica. La totalización espacio-temporal es uno de los resultados de este proyecto, que lleva a la subordinación de la acción cotidiana a una estructura espacio-temporal preestablecida. En el siguiente apartado argumentaré que la ética de la liberación entabla un proyecto crítico frente a la totalización espacio-temporal de la modernidad globalizante siempre y cuando no se pierda de vista la importancia de la acción. Pienso, no obstante, que la ética de la liberación refleja la conciencia para esta necesidad. Eso se expresa en algunos conceptos básicos que resaltan en esta ética, y que voy a discutir a continuación: la liberación, el sujeto y la vida.

* * *

Richard Bernstein —quien es reconocido por sus caracterizaciones acertadas del pensamiento filosófico contemporáneo— aseguraba lo siguiente:

³² *Idem.*, p. 30-34.

³³ J. Derrida, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, 1995, p. 42.

³⁴ *Idem.*, p. 44.

una nueva conversación está emergiendo ahora entre filósofos —una conversación sobre la racionalidad humana— y como resultado de este diálogo estamos empezando a obtener una nueva comprensión de la racionalidad que tiene ramificaciones importantes para la vida teórica y práctica.³⁵

Ya en 1971 Bernstein afirmó: “el principio que guía este estudio es que la investigación de la naturaleza, estatus y significado de *praxis* y acción se han convertido en la preocupación dominante de los movimientos filosóficos más influyentes que emergieron desde Hegel”.³⁶ Si estas dos observaciones son correctas, si existen, en otras palabras, en la filosofía política y social contemporánea, una preocupación por una definición nueva de racionalidad y simultáneamente una convergencia de la filosofía en la preocupación por *praxis* y acción, el proyecto filosófico de Jürgen Habermas recobra un sentido casi sintético de estas dos tendencias.

Habermas subraya que el pensamiento posmetafísico, al cual se siente obligado con su propio proyecto, invierte la relación clásica entre teoría y *praxis*, radicalizando así lo que Marx empezaba.³⁷ Al mismo tiempo desarrolla su “teoría de la acción comunicativa” con base en el concepto de “racionalidad comunicativa”, dando de esta manera a entender que una “teoría crítica de la sociedad, con el intento práctico de promover la emancipación humana”, requiere una respuesta positiva a la pregunta. “¿Podemos conseguir todavía, en nuestra época, una justificación racional de los estándares normativos universales?”³⁸ Sin embargo, hoy cabe evaluar el intento sintetizador del proyecto habermasiano con un énfasis en la *praxis* y en la acción emancipadora arraigado en una racionalidad comunicativa. Hay quienes expresan sus dudas. Constatan (como Alain Touraine, a quien sigo aquí) que el proyecto habermasiano no logró la pretendida construcción de una “teoría de acción comunicativa” y que se redujo finalmente a una teoría de *racionalidad comunicativa*, apostando a “un racionalismo generalizado como intento por volver al reinado de la razón objetiva y extender el espíritu de la ilustración”.³⁹

³⁵ R. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Practice*, 1986, p. 2.

³⁶ R. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, 1997, p. XIII.

³⁷ J. Habermas, *Postmetaphysisches Denken*, 1988.

³⁸ R. Bernstein, *op. cit.*, p. 18.

³⁹ A. Touraine, *Crítica de la modernidad*, 1995, p. 333.

De esta manera la convergencia tendencial de la cual nos habló Bernstein quedaría también, después de Habermas, incompleta. Uno de los problemas causantes de esta insuficiencia se encuentra en la decisión por la primacía de la “comunicación intersubjetiva”. Este problema también es reconocido por Touraine:

Habermas habla de “acción comunicacional”, pero ¿qué es la *comunicación*? Si se admite que la comunicación consiste en llegar a lo universal partiendo de lo particular, volvemos a caer en las ilusiones racionalistas; si, en cambio, vemos a interlocutores encerrados en identidades y culturas enteramente diferentes, entre ellos sólo puede haber odio y amor. En un caso, el conflicto desaparece; en el otro, se hace total e insuperable.⁴⁰

El problema en el que pone el acento Touraine es en que la comprensión de acción como acción *comunicativa* aleja a Habermas de la teoría de acción. Touraine escribe: “En realidad la comunicación es el enfrentamiento de interlocutores y, al mismo tiempo, es la transmisión de mensajes de uno a otro; es flujo de información, pero también señal del trabajo de subjetivación que cada uno realiza y que procura reconocer en el otro. El aporte del concepto de comunicación es sobre todo negativo: la sociedad no se apoya en la historia, la naturaleza o la voluntad divina; es interacción e intercambio, es decir, acción”. De esta manera Touraine prepara el escenario para la rehabilitación de otro concepto importante, que Habermas “sacrifica”: el conflicto. “Conflicto” no significa contradicción insuperable, pero tampoco exige ser sustituido por el consenso mediante la subordinación de las particularidades locales y subjetivas materiales (contenido en el sentido en que lo usa Dussel) bajo las universalidades formales. El conflicto es más bien la forma de la

⁴⁰ Lucien Sfez expresa también una crítica a la primacía de la comunicación en la obra de Habermas. Para Sfez Habermas representa un ejemplo del gran *tautism* (tautismo: neologismo de Sfez, que combina los términos “tautología” y “autismo”) que domina nuestra época y que se expresa con toda claridad en el enunciado de que viviéramos en “sociedades de comunicación”. Para Sfez este enunciado es tautológico, porque el concepto “sociedad” ya implica la comunicación. En otras palabras: la comunicación no agrega ningún valor adicional a la sociedad, que no fuera ya incluido en ella. Para Sfez esta hipótesis de la comunicación en la modernidad actual solamente reitera la conciencia por la crisis, el miedo frente a la fragmentación y la anomía. Con autismo Sfez se refiere “al sistema de comunicación que me vuelve sordo y mudo, aislado de los otros”. L. Sfez, *Critique de la communication*, 1992, pp. 22, 102, 149-160, 334 y 335.

acción misma, constitutivo tanto del sujeto como de la colectividad. Y este acto constitutivo es siempre un acto de liberación: “[...] yo defino el sujeto, no como individualidad o como comunidad, sino como exigencia de libertad, en todo caso sin contenido [en el sentido de contenido dogmático], pero con una gran capacidad de defensa, de lucha y de voluntad de liberación”.⁴¹

Habermas rechaza la necesidad de una *Letztbegründung* (fundamentación última) de su filosofía. Para él la inclinación pragmatista hace superflua la fundamentación última en principios trascendentales (como lo proponen Kant y actualmente Apel). Sin embargo, su ética discursiva se funda en principios formales, no-materiales y carentes de contenido. Así dice Dussel: “Como para Apel, lo material es sólo lo cultural (‘totalidad de una forma de vida particular’), lo ontológico hermenéutico”.⁴² Y aunque Habermas centra su teoría, por lo menos en forma implícita, alrededor de la acción social entendida como acción comunicativa, mutila el concepto de acción. Acción entendida como acción comunicativa reduce el concepto de la acción, al dar prioridad a la comunicación, que —como lo ha dicho Lucien Sfez— cumple una función “metafísica” no solamente en el pensamiento de Habermas, sino en el pensamiento de la modernidad actual en general.⁴³ La comunicación representa así la fundamentación última de la ética discursiva de Habermas.

