

AÑO 2021
Volumen I

DEPÓSITO LEGAL: IF NE2021000009

ISSN: EN TRÁMITE



UNIMAR CIENTÍFICA

REVISTA CIENTÍFICA DE LA
UNIVERSIDAD DE MARGARITA



Universidad de Margarita *Alma Mater del Caribe*
Forjadora de Hombres de Bien



MIRADAS ÉTICAS – EPISTÉMICAS LATINOAMERICANAS HACIA LA CONFIGURACIÓN DE UNA ÉTICA OTRA

Latin American ethical - epistemic looks towards the configuration of an other ethics

Moncada Sánchez, José Alfredo¹
Universidad Nacional Experimental del Táchira
Josemoncada22771@gmail.com

Resumen

Latinoamérica está en una encrucijada por el reconocimiento de su posición en el contexto globalizado, ya no desde una mirada del colonizado o subdesarrollado sino desde una otredad y un nosotros que es una especificidad propia que lo hace ser único ante la complejidad de la realidad. Este reconocimiento es de una tilde ética, sin duda alguna, donde lo epistémico confluye transversalmente para el posicionamiento del pensamiento latinoamericano. El propósito del ensayo es delinear los aspectos más significativos de Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Álvaro Márquez-Fernández y Raúl Fonet-Betancourt, para la recreación de los lineamientos filosóficos epistémicos no tradicionales sobre la configuración de una ética latinoamericana que se posicione en el mundo globalizado. La metodología empleada fue una hermenéutica en torno a algunas obras o artículos de los pensadores anteriormente señalados, con el propósito de develar los aspectos más significativos que dan cuenta de posturas otras para la consolidación del pensamiento ético latinoamericano, tales como el pragmatismo liberador, el pensamiento utópico, el diálogo intercultural y el filosofar propio como líneas epistémicas filosóficas para la configuración de una mirada ética latinoamericana.

Palabras claves: lo propio, diálogo, utopía, liberación, el otro.

Abstract

Latin America is at a crossroads due to the recognition of its position in the globalized context, no longer from a viewpoint of the colonized or underdeveloped but from an otherness and a we that has its own specificity that makes it unique in the face of the complexity of reality. This recognition is undoubtedly an ethical mark, where the epistemic converges transversely for the positioning of Latin American thought. The purpose of the essay is to delineate the most significant aspects of Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Álvaro Márquez-Fernández and Raúl Fonet-Betancourt, for the recreation of non-traditional epistemic philosophical guidelines on the configuration of a Latin American ethic that positions itself in the world globalized. The method used was a hermeneutic on some works or articles by the aforementioned thinkers, revealing the most significant aspects that account for other positions for the consolidation of Latin American ethical thought. Concluding positions such as liberating pragmatism, utopian thought, intercultural dialogue and one's own philosophizing as philosophical epistemic lines for the configuration of Latin American ethical gaze.

Keywords: the own, dialogue, utopia, liberation, the other

1.- Introducción

El tema principal en torno al cual reflexionamos es la ética, desde un contexto específico como lo es Latinoamérica. Antes de iniciar la reflexión desde esta perspectiva, es necesaria la descripción de la ética como disciplina filosófica. En este sentido, partiendo de su concepción etimológica (origen de la palabra), responde al sustantivo *éthos*, que significa costumbre, hábito. A su vez, deriva de los verbos *éthō* (tener costumbre, estar acostumbrado) y *ethídsō* (acostumbrarse, habituarse). Por consiguiente, partiendo de estas significaciones, según Martín S. (2009: 20), la expresión *éthosen*, en su sentido más simple,

¹ Doctor en Ciencias de la Educación (ULAC). Posdoctorado en Educación (UDO) y en Investigación Emergente (UNITEC–REDIT). Lcdo. en Filosofía (UNICA). Docente categoría agregado de UNET, adscrito al Dpto. de Ciencias Sociales Correo jmoncada22771@gmail.com

dada por Aristóteles, “viene ya expresamente asociada al carácter y comportamiento del Hombre, a su modo de conducirse y actuar. De aquí que sea la concepción inicial y más simple de la ética, como ciencia de las costumbres”.

Pero, el término *éthos* representa un sentido más amplio y general, que implica “el conjunto de normas y valores aceptados por una civilización, por un pueblo, por un grupo o por una persona” (Vidal citado por Martín S., 2009: 20). Es decir, la suma de las individualidades dentro de un contexto específico, vendría también a ser una ética. De este modo, es pertinente reflexionar en torno a una ética latinoamericana, que responda al contexto socio-cultural de la región, autóctona y rica por toda la herencia cultural que en ella subyace: pueblos originarios, cultura española, portuguesa, francesa, inglesa, africana, modernismo, entre otros. Es por eso que, resulta necesario preguntarnos ¿en qué consiste la ética latinoamericana?

Para dar respuesta a tal interrogante, realizamos un paseo por el pensamiento de los principales representantes latinoamericanos en esta línea filosófica epistémica que enriquecerá la mirada que se tiene de la misma. En este sentido, se contemplan las ideas de Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Álvaro Márquez-Fernández y Raúl Fornet-Betancourt. De allí el propósito de delinear los aspectos más significativos de estos pensadores para la recreación de los lineamientos filosóficos no tradicionales sobre la ética.

Desde esta perspectiva, Leopoldo Zea invita a reflexionar sobre la constitución de un pensamiento propio, cómo el mismo ha ido construyéndose a lo largo de la formación socio – política – cultural y económica de la región. Posteriormente, Enrique Dussel, proyecta su reflexión a un más allá de lo establecido y comienza a constituir la filosofía de la liberación, partiendo de la premisa que toda filosofía es una ética, que se podría hablar de una filosofía propia desde lo latinoamericano, situándose en la visión de la globalidad, comprensión de lo otro desde una perspectiva diferente.

Por otro lado, Álvaro Márquez-Fernández, invita a la formación de un pensamiento utópico, como alternativa al discurso moderno, donde lo unívoco es la única respuesta a la búsqueda de la verdad, in-visibilizando las otras alternativas existentes de comprensión e interpretación del mundo y abriendo el abanico para una ética de la alteridad intercultural, donde el diálogo es fundamento para el reconocimiento del otro en el mundo globalizado.

2.- Ética y filosofía latinoamericana: el problema del Hombre desde la reflexión de Leopoldo Zea

La ética implica directamente una acción del Hombre en función de un conjunto de normas y principios. En este sentido, la ética es un problema del Hombre, en torno al cual debe reflexionar, así como, el Hombre es un problema de la ética. De este modo, si la filosofía en Latinoamérica es un problema del sujeto latinoamericano, la ética también lo es.

Uno de los pensadores que se ocupará de este cometido es Zea, en su obra “La filosofía americana como filosofía sin más” (1980). Aunque el tema tratado es sobre la filosofía latinoamericana, en su razón de existir o no, imposible negar que la misma inquietud aborde la ética como disciplina de la filosofía.

Comienza la reflexión con el instrumento que sitúa al Hombre en el mundo, la palabra. Con la palabra, el Hombre como ente deja de serlo para convertirse en habitante de un contexto específico, es un Hombre situado, es decir, con un espacio y tiempo delimitados. Dice Zea (2010: 9): “los entes dejan de serlo para transformarse en esto o aquello en relación con el hombre que les da esa especial existencia al expresarlo, al hablar de ellos”. Es decir, además de transformarse en habitante, también con la palabra le da existencia a cada uno de los entes. Entonces, este gran instrumento es la representación, por medio de símbolos orales y escritos de lo que las cosas son, y le da una posición en la totalidad. Por tanto, con la palabra el sujeto latinoamericano construye su pensamiento y le da existencia a la filosofía latinoamericana, en tanto, a una ética latinoamericana.