Por eso una filosofía de la *praxis* o de la acción debe ser más radical. En lo que resta de este capítulo quiero demostrar que la ética de la liberación ofrece una posibilidad para evitar las recaídas racionalistas, y que en ella se manifiesta una filosofía con una conciencia aguda por la necesidad de dar prioridad a *praxis* y acción.

Antes que nada cabe hacer una aclaración: La ética de la liberación es explícitamente una ética y no una teoría de acción social. Sin embargo, en la sistematización clásica la ética pertenece a la “filosofía práctica”. Cuando la ética de la liberación habla de acción lo hace siempre en el sentido de darle una orientación normativa en el sentido del deber-ser. La ética de la liberación opera desde una “razón liberadora” que se entiende como “razón estratégi-

⁴¹ Idem., p. 335.

⁴² E. Dussel, *Philosophy and social criticism*, 1997, p. 9.

⁴³ L. Sfez, *op. cit.*, 1992; O. Kozlarek, *Universalien, Eurozentrismus und Logozentrismus. Eine kritik am disjunktiven Denken der Moderne*, 1997.

ca-crítica”.⁴⁴ En otras palabras: la ética de liberación se entiende a sí misma como parte del proceso de la praxis emancipadora. De esta forma el círculo “praxis-teoría-praxis” se cierra.⁴⁵ “Ahora podemos pasar del nivel de la razón material y formal (de los capítulos anteriores) al de la factibilidad del horizonte de la vida: a la factibilidad crítico-práctica, a la acción crítica estratégica práctica (la *praxis* crítica de la liberación). Hemos ya tratado el horizonte que comprendía a la filosofía y ciencias sociales críticas (la *teoría*). Ahora debemos integrar los principios éticos con dicha ciencia y filosofía, ámbito mucho más extenso que una mera ‘teoría’. Hablar de la relación de ‘teoría y praxis’ es una simplificación ambigua”.⁴⁶ En el último capítulo de su “ética” Dussel se dedica a la “más amplia y urgente ‘cuestión de la liberación’”. De esta manera se constituye la unidad “ético-práctica”. Esta armonización entre ética y acción, esta comprensión de la ética como elemento integral de la acción concreta, convierte a la ética de la liberación en un objeto de estudio para una teoría de acción.

Ahora bien, los lugares del matrimonio entre ética y acción son los sujetos concretos; las víctimas, y no “un sujeto solipsista y meramente teórico”.⁴⁷ Es el sujeto material vivo. De esta manera la ética de la liberación nos otorga dos categorías concretas que podemos vincular directamente con la acción social concreta: la liberación como forma de acción misma, y el “sujeto” como agente de la acción liberadora. Para Dussel la liberación de la víctima en su subjetividad es acción que se basa en el principio de la vida. Quiero examinar las dos categorías (liberación y sujeto), así como el principio (la vida), desde la perspectiva crítica de la teoría de la acción. Con el énfasis en la teoría de acción voy en algunos puntos más allá de la ética de la liberación. Sin embargo, entiendo este movimiento no como un intento de superar la ética de la liberación, sino más bien como una *ampliación de segundo grado*.

⁴⁴ E. Dussel, *op. cit.*, 1998, p. 333.

⁴⁵ E. Dussel, *op. cit.*, 1997, p. 17.

⁴⁶ E. Dussel, *op. cit.*, 1998, p. 334.

⁴⁷ *Idem.*, p. 337.

4. La liberación

Como ya hemos visto, las dimensiones espacio-temporales juegan un papel importante para la comprensión de la modernidad como globalización. Además nos remiten a la prioridad de la acción, ya que espacio y tiempo enmarcan toda acción humana. Eso no quiere decir que espacio y tiempo sean algo que exista en un “mundo objetivo”, solamente *representados* por la mente humana. La acción humana no se realiza *en* espacio y tiempo. Pero tampoco se trata de meras *intuiciones* de la razón. Las dimensiones espacio-temporales se constituyen mediante la acción y son al mismo tiempo constituyentes para cualquier acción. De esta manera las dimensiones espacio-temporales son limitantes y contingentes al mismo tiempo, es decir, limitan y abren horizontes de acción sincrónicamente. Es esta concretización de posibilidades espacio-temporales que llamo: constitución de realidades (*Wirklichkeiten*). Esta constitución de realidades o “realización” mediante la acción es un proceso “creativo”. En él opera el potencial de la “creatividad de la acción”, a la cual Hans Joas dedicó su penúltimo libro.⁴⁸

Para Joas la creatividad no es una cualidad de un tipo de acción particular, sino una característica de la acción en general. El pensamiento social de la modernidad ha trabajado con diferentes conceptos para designar el aspecto creativo de la acción, pero lo ha hecho siempre de una manera limitante. Joas menciona sobre todo tres conceptos que han servido para articular la conciencia de la creatividad de la acción, sin embargo se limitan a una clase de acción particular; la “expresión” (*Ausdruck*)⁴⁹: se remite sobre todo a la relación del actor con el mundo subjetivo, la “producción” (*Produktion*) “relata la creatividad hacia el mundo objetivo” y la “revolución” (*Revolution*) se refiere al mundo social. Según Joas existieron solamente dos movimientos intelectuales que ofrecieron conceptualizaciones tácitas de la creatividad que desbordaban las limitaciones de los antes mencionados: en Alemania la “filosofía de la vida” con el concepto de la *vida* y en Estados Unidos el pragmatismo con el concepto de la *inteligencia*.⁵⁰

⁴⁸ H. Joas, *The creativity of action*, 1996.

⁴⁹ *Idem.*, p. 71.

⁵⁰ *Loc. cit.*

Joas rechaza la propuesta de la “filosofía de la vida”, porque ella posiciona a la creatividad fuera del ámbito de la acción. Con una fuerte inspiración del pragmatismo Joas logra centrar su propia teoría en la acción creativa. Así Joas puede demostrar que la creatividad es intrínseca de la acción humana. Sin embargo, pienso que solamente con la ayuda del concepto de la liberación podemos *explicar* el *porqué* la acción humana es y debe ser creativa. Sólo mediante este concepto podemos entender la acción como creación liberadora (o liberación creativa). A esta acción liberadora-creativa la entendemos como cualquier acción en el sentido de realización en las dimensiones espacio-temporales.⁵¹ El punto de partida así como el que determina la dimensión normativa es ahora la acción liberadora-creativa. Partimos, pues, de la acción, no de un principio que subyace o precede a ella.

Una defensa de esta conceptualización radical de la acción liberadora-creativa la encontramos también en las ideas de Rosa Luxemburgo que Dussel recupera para su propia teoría. Esto se expresa claramente en las siguientes palabras de Luxemburgo citadas por Dussel:

La socialdemocracia [...] se mueve en la contradicción dialéctica, ya que sólo en el curso de la lucha se recluta el ejército del proletariado y en la lucha se ilustra la tarea de cumplir. La organización, la ilustración y la lucha no están separadas mecánicamente ni son fases sucesivas como en el blanquismo, sino por el contrario son aspectos diversos de un único proceso. Por una parte, *fuera de los principios (Grundsätzen) generales* de lucha, no existe una táctica ya elaborada en todos sus detalles que un Comité central podría enseñar a sus tropas como en un cuartel.⁵²

Pero mientras Luxemburgo nos habla de un tipo de acción colectiva que denomina “lucha” —y cuyo modelo prototípico es la revolución marxista— pienso que toda acción es tendencialmente liberadora-creativa y que eso se pone de manifiesto cuando traducimos los conceptos “lucha”, “organización” e “ilustración” (en el

⁵¹ La relación entre libertad y espacio ya se había establecido en el siglo XV. En el diccionario de inglés de Oxford de 1483 se define libertad como permiso de ir a cualquier lado. (Véase: Bauman, 1988) La relación entre libertad y acción en general se articula en el mismo diccionario en 1578: libertad significaba ahí actuar sin restricciones. (*ibid.*)

⁵² E. Dussel, *op. cit.*, 1998, p. 346.

sentido de formar conciencia, como acto educativo), usados por Luxemburgo, en conceptos más generales como: “acción”, “realización espacio-temporal” y “proceso de constitución del imaginario”. Esta traducción no elimina el énfasis radical en la liberación, siempre y cuando “acción” se entienda en el sentido de acción liberadora-creativa. Sin embargo, hasta aquí nuestro concepto de acción como acción liberadora-creativa es todavía demasiado abstracto. Para bajar de estas alturas de abstracción conviene vincularlo con otro elemento que ocupa un lugar central en la ética de Dussel: el sujeto.

5. El sujeto

Hablar de liberación implica la pregunta por el sujeto de la liberación. No podemos *evitar* este interrogante. Pero tampoco se puede sustituir el sujeto tan fácilmente por la intersubjetividad como algunos siguen pensando. En términos de la historia del pensamiento moderno estamos actualmente en una fase de recuperación del sujeto. Sin embargo, en muchos de los intentos de recuperación se encuentra un *nuevo* sujeto, que no es simplemente un regreso al *je pense* de Descartes o al sujeto trascendental de Kant. Es precisamente a través de un sujeto nuevo que podemos mantener la primacía teórica en la acción liberadora-creativa.

También para la ética de la liberación de Dussel el sujeto recobra vigencia. Vamos a ver su introducción al problema:

Se trata de preguntarnos por el “sujeto” de la praxis de liberación. Cada sujeto ético de la vida cotidiana, cada individuo concreto en todo su actuar, es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, en cuanto víctima o solidario con la víctima, fundamente normas, realice acciones, organice instituciones o transforme sistemas de eticidad. La ética de la liberación es una ética posible acerca de toda acción de cada día. Sin embargo, lo propio de esta ética o su referente privilegiado es la víctima o comunidad de víctimas, que operará como el/los “sujeto(s)” en última instancia”.⁵³

Desde la perspectiva de una teoría social de acción en general, esta definición puede ser ampliada (en el sentido de una *ampliación*

⁵³ *Idem.*, p. 349.

de segundo grado): El sujeto de la liberación (como acción creativa de realización en espacio y tiempo) es cualquier individuo que actúa en cualquier momento realizándose a sí mismo. En este sentido la acción liberadora-creativa es entendida como subjetivación. La liberación es subjetivación, o constitución del sujeto. Como Alain Touraine

...defino el sujeto, no como individualidad o como comunidad, sino como exigencia de libertad, en todo caso sin contenido [dogmático, predeterminado], pero con una gran capacidad de defensa, de lucha y de voluntad de liberación.⁵⁴

El sujeto nace de una negatividad: la negatividad como “resistencia contra un orden o un poder”.⁵⁵ Pero esta negatividad no es absoluta; se convierte en positividad desde la constitución del sujeto. Según Touraine es esta lucha contra un orden o un poder que determina la dimensión colectiva de nuestro sujeto: nuestro sujeto no se entiende como recalentamiento del solipsismo moderno, sino que nace de la “lucha contra los aparatos y a su vez por el respeto de la otra persona como sujeto”.⁵⁶ Para Touraine la forma más clara de esta lucha liberadora-creativa es el movimiento social: “el movimiento social es la acción colectiva de defensa del sujeto contra el poder de las cosas, la empresa y el Estado”.⁵⁷ Así que la disputa entre justicia y sentido común, entre moralidad y eticidad, encuentra una respuesta desde una perspectiva de la acción social: El sujeto como resultado de la lucha liberadora-creativa no es el *yo*, del cual hablaba Levinas, el que aniquila la otredad del Otro en la búsqueda de su propia identidad. “La democracia es imposible si un actor se identifica con la racionalidad universal y reduce a los demás a la defensa de su identidad particular.”⁵⁸ Pero ¿cómo pensar la relación entre sujeto y Otro, sin caer en la trampa del subjetivismo totalizante moderno? Touraine dice:

⁵⁴ A. Touraine, *Crítica...*, *op. cit.*, p. 335.

⁵⁵ *Idem.*, p. 284.

⁵⁶ *Idem.*, p. 281.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ A. Touraine, *¿Qué es la democracia?*, *op. cit.*, 1994, pp. 295.