En este sentido, como problema del sujeto latinoamericano está ese constante preguntar sobre si existe o no una filosofía latinoamericana, por extensión una ética. Así, Zea manifiesta: “¿De dónde nos viene esa extraña preocupación?” (Zea, 2010:10). Entonces, su reflexión parte de encontrar la génesis de este cuestionamiento, ¿qué es lo que nos diferencia de otros contextos geográficos, históricos y culturales que no se sugestionan ante sus pensamientos? Aunado a la situación, Zea reseña: “a ningún griego se le ocurrió preguntarse por una filosofía griega. A ningún latino o medieval... se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía” (Zea, 2010:10).

De aquí la interrogante ¿si no se interpelaron con respecto a una filosofía, valga decir, griega, latina o medieval, por qué hay que interpelar a la latinoamericana? Simplemente, ellos “pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían” (Zea, 2010: 11). Entonces, ellos simplemente filosofaban. Cabe sugestionarse ¿por qué entonces en Latinoamérica se dice que no existe una filosofía? ¿Por qué se dice que la razón de su existencia o no, depende de la sistematicidad? Eso, precisamente, se da por la subsumisión de pensamiento al cual ha estado sometido el sujeto latinoamericano, porque si no se fundamenta su

pensar en los modelos o arquetipos que emanan de los centros hegemonía–poder–saber, todo lo que está fuera de ello carece de credibilidad o significancia. Por eso, “tal es el caso de quienes en América Latina, desde algún tiempo, y en otros lugares al margen del mundo llamado occidental, se preguntan por la posibilidad de una filosofía, o por la existencia de la misma” (Zea, 2010: 10).

A este respecto, refiere el mencionado autor: “un preguntar que nos fue impuesto en los mismos inicios de nuestra inspiración a lo que el mundo occidental llamó Historia Universal” (Zea, 2010: 11). Y, es Europa, en los inicios de lo que se conoce como momento histórico, la modernidad que impuso este problema. No sólo en Latinoamérica, sino en toda región donde hizo presencia en el proceso llamado “colonización”. Por medio de este proceso, establecieron su humanismo como modelo a emular para poder justificar esa supuesta humanidad, la cual, según su cultura, era la correcta.

Atendiendo a estas consideraciones previas, el primer problema reflexionado en el contexto del filosofar latinoamericano, es un problema sobre el Hombre, “sobre la esencia de lo humano” (Zea, 2010:12) ¿Por qué este es el primer tema de especulación? Porque ante el hecho histórico, uno de los que se considera como punto de partida de la modernización, conocido como descubrimiento de América, la invasión a Latinoamérica, la llegada de Europa al Nuevo Mundo, la resistencia indígena, entre otros epítetos empleados; comenzó a plantearse la negación de humanidad, de los Hombres habitantes de esta parte del planeta Tierra.

Por consiguiente, se está ante un problema ético, que es la negación de la humanidad de los Hombres que conforman los pueblos originarios. A partir de este problema “argumentarán, contestarán, tratando de mostrar su propia humanidad. Y son estas argumentaciones las que inician y continúan lo que hemos llamado nuestro extraño filosofar” (Zea, 2010: 13). Este acontecimiento argumentativo en defensa de la humanidad de los pueblos originarios se conoce como “El debate de Valladolid”. Este debate polémico se dio entre Juan Ginés Sepúlveda, uno de los principales exponentes del humanismo del siglo XVI, y Bartolomé de las Casas, principal denunciador de las injusticias del sistema de encomiendas en el Nuevo Mundo. El debate fue fundamental para las relaciones entre europeos y pueblos originarios: si estos últimos tienen alma o no, si tienen o no naturaleza humana.