El paso del esfuerzo individual de integración de la racionalidad económica y de la identidad cultural a la acción democrática que crea las condiciones institucionales de la libertad del sujeto, se realiza necesariamente mediante el *reconocimiento* [énfasis añadido] mutuo por parte de todos los individuos debido a que todos pueden realizar este esfuerzo.⁵⁹

Y “[...] la democracia sólo es posible si cada cual *reconoce* [énfasis añadido] en el otro, como en sí mismo, una combinación de universalismo y particularismo”.⁶⁰ El reconocimiento recíproco es la condición última para la construcción de sociedades realmente democráticas. Touraine define la relación del sujeto con el otro primero negativamente, indicando así la dimensión normativa-utópica:

No se trata aquí de un cálculo racional que recomendaría la tolerancia y la benevolencia hacia los más desprovistos de recursos materiales, psicológicas o culturales, como si hubiera que tratar de crear la menor cantidad de desigualdades posibles para evitar situaciones extremas nocivas, sino de un principio, la búsqueda del sujeto, que se manifiesta en las tentativas de ser sujeto en las situaciones más desfavorables a la acción libre y responsable.⁶¹

Sin embargo, no queda claro cómo hacer de esta tarea (de “integración democrática”) un proyecto que *no* se fundamente primordialmente en la apelación a la tolerancia y a la benevolencia. En otras palabras: ¿Cómo hacer del reconocimiento del otro una *obligación* (*Verbindlichkeit*)? Este interrogante lleva obviamente a la pregunta por la “fundamentación” ética del proyecto democrático. Touraine entiende el problema al cual esto puede conducir: surgen éticas que se desligan de la acción concreta hipostatizando la idea de la racionalidad objetiva, que a su vez engloba al sujeto en su mismidad egocéntrica. Por eso Touraine critica con Ricœur la primacía de la ética frente a la política,⁶² y concluye: “El concepto del sujeto reúne compromiso y liberación, libertad personal y movilización colectiva”.⁶³ Sin embargo, la forma en la cual se relaciona el momento práctico de la acción con el teórico de la obligaciones morales no está bien elaborado.

⁵⁹ *Idem.*, p. 295.

⁶⁰ *Idem.*, p. 296.

⁶¹ *Idem.*, pp. 304-305.

⁶² A. Touraine, *Crítica...*, *op. cit.*, 1995, p. 283.

⁶³ *Idem.*, p. 284.

Podemos encontrar ayuda en el proyecto teórico de Axel Honneth, quien se propuso superar la brecha entre el “nivel de la filosofía moral” (*level of moral philosophy*) y el de las “experiencias sociales cotidianas” (*everyday social experiences*).⁶⁴ Entre las propuestas de Honneth destaca el concepto del reconocimiento que promete llevar de un nivel subjetivo, solipsista a un nivel intersubjetivo. El que lucha por el reconocimiento no solamente quiere ser reconocido por los demás, sino debe “su identidad a la constitución de una autorreferencia práctica que a primera vista depende de la cooperación y aceptación de otros seres humanos”.⁶⁵ Partiendo de la necesidad de reconocimiento Honneth determina diferentes formas de reconocimiento, que desde su perspectiva se presentan como “obligaciones” para la constitución autorreferencial práctica del sujeto: el “cuidado”, el “amor”, el “respeto moral”, la “solidaridad” y la “lealtad”.⁶⁶

Juntando las teorías de Touraine y Honneth llegamos a una definición del sujeto que va más allá del atomismo liberal. Pero también rebasa las pretensiones comunitaristas del sujeto colectivo. En vez de entidades ontológicamente presupuestas, el sujeto que aquí describimos se constituye en el acto de liberación creativa, como acto autorreferencial práctico en el cual cooperan otros seres humanos.

6. La vida

En estos últimos meses del milenio Dussel nos presenta una preocupación primordial: la de la sobrevivencia de la humanidad. De aquí el gran tema de la ética de la liberación es la vida: “Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto [...]”⁶⁸ La vida determina también su definición del sujeto: se trata del “‘sujeto’ de la vida humana” lo que le conduce a una “ética como sujeto vivo”.⁶⁸ Desde esta perspectiva constituye como punto de partida “la víctima (como sujeto *negado*; el ‘sujeto’ que

⁶⁴ A. Honneth, *Kritik der Macht*, 1984, p. XIV.

⁶⁵ *Idem.*, p. 13.

⁶⁶ *Idem.*, p. 14.

⁶⁷ E. Dussel, *Arquitectónica...*, *op. cit.*, p. I.

⁶⁸ *Idem.*, p. 349.

no puede vivir)”.⁶⁹ El concepto de la vida en la obra de Dussel *no* es el que emplea la “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*). No se trata de un concepto que —según la crítica de Hans Joas— solamente lleva a abstracciones más allá de la acción social. En otras palabras el sujeto en la teoría de Dussel no es un sujeto que *tiene vida*, sino que *vive*. La víctima, dice Dussel, “es el sujeto que no puede vivir”.⁷⁰ Sin embargo, con base en lo que hemos desarrollado hasta aquí podemos ir más allá de este enunciado de Dussel: la víctima es el individuo que no se realiza libre y creativamente, que no se subjetiviza. La victimación consiste, pues, desde la perspectiva de la acción, en la privación de las condiciones o los medios necesarios para la subjetivación. De esta manera el concepto de la víctima permite una *ampliación de segundo grado* como Dussel mismo ha sugerido: la víctima no es solamente aquel individuo cuya vida biológica se encuentra amenazada, sino cualquier individuo que no “puede vivir” en el sentido de actuar libre y creativamente. Se trata de aquel individuo que no se subjetiviza en compañía de los otros, la víctima es aquel individuo que no *reconoce* al otro y que no es *reconocido* por los demás. La víctima es aquel individuo cuya acción cotidiana se encuentra subordinada a la totalización espacio-temporal. (Voy a regresar a este último punto como crítica de la modernidad globalizante más adelante.) Estas definiciones no se reducen a la reproducción de la vida biológica pero obviamente la presuponen.

De hecho existen diferentes proyectos teóricos que tratan de relacionar el concepto de la vida (o más bien del vivir) con la acción social. Un ejemplo de ello lo proporciona la obra de Cornelius Castoriadis en la cual se entiende a la acción como proceso creativo. Este autor deja claro que “la ‘creación’, siempre que se la puede designar así, es el resultado de un ‘impulso vital’ [*elan vital*, de Bergson], esfuerzo para liberarse de la materia; la centralización exclusiva de la vida [...]”.⁷¹ “Liberarse de la materia” no significa recaer en el formalismo sin contenidos, sino ha de entenderse como énfasis en el hecho de que no existen condiciones “materiales” (institucionales, etcétera) que determinen la acción. Aquí se plasma más bien “el carácter

⁶⁹ *Loc. cit.*

⁷⁰ *Loc. cit.*

⁷¹ C. Castoriadis, *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, 1988, p. 11.

esencialmente transformacional de toda acción humana”.⁷² Sin embargo, la teoría de Castoriadis tiende hacia una substancialización del *elan vital* y finalmente desvía la vista enfocada en la acción hacia algo que está atrás de la acción: la “magma”.

Otro ejemplo es el de Michel Foucault. Dussel reconoce la importancia de la obra de Foucault para una ampliación de la ética de la liberación,⁷³ refiriéndose a la transformación que llevó a Foucault desde un interés en el discurso a un interés preliminar en la vida. ¿Pero qué significaba “vida” para Foucault? Existen diferentes caminos para acercarnos a una respuesta a esta pregunta. El primero nos llevaría por un recorrido de la vida real del filósofo. De hecho muchos han optado por este camino para aclarar las dudas que los escritos teóricos de Foucault —muchas veces opacas y altamente ambivalentes— provocan.⁷⁴ Pero lo que estos trabajos revelan no es el contenido de una forma sistemática llamada “biografía”, sino la constante “resistencia al acto biográfico” que caracteriza la vida de Foucault.⁷⁵ Esta resistencia a los actos formales convierte la vida de Foucault en una “búsqueda continua por evadirse de imposiciones, de controles normativos y del encadenamiento a identidades ya prefiguradas”.⁷⁶ El rechazo de la normatividad de un orden predeterminado materialmente o formalmente ya indica que para Foucault la vida no tenía un valor absoluto y fundamental (ni en su sentido estrictamente biológico, ni como contenido biográfico). Eso también se evidencia en el papel que jugaba la muerte para Foucault.⁷⁷ Lo que determina la vida son las rupturas y transformaciones, que junto con la última de las transformaciones —el proceso de morir— encuentran su unidad sobre todo en su carácter activo como *vivir*.

Un resultado parecido nos proporciona también el escrutinio de los escritos teóricos de Foucault, hecho que no sorprende cuando vemos que para nuestro autor “ser filósofo” no se reducía a una

⁷² Giddens, 1986, p. 149.

⁷³ La introducción al capítulo 6 del más reciente trabajo de Dussel (Dussel, 1998) está dedicada al reconocimiento de la importancia de la obra de Foucault.

⁷⁴ D. Eribon, *Michael Foucault*, 1989; J. Miller, *La pasión de Michael Foucault*, 1996.

⁷⁵ R. Farfán, *El Nacional*, 27 de diciembre de 1990, pp. 16-18.

⁷⁶ *Loc. cit.*

⁷⁷ J. Miller, *op. cit.*

actividad estrictamente profesional y separada de su vida privada. Sin embargo, en sus escritos cabe distinguir, en efecto, entre dos fases consecutivas: Después de haber trabajado extensivamente sobre los procesos discursivos de la producción de conocimiento en la modernidad, Foucault se dedicaba en su obra tardía a un análisis social de los marcos institucionales de la producción del conocimiento. Este nuevo proyecto de una crítica social empieza a tomar forma en su ponencia *El orden del discurso* y culmina tal vez en uno de los últimos trabajos del autor: *¿Qué es la ilustración?* (1984), donde el *ethos* crítico que subyace a toda su obra encuentra una definición teórica.⁷⁸ Pero lo notable de esta transformación no es solamente un interés más directo en la vida (como dice Dussel), sino también un cambio significativo en la definición del concepto de la vida. Aunque en Foucault siempre domina la influencia de la “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*),⁷⁹ su obra tardía converge cada vez más con la teoría de la acción social. Este giro se expresa claramente en el concepto del poder, que Foucault define desde el conflicto social, como una “batalla permanente”.⁸⁰ La vida se realiza en esta “batalla permanente”. La noción vitalista que subyace en los escritos tempranos de Foucault se convierte en un concepto de acción social. La vida ya no es determinación ontológica, sino un proceso dinámico (vivir), en el cual el ser humano lucha constantemente por su liberación de los aparatos de represión que no necesariamente matan sino que obstaculizan el desarrollo libre y controlan la actividad de los seres vivos.⁸¹ Resumiendo: tras esta lectura en la obra de Foucault se afirma la primacía de la acción liberadora creativa.

Mediante la conciencia de la necesidad de una *ampliación de segundo grado* hemos tratado de conectar la ética de la liberación con una teoría de la acción social. Resumiendo, podemos decir que los conceptos *liberación*, *sujeto* y *vida*, que destacan en esta ética, no solamente abren caminos para esta operación, sino que constituyen los horizontes que la ética de la liberación ya comparte con la teoría de la acción. Pienso que de esta manera la ética de la liberación promete completar la convergencia de la filosofía moderna, que según

⁷⁸ R. Bernstein, *The New Constellation*, 1993.

⁷⁹ A. Honneth, *op. cit.*, 1985, pp. 168 y ss.

⁸⁰ *Idem.*, y 174.

⁸¹ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, 1976, p. 153.

Bernstein se centra en los conceptos de la acción y de la *praxis*. La ética de la liberación contiene la capacidad de rebasar los marcos limitantes de otros proyectos filosóficos en los cuales la teoría de la acción tiende a reducirse a una teoría de la racionalidad comunicativa. Sin embargo, pienso que para el futuro no debe perderse de vista la importancia de los horizontes de la teoría de la acción para el proyecto de la *filosofía* de la liberación. Si eso pasara, la *filosofía* de la liberación perdería su compromiso político-social.

Desde los horizontes de la acción social también se llega a una crítica de la globalización de la modernidad actual. En esta empresa tendrá el concepto de la totalización espacio-temporal un papel central. Además, intento pobrar, desde esta perspectiva crítica a la globalización, que la filosofía de la liberación encuentra un aliado importante en el pensamiento posmoderno.

* * *

Hasta aquí hemos definido la liberación como un reto realmente universal. Lo hemos hecho al definirla como la esencia de toda acción. De esta manera hemos establecido un vínculo entre la liberación y las dimensiones de espacio y tiempo. Y es precisamente desde esta “fundamentación” universal en la acción social que podemos entablar una crítica a las particularidades que presenta la globalización de la modernidad actual. Aunque nuestra crítica no es ética en el sentido estricto, se traslapa en su esencia con la crítica de la ética de la liberación. En otras palabras: la totalización espacio-temporal (que para mí —desde una perspectiva de la teoría de la acción— es el problema medular de la modernidad globalizante) está vinculada con la totalización ontológica (“ontología imperial”) del pensamiento occidental (criticado por Dussel —acorde con Levinas— desde una perspectiva ética).⁸² Queda, en este punto, especificar el vínculo entre crítica ontológica y crítica a las condiciones de la acción social. Sin embargo, cerrar esta brecha desde la ontología (o desde la crítica a la “ontología imperial”) es difícil, porque nos puede seducir a subordinar la acción a la ontología. Solamente cuando inverti-

⁸² E. Dussel, *op. cit.*, 1977, cap. 4.

mos la relación ontología-acción, partiendo de la acción misma, llegaremos a una conclusión más satisfactoria y comprenderemos lo siguiente: “La ontología no es un instrumento ideológico y mistificador. La ontología es un espacio de enfrentamiento, *un espacio político* [...]”.⁸³ Lo anterior ya destacaba Georg Lukács,⁸⁴ quien entendía la ontología en el sentido de la “filosofía de la praxis” de la siguiente manera: “El ser es un proceso de índole histórica. No existe el ser en un sentido estricto; el ser que solemos designar con el nombre de ser cotidiano es una fijación determinada y sumamente relativa de complejos dentro de un proceso histórico”.⁸⁵

Dando prioridad a la acción (liberadora-creativa) se puede entender la ontología en la función de designar *lugares políticos*, es decir *lugares concretos de la acción*. Esta crítica a la ontología totalizante o “imperial” del pensamiento occidental desemboca en una crítica a la totalización espacio-temporal de la modernidad globalizante, ya que la designación de lugares concretos de la acción no es nada menos que reconectar la realización espacio-temporal (como sinónimo para la acción liberadora-creativa) con un lugar concreto. De esta forma se invierte la tendencia de la modernidad globalizante, que consiste en la subordinación de la acción bajo las estructuras espacio-temporales totalizantes y separadas de los lugares concretos. La recuperación de la ontología (como resultado de la crítica a la “ontología imperial”) forma, pues, parte del proceso liberador-creativo, que se eleva contra la totalización espacio-temporal, ya que prepara las condiciones teóricas para la constitución de *lugares políticos* y *discursos históricos*, que acompañan la acción liberadora-creativa de los nuevos *sujetos históricos*. Es aquí donde se manifiesta claramente el carácter teórico-práctico de cada movimiento emancipador.