De este modo, Fray Bartolomé de las Casas, fundamentándose en el escolasticismo inspirado en Aristóteles, dará respuestas desde el punto de vista cristiano a este problema ético sobre la humanidad de los pueblos originarios: “Haciendo patente lo que de semejantes tenían con el hombre que se consideraba a sí mismo como el Hombre por excelencia. Dibujado el arquetipo, mostrarán cómo cabían dentro de él...” (Zea, 2010: 14). Es decir, la defensa de las Casas sobre la humanidad del Hombre de los pueblos originarios descansaba en la similitud de éste al modelo establecido por el pensamiento cristiano escolástico.

Según este acontecimiento, señala Zea (2010: 15): “para ser hombres, habrá que encajar en determinado arquetipo. Y, por supuesto, el Logos de este arquetipo tendrá que ser el modelo de todo posible Logos”. Este problema ético del Hombre latinoamericano se extiende y proyecta a lo que es el pensamiento, porque el pensamiento también lo presenta a una adecuación de un prototipo expuesto por los centros hegemónicos – poder – saber, siguiendo estos parámetros establecidos, pues solo existirá una filosofía cuando se asemeje a las sistematicidades presentadas por los grandes pensadores Europeos.

Por tal razón, dice Zea (2010: 21): “¿Qué hace del hombre un Hombre? Y, por ende ¿del latinoamericano un hombre sin más? La libertad”. Esta debe ser una libertad creadora, muy diferente a la establecida por los centros de hegemonía–poder–saber. Una libertad que representa la potencialidad del sujeto latinoamericano de autodeterminarse, “un modo de ser que todos los hombres poseen por el hecho de ser hombres... Un modo de ser propio, un modo de ser que no tiene por qué ser semejante al de otros pueblos...” (Zea, 2010: 22). Es decir, posicionarnos ante la totalidad como seres propios, auténticos, autóctonos, con una visión propia de reflexionar, comprender e interpretar los acontecimientos cotidianos.

Todos estos acontecimientos descritos llevan a los filósofos latinoamericanos “a la búsqueda de lo propio, lo original de los pueblos latinoamericanos. Y dentro de esta originalidad la filosofía misma. Esto es, el Verbo, el Logos, la Palabra. Un Verbo que no ha de seguir siendo prestado...” (Zea, 2010: 22). Por tanto, es un compromiso ético de valorar lo propio, la palabra que nos hace originarios de un pensamiento que nos permite tener un puesto en la “humanidad planetaria” (Zea, 2010: 22); por tanto, a ese sujeto que forma parte del “cosmos creado por la filosofía occidental” (Zea, 2010: 22).

3.-Elementos estructurales de la arquitectónica de la ética dusseliana

Dussel inicia su reflexión planteando la dificultad que tiene la arquitectónica de la Ética del Discurso. Está ética es la desarrollada por la tradición occidental, sobre todo desde el pensamiento alemán. Su dificultad radica en la aplicación de la

norma fundamental, debido a la división original entre la moral formal de la ética material de la vida humana. Es decir, por la no existencia de congruencia entre ambos niveles, lo universal (moral) y lo particular (ética).

En función de analizar esta dificultad, en el capítulo de la Arquitectónica de la Ética de la Liberación propone dos partes para profundizar en su idea. En una primera parte reflexiona sobre la construcción de la “eticidad” del bien, desde un sentido ético material, como las morales formales. En una segunda parte, sobre la ética crítica; desde luego, partiendo de una ética crítica material y de una moral crítica formal.

Comenzando con la *construcción de la “eticidad”*, Dussel considera dos categorías estructurales a analizar para luego proyectarlas a la Filosofía de la Liberación. Una es el principio material universal y, la otra, es el principio formal universal. En cuanto al *principio material universal*, el autor plantea que Karl Marx (1818-1883) ayudó a descubrir la falta de atención de la pragmática (lo formal, la acción) de las condiciones materiales (las normas, las leyes, los contenidos), es decir, un divorcio entre la acción del sujeto y el contenido de la norma. Por tanto, lo formal (pragmática) debe articularse a lo material (económica). De allí, surge la tesis sobre el aspecto de “contenido” de la ética que tiene universalidad propia y determina siempre materialmente todos los niveles de la moral formal. En este sentido, el aspecto formal de la moral, es decir, su practicidad o acción, junto con el nivel de validez universal intersubjetiva son los que determinan todos los niveles de la ética material, valga decir normas, leyes, entre otros. Y este aspecto material de la ética es lo que se conoce como la reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano.