Si vemos el mundo como se nos presenta actualmente, es decir, después del fin de la guerra fría, podemos pensar que la totalización espacio-temporal ya no prevalece en él. Así dice Zygmunt Bauman: “Desde que la gran división (*Schisma*) quedó atrás, el mundo ya no se ve como una totalidad; se ve más bien como un campo de fuerzas dispersas y disparadas, que se acumulan en lugares difícilmente

⁸³ S. López, *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, 1994, p. 4.

⁸⁴ G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen, seins*, 1971.

⁸⁵ S. López, *loc. cit.*

predecibles y que engendran una dinámica irrefrenable”.⁸⁶ Para Bauman, esto cambia también el carácter del concepto de la globalización actual en comparación con la globalización del proyecto *cosmópolis*: “El concepto ‘globalización’ se distingue radicalmente del de la universalización”.⁸⁷ En otras palabras: El proyecto de la *cosmópolis* se está disolviendo, justamente en el momento en el cual parecía más factible que nunca. El diagnóstico de Bauman se puede resumir así: Quienes hoy hablan de lo global, hablan de algo incontrolable, que le “pasa” a la gente,⁸⁸ y ya no de acciones globales, racionalmente planeadas y ejecutadas en nombre de una “ontología imperial” de un sujeto conquistador (de un *ego conquiro*).

Quiero discutir brevemente esta nueva situación desde una perspectiva de la liberación como acción creativa de realización espacio-temporal. Después voy a vincular el proyecto de la liberación con las teorías posmodernas, proponiendo con esto otro horizonte que le puede servir a la *filosofía* de la liberación como *ampliación de segundo grado*.

7. Espacio y tiempo en la globalidad actual

Michel Foucault pensaba que el proyecto de la *cosmópolis* estaba llegando a su fin cuando dijo que el problema de la modernidad actual ya no es el de la “expansión” espacial.⁸⁹ De ahí Foucault concluye que *a)* el problema principal de la época actual es el problema del “almacenamiento” en el espacio y *b)* que el problema del *tiempo* está subordinado al problema del *espacio*. Eso quiere decir que en la época actual se problematiza más lo que llena el espacio (habitantes, mercancías, etcétera) —y como estos “contenidos” se relacionan entre sí— que al espacio mismo. Según Foucault el tiempo solamente aparece en función, como una de las “posibles distribuciones entre los elementos en el espacio”.⁹⁰ Una de las características

⁸⁶ Z. Bauman, “Schwadre Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft”, en Ulrich Beck (comp.), *Kinder der Freiheit*, 1997, p. 316.

⁸⁷ *Idem.*, p. 316.

⁸⁸ *Idem.*, p. 317.

⁸⁹ M. Foucault, “Andre Räume”, en Karlheinz Barck [et al.] (eds.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, 1991, p. 36.

⁹⁰ *Idem.*, p. 37.

de esta nueva situación se plasma con más claridad en comparación con los tiempos premodernos, cuando predominaban los *lugares*: “En la Edad Media [se observa] un *ensemble* jerárquico de lugares [...]: lugares sagrados y lugares profanos; lugares protegidos y lugares abiertos; lugares indefensos; lugares urbanos y lugares rurales” determinaron la “vida real” de los seres humanos.⁹¹ La modernidad se introdujo con la prioridad de disolver los lugares y de amplificar el espacio infinitamente. Hoy, en cambio, vivimos en un espacio global. Sin embargo, este espacio no representa algo como un “superlugar”; más bien se compara con un campo magnético que ordena y reordena un flujo constante de las partículas que se encuentran en su poder. Esta analogía con el campo magnético indica que existen ciertos polos de atracción y de repulsión. Son estos polos que determinan los flujos de los “contenidos” del espacio global (habitantes o mercancías). Es sobre todo por este flujo permanente de personas y mercancías en el espacio global que la época actual de la “sobremodernidad”, como dice Marc Augé, se identifica por la abolición de los lugares y que se aumenta la importancia de los “no-lugares” (medios de transportes, etcétera).⁹² En esta condición aparece como nuevo prototipo del ser humano *el viajero*, encerrado en el anonimato de los “no-lugares”, pero infinitamente móvil.

Sin embargo, este nuevo ideal de libertad, personificada en la figura del viajero, es como cualquier hipóstasis de libertad altamente ambivalente. Zygmunt Bauman distingue por eso dos tipos de viajeros: los “turistas” y los “vagabundos”: Mientras los primeros disfrutaban de la plena “libertad posmoderna”, dejando sus hogares voluntariamente (sea por diversión o por negocio), los segundos son solamente “los mutantes de la evolución posmoderna”.⁹³ “Los turistas se marchan porque sienten una *atracción* irresistible por el mundo a su alcance; los vagabundos se marchan porque encuentran el mundo a su alcance insoportablemente inhóspito”.⁹⁴

En este punto la distribución en el espacio, el problema del “almacenamiento” (Foucault), parece solamente un aspecto de un pro-

⁹¹ *Idem.*, pp. 35-36.

⁹² M. Augé, *Los “no lugares” espacios del anonimato*, 1995.

⁹³ Z. Bauman, *op. cit.*, p. 329.

⁹⁴ *Idem.*, p. 330.

blema más complejo. Mientras el espacio se remite a la “unidad” el tiempo se refiere a la “diferencia”.⁹⁵ Una época que se identifica primordialmente por la homogeneización espacial suprime la diferencia; en otras palabras: ella crea una “ilusión del fin”,⁹⁶ en la cual las diferentes historias se funden. Pero la abolición del tiempo siempre sigue siendo una ilusión. Abolir el tiempo significa comprometerse con una “cultura del presente absoluto”.⁹⁷ He aquí la ilusión: vivir en el absolutismo del presente no es abolir el tiempo, sino abolir el pasado, la historia, el futuro, la utopía, la esperanza. “Absolutismo del presente” significa así vivir una vida “monstruosa”: sin “hogar” (*Heim*), a saber, vivir en un mundo “extraño” y solitario (*unheimlich*). Eso condena una vida subordinada a los imperativos sistémicos, una vida biográfica, funcional, y reduce las posibilidades de *vivir* (en el sentido de acción liberadora-creativa, realización en espacio-tiempo como subjetivación). Vivir se convierte en *funcionar* bajo la totalización espacio-temporal. Los “vagabundos” (por ejemplo aquellos que dejan sus hogares en búsqueda de vidas más dignas) *funcionan* al sistema como reductores de los salarios locales. Pero también los “turistas” se definen por sus funciones en el nuevo sistema mundial: aquí habrá que mencionar sobre todo su función como tipos ideales, que propagan un *life style* para el cual una historia y una utopía significan equipajes demasiado pesados, reproduciendo así la lógica del modelo de producción dominante: *just in time...* La condición de la globalización actual afirma y radicaliza la totalización espacio-temporal.

8. Postmodernismo y liberación

A pesar de esta afirmación y de la radicalización de la totalización espacio-temporal en la época de la globalización actual detectamos señales de crisis. Pero estas señales no aparecieron recientemente, como reacción a los eventos en el umbral del fin de la guerra fría, sino mucho antes, lo que confirma nuestra sospecha que la globali-

⁹⁵ H. U. Gumbrecht, “nachMODERNE ZEITENräume”, en R. Weimann y H. U. Gumbrecht (comps.), *Postmoderne-globale Differenz*, 1991, p. 57.

⁹⁶ Baudrillard, 1994.

⁹⁷ A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, 1996, p. 126.

zación, de la cual actualmente todos hablan, así como la conciencia de los problemas que la acompañan, no son tan nuevos. Lo que aquí tratamos de comprobar es que ya el posmodernismo representa un movimiento crítico frente a los problemas de la globalización moderna en su carácter de totalización espacio-temporal. Dicho de otro modo: el posmodernismo es una reacción a la totalización espacio-temporal de la modernidad globalizante. De esta manera entiendo, el posmodernismo no es solamente una “moda” intelectual que se desarrolla en Europa después de la segunda guerra mundial. Lo asumo más bien como aliado en la lucha contra la totalización espacio-temporal de la globalización moderna; aliado, por lo tanto, del proyecto de una *filosofía* de la liberación.

También Dussel enfatiza esta relación: “Las críticas posmodernas de la modernidad pueden ser de gran uso de la filosofía de la liberación, como lo eran las críticas de la metafísica por parte de Heidegger y Wittgenstein, pero éstas no son suficientes”.⁹⁸ Así Dussel marca los límites del posmodernismo frente al proyecto de la liberación: “Como Nietzsche, ellos [los posmodernos] nos ayudan como ‘destructores’ pero muy poco como ‘reconstructores’, mientras la praxis de la liberación es siempre constructiva de novedad...”⁹⁹ En otras palabras: Dussel duda del potencial normativo del posmodernismo.

Uno de los problemas en la evaluación del posmodernismo resulta de algo que yo llamaría “ideologización”. Me refiero al hecho de que el posmodernismo —y aquí me remito sobre todo a sus expresiones en la filosofía y las ciencias sociales— es rechazado muy comúnmente como ideología conservadora emitida desde las élites en el centro del “sistema mundial”. Solamente cuando nos distanciamos de estos prejuicios y cuando tratamos de entrar más profundamente en la lógica del pensamiento posmoderno se nos revela una imagen distinta. Tomando al posmodernismo en serio, Carlos Rincón, por ejemplo, descubre el “centro periférico” (*peripheres Zentrum*) de esta corriente intelectual.¹⁰⁰ En otras palabras: lo que Rincón constata es que el centro del posmodernismo se ubica en la

⁹⁸ E. Dussel, *op. cit.*, 1996, p. 4.

⁹⁹ *Loc. cit.*

¹⁰⁰ C. Rincón, “Borges und García Márquez oder: das periphere Zentrum der Postmoderne”, en R. Weimann y H. U. Gumbrecht (comps.), *op. cit.*, pp. 246-264.

periferia del “sistema mundial” de la modernidad. Claro es que Rincón no se refiere aquí exclusivamente a la filosofía. El pensamiento posmoderno con “centro periférico”, de Rincón, encuentra su expresión sobre todo en la literatura. Sin embargo, tomando como hecho que la filosofía posmoderna no es una invención genuinamente filosófica, sino que se inspira en las artes, me parece legítimo incluir expresiones no estrictamente filosóficas cuando se trata de evaluar el pensamiento posmoderno.

Pero la necesidad de vincular la filosofía posmoderna con la literatura no debe llevar al otro extremo de entender al pensamiento posmoderno solamente como expresión estética que carece de cualquier relevancia política-social. Refiriéndose sobre todo a los textos de Jorge Luis Borges y de García Márquez como prototipos del pensamiento posmoderno Rincón dice:

La complejidad de las propias situaciones y espacios socioculturales y políticos, que estos textos articulan, no se puede encerrar en la codificación literaria es decir en la representación literaria. Yo pienso, que en ellos se plasman las paradojas del proyecto de la modernidad en la periferia y las contradicciones de la crisis de la modernización bajo las condiciones de la dependencia en los niveles de lo social, de la literatura y del sujeto.¹⁰¹

Para Rincón la cualidad del posmodernismo periférico representa una reacción a los cambios estructurales de las dimensiones espacio-temporales que se puede resumir bajo el lema blochiano de la “simultaneidad de lo no-simultáneo” (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*).¹⁰² En otras palabras: es la ampliación, o el absolutismo del presente, la ilusión del fin de la historia, como efecto concomitante de la globalización actual, que determina la condición posmoderna sobre todo en la periferia del “sistema mundial”. Seyla Benhabib llega a una conclusión muy similar, aunque no desde la literatura sino desde un análisis de la teoría política-social: El absolutismo del presente, el hecho de que “vivimos más y más en el mismo tiempo” aumenta la complejidad y lleva a problemas de orientación para la acción concreta.¹⁰³ Y también

¹⁰¹ *Idem.*, p. 248.

¹⁰² *Idem.*, p. 249.

¹⁰³ S. Benhabib, *Situating the self*, 1992.

Benhabib reconoce que esta condición posmoderna se siente más fuerte en el mundo periférico.