Dussel (1998: 11) plantea, entonces, un principio universal material:

Quien actúa éticamente ya presupone *a priori* siempre *in actu* las exigencias (obligaciones, deberes éticos) de la reproducción y desarrollo autorresponsable de la vida del sujeto humano, como mediaciones con verdad práctica, en una comunidad de vida, desde una “vida buena” cultural e histórica, que se comparte solidariamente teniendo por referencia última toda la humanidad, y con ellos con pretensión de universalidad.

Este principio que tiene que ver con la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano en todas sus dimensiones: biológica, cultural, económica, política, educativa, entre otros; debe desarrollarse dentro de una comunidad de vida, es decir, el sujeto humano no es un sujeto en solitario, sino que tiene la necesidad de vivir con el otro, porque su acción sin la narración del otro, pues no es conocida; por tanto, podría carecer de la pretensión universal que se busca.

Es por ello que, este principio es fundamental y necesario, pero desde luego no es suficiente. Necesita de otros criterios y principios. De este modo, Dussel (1998: 12) afirma: “nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena como modo concreto de realizar el principio absolutamente universal: la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano”.

En síntesis, establece Dussel que el criterio de reproducción y crecimiento de la vida humana, interno a cada cultura permite, en primer lugar, ser autocrítica con respecto a los momentos intrínsecos que impiden dicha vida y; en segundo lugar, desde la universalidad de ese criterio, efectuar un diálogo con toda otra cultura. Momentos negados por las morales formalistas, y mal planteado por el utilitarismo, comunitarismo, axiología de otras éticas materiales.

Ahora bien, desde el *principio formal universal*, es necesario establecer para la validez moral el principio formal consensual de la intersubjetividad. Este referencia la relevancia del reconocimiento del otro a los otros, es decir, cualquier acción ética no tiene sentido si no existe un consenso entre los sujetos humanos. Desde esta postura, en su configuración, la Ética de la Liberación subsume, se apropia de la Ética del Discurso el principio intersubjetivo de universalización, dado por la moral formal, que considera que desde el criterio de intersubjetividad se deduce la norma básica procedimental del sujeto humano, que es el principio de aplicación de la norma material. Dicha norma establece cómo debe reproducirse y desarrollarse la vida del sujeto humano.

Establecido el sentido de una ética material, así como de las morales formales, lo dicho se integra a un nivel de la razón instrumental, para la construcción de la eticidad, con un *principio ético de factibilidad*. En este principio, el ser humano necesita esa naturaleza material para poder efectuar la norma, el acto, la institución, el sistema ético de la sociedad. Es por ello que, la vida humana es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal. Se observa aquí un rompimiento con la tradición ontológica que se había establecido en el pensamiento latinoamericano.

La razón estratégico-instrumental, en la ética, se ocupa de los medios-fines de la acción humana. Es decir, lo que permite la transformación de la ética material, partiendo de leyes tanto naturales como humanas establecidas en una comunidad de comunicación. En este sentido, emana el principio de factibilidad ética, que manifiesta que una acción es operable éticamente si cumple con, en primer lugar, las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económica. Además, en segundo lugar, con las exigencias ético-materiales de la verdad práctica y las morales – formales de la validez, las

cuales van desde las acciones permitidas éticamente, que no contradicen los principios éticos o morales, hasta acciones debidas necesarias para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas.

Ahora bien, establecidos los elementos estructurales para la construcción de la eticidad, necesaria para el establecimiento de una comunidad de comunicación con un mismo principio, como lo es el desarrollo y reproducción de la vida humana, ahora; en la segunda parte, Dussel reflexiona sobre *el desarrollo de la eticidad desde una crítica liberadora*, subsumiendo lo establecido en las líneas previas.