Frente a esta situación Benhabib se pregunta: “¿Qué [...] aportó la crítica posmoderna al pensamiento normativo tradicional, a la tarea contemporánea de la comprensión y de la reconstrucción de la democracia a nivel global?”.¹⁰⁴ Buscando la respuesta a esta pregunta exclusivamente en algunos escritos políticos de la filosofía posmoderna (Lyotard y Derrida), Benhabib concluye que este movimiento no es capaz de sustituir las exigencias clásicas del *jus gentium* como necesidad para la paz global; que, en otras palabras, los posmodernos no ofrecen alternativas al proyecto de la ilustración moderna, de la modernidad clásica. Eso se muestra para Benhabib claramente en el *retreat from utopia*,¹⁰⁵ que ella observa en el pensamiento posmoderno. En términos más generales: lo que Benhabib critica es una carencia de propuestas normativas. Pero el error de Benhabib tal vez consiste en la esperanza de encontrar en el posmodernismo “respuestas” que contesten las preguntas que surgieron dentro de la lógica de la modernidad clásica.

Hans Joas propone otro camino para acercarse a las teorías posmodernas. Según Joas existen generalmente tres posibilidades: *a)* investigar el posmodernismo como fenómeno social con ayuda de una sociología del conocimiento; *b)* investigar los fenómenos que analizan o describen las teorías postmodernas; y *c)* comprender el posmodernismo como una crítica a nivel de conceptos fundamentales de racionalidad y normatividad.¹⁰⁶ Sin embargo, de estas posibilidades solamente el tercer punto logra una comprensión del posmodernismo desde su propia lógica. Eso lleva a Joas a concluir,

que la discusión del posmodernismo constituye una ruptura radical con las posturas acerca de la racionalidad y la normatividad que son fundamentales en los conceptos básicos que subyacen a la teoría sociológica y a la teoría de la acción en particular.

Esta ruptura puede ser fructífera en el sentido de que abre la perspectiva para un entendimiento más comprensivo de la acción

¹⁰⁴ *Idem.*, p. 100.

¹⁰⁵ *Idem.*, p. 229.

¹⁰⁶ H. Joas, *The Creativity of Action*, 1985, pp. 245-246.

humana, un entendimiento enriquecido por una teoría de la creatividad de estas acciones”.¹⁰⁷

Creo que es precisamente desde la perspectiva de la acción que el pensamiento posmoderno aparece también como movimiento potencialmente utópico. Pero también para la percepción de dicho potencial utópico hace falta ver el posmodernismo en todas sus expresiones, no solamente en la filosófica-teórica. De ese modo vemos que sobre todo en las artes plásticas, así como en nuevas formas artísticas, como en el arte conceptual, se refleja la conciencia de la importancia de reorganizar, reocupar y por ende democratizar el espacio. Solamente cuando dejamos de medir el posmodernismo con las medidas de la modernidad clásica podemos ver que tiene sus propias utopías, aunque éstas no son las mismas de la Ilustración. Fredric Jameson habla en este sentido de la fotografía posmoderna: “Mi impresión es que la segmentación de la fotografía contemporánea no funciona necesariamente de aquella manera ‘deconstructivista’, sino que contiene tal vez signos de estructuras nuevas, para las que nos faltan los conceptos históricos y formales adecuados”.¹⁰⁸

Para concluir este trabajo quiero proponer una fórmula de liberación: *La liberación es siempre una acción dentro de un espacio-tiempo y en contra de la totalización espacio-temporal como la impone la modernidad globalizante. En este sentido la liberación es acción por excelencia, puesto que cualquier acción es un proceso que tiende a la realización espacio-temporal en el sentido de subjetivación. El pensamiento posmoderno forma parte de esta acción liberadora, ya que entabla una acción constituyente de nuevos lugares e historias.*

¹⁰⁷ *I. oc. cit.*

¹⁰⁸ F. Jameson, “Postmoderne and Utopic”, en R. Weimann y H. U. Gumbrecht, *op. cit.*, 1991, p. 104.

Bibliografía

- Augé, Marc, *Los "no lugares". Espacios del anonimato*, Barcelona: Gedisa, 1995.
- Bauman, Zygmunt, "Schwache Staaten. Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft", en Ulrich Beck (comp.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 315-331, 1997.
- Benhabib, Seyla, "Feminism and the Question of Postmodernism", en Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nueva York, Routledge, pp. 203-241, 1992.
- _____, "Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne", en Micha Brumlik y Hauke Brunkhorst (comps.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer, 1993.
- Bernstein, Richard, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- _____, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.
- _____, "Foucault: Critique as a Philosophic Ethos", en Richard Bernstein, *The New Constellation*, Cambridge, Mass.: The MIT-Press, 1993.
- Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 19??.
- Derrida, Jacques, *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Dussel, Enrique, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Atlantic Highlands, N. J., 1996.
- _____, "The architectonic of the ethics of liberation. On material ethics and formal moralities", en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, núm. 3, 1997.
- _____, *Arquitectónica de una ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, México, (manuscrito inédito), 1998.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, París, Flammarion, 1989.
- Farfán, Rafael, "Foucault: Ser filósofo", en *Política* (suplemento

- del periódico El Nacional), 27 de diciembre de 1990, pp. 16-18, 1990.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Siglo XXI, 1976.
- Foucault, Michel, "Andere Räume", en Karlheinz Barck *et al.* (eds.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig, Reclam, 1991.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, "nachMODERNE ZEITENräume", en Robert Weimann y Hans Ulrich Gumbrecht (comps.), *Postmoderne - globale Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 54-70, 1991.
- Habermas, Jürgen, *Postmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.
- Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
- Heller, Agnes, "¿Dónde estamos en casa?", en Agnes Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, pp. 123-159, 1996.
- Hinkelhammert, Franz, *Crítica a la razón utópica*, San José: colección economía-teología, 1984.
- Höffe, Otfried, "Immanuel Kant (1724-1804)", en Otfried Höffe (comp.), *Klassiker der Philosophie II*, München, Verlag C.H. Beck, 1995.
- Honneth, Axel, *Kritik der Macht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985.
- Jameson, Fredric, "Postmoderne und Utopie", en Robert Weimann y Hans Ulrich Gumbrecht (comps.), *Postmoderne - globale Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 73-109, 1991.
- Joas, Hans, *The Creativity of Action*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Kozlarek, Oliver, *Universalien, Eurozentrismus und Logozentrismus. Eine Kritik am disjunktiven Denken der Moderne*, tesis doctoral FU-Berlín (inédito), 1997.
- López Petit, Santiago, *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Madrid: Siglo XXI, 1994.
- Lukács, Georg, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1971.

- Miller, James, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.
- Morín, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994
- Rincón, Carlos, "Borges und García Márquez oder: das periphere Zentrum der Postmoderne", en Robert Weimann & Hans Ulrich Gumbrecht (comps.), *Postmoderne - globale Differenz*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 246-264, 1991.
- Sfez, Lucien, *Critique de la communication*, París, Édition du Seuil, 1992.
- Touraine, Alain, *¿Qué es la democracia?*, Madrid, 1994.
- Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, México: FCE, 1994.
- Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
- Weber, Max, *Ensayos sobre la sociología de la religión I*, Madrid, Taurus, 1997.