Siguiendo con las líneas para una construcción de la eticidad, comienza Dussel (1988) con la reflexión sobre el principio crítico material para comenzar a vislumbrar la ética de la liberación. Dice:

...sólo ahora, a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de reproducción y del desarrollo de la vida del sujeto humano), alcanzado con la validez intersubjetiva del sistema vigente, puede descubrirse un hecho masivo: hay víctimas... (p.19)

Es decir, el paso importante para el desarrollo de la Ética de la Liberación es el reconocimiento de la existencia del Otro. Por tanto, es un momento esencial para la Ética de la Liberación, donde la conciencia ética y crítica tiene como primer sujeto a la mismas víctimas, a los dominados y a los excluidos. Este tipo de conciencia, siguiendo a Dussel, es saber escuchar la interpelación del Otro, en su corporalidad sufriente. Estos sujetos mencionados o el Otro, tienen conciencia ética, existencial, histórica y concreta, y es el primer estadio del proceso de concientización.

Con esta conciencia ética y crítica, la alteridad del dominado, excluido o víctima descubre como ilegítimo el sistema material, es decir, el contenido, el bien que le da legitimidad a la validez hegemónica poder-saber. De allí que, el punto de arranque de toda crítica es la contradicción que se produce en la corporalidad del sufriente, del dominado. Entonces, el principio ético – crítico dice: quien actúa ético-críticamente, ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma) se les ha negado la posibilidad de vivir, por lo que está obligado, en primer lugar, a criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador. Y, en segundo lugar, a actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo. En pocas palabras, los sistemas establecidos, si rompen con las reglas de reconocimiento del Otro, se deben criticar y transformar, para poder lograr un buen vivir.

Ahora, es el momento de la reflexión del segundo elemento estructural de la Ética de la Liberación: el principio moral crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica. Al considerar la categoría intersubjetividad, hace referencia a una comunidad social, es decir, relaciones que se dan entre sujetos. Por esto, las víctimas, los dominados o los excluidos, solo podrán organizar una comunidad de comunicación simétrica, a la par entre sus miembros; cuando se reconozca que el Otro es un sujeto ético, autónomo, libre y distinto. Por tanto, surge el segundo estadio de concientización, donde los sujetos comunitarios emergentes alcanzan una conciencia crítica tematizada, lo que significa: en primer lugar, una conciencia ético-crítica de los dominados, los excluidos mismos, originantes, propia de sí mismos. En segundo lugar, una conciencia científico crítica; y, en tercer lugar, una conciencia crítico temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo.

Lo importante del proceso de liberación es iniciar la crítica por parte de los Otros y que vaya desarrollándose hacia una comunidad de comunicación antihegemónica. Este desarrollo se afianza a partir del principio de democracia, como una intersubjetividad consensuada. Así, Dussel señala un hecho significativo, y es que cuando un pueblo está dominado o excluido, el principio de universalidad cambia de sujeto, porque pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos. Esta intersubjetividad comienza a comportarse con una validez futura, que es el proceso de liberación en su nivel formal – pragmático. Además, se aplica un criterio de sobrevivencia, donde la intersubjetividad de los dominados y/o excluidos emplean el principio de universalidad para criticar el consenso válido vigente, por medio de una desconstrucción desde lo científico y filosófico crítico.

De ahí que, el principio moral crítico dice, en palabras de Dussel (1998):

Quien actúa críticamente con validez anti-hegemónica, desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no – participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in acto*, a la responsabilidad que comparte solidariamente, a buscar las causas de la victimación de los dominados y a preguntar alternativas positivas futuras para transformar la realidad.

Este es otro proceso de concientización, a partir del cual ese movimiento de intersubjetividad formal consensual de los oprimidos se va construyendo desde su interioridad hacia un nuevo proyecto. Esto determina que la Ética de la Liberación, trata de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobrevivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los

oprimidos y excluidos. Entonces, la fundamentación del principio material y de la norma moral es esencial para la constitución de la ética como teoría, como filosofía. Pero, con una función histórica, social, última, que va dirigida a probar la validez ética de la sobrevivencia de las víctimas de la vida humana de los dominados y excluidos.

Ahora, es necesario establecer el principio de liberación. El tema central en este principio es el criterio material, que es la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, es decir, de la víctima, el dominado, el excluido, lo que permite desarrollar la praxis de la liberación y llegar al segundo momento, como el desarrollo de la vida humana. Este momento es la salida a una situación material y negativa, que se establece por la desconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y, a partir de ese momento, viene la construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad, una transformación.

Entonces, con el principio de liberación, ya se está en un nivel de factibilidad, es decir, se cuenta con los recursos de la razón instrumental crítica junto a la articulación con la razón instrumental formal, la de medio-fin, para iniciar ese proceso de liberación, partiendo de juzgar la eficacia de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano afectado (víctima, dominado o excluido).

Por consiguiente, la razón instrumental (ética) es subsumida críticamente para tener un criterio de liberación, que no es más que reconocer las necesidades no cumplidas en el Otro, que las encontramos en los discursos críticos de los movimientos emergentes.

He aquí el principio donde confluyen todos los principios en torno a los cuales, hasta ahora, hemos reflexionado: El principio-liberación. Desde el mismo se afirma que, quien reconoce responsablemente que las víctimas no pueden reproducir y desarrollar su vida, ni participar a la par en la discusión de aquello en lo que están afectados, está obligado, en primer lugar, negativamente, a de-construir las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material de la víctima. En segundo lugar, positivamente, a transformar o construir las normas, acciones, instituciones o las estructuras necesarias para que se pueda vivir humanamente, con participación de igualdad de condiciones y efectuando la transformación factible. Esta es la praxis de la liberación.

4.- Praxis utópica del sujeto, alternativa de configuración del pensamiento ético del sujeto latinoamericano frente a la razón instrumental

La categoría principal sobre la que reflexiona Álvaro Márquez-Fernández, como configuración del pensamiento ético del sujeto, es lo utópico. La palabra utopía, etimológicamente tiene su origen en el griego “*τοπος*”, que significa “lo que no está en ningún lugar” (Ferrater M., 2004: 3623). Partiendo de este significado, lo utópico es “todo ideal – especialmente, a todo ideal de la sociedad humana – que se supone máximamente deseable (...) equivale en muchos casos a ‘modélico’ y a ‘perfecto’” (Ferrater M., 2004: 3623). He aquí, lo que señala la literatura general. ¿Pero qué significado nos da el autor referido? El significado es, “un modo de pensar que pudiera producir la contradicción o contrasentido al sentido absoluto o universal...” (Márquez-Fernández, 2016: 25). Es decir, un ideal que tiene la posibilidad de ser real en su universalidad y particularidad. En este sentido, se percibe la viabilidad de presentar al pensamiento utópico como categoría relevante en el discurso latinoamericano, ante la posibilidad de significar lo nuestro.

La praxis de este pensamiento sucede en un cosmos, donde el autor referido lo denomina “cosmo utópico”. En este contexto, el pensamiento es una especulación *a priori*, donde “todo pensar epistémico” (Márquez-Fernández, 2016: 24) es reconocer lo situacional (espacio – tiempo), pero, a su vez, la posibilidad de alcanzar o transformarse hacia el ideal que el pensamiento proyecta.

Esa posibilidad de existencia de los entes ideales o trascendentales, en un plano de la realidad depende, entonces, de un contexto donde puede alcanzar su constitución objetiva (Márquez-Fernández, 2016). Además, de una razón epistémica con la intencionalidad de mostrar “la existencia de lo universal en su relación con el mundo de la existencia particular” (Márquez-Fernández, 2016: 24). Por tanto, es un esfuerzo teórico tratar de establecer que “lo que se piensa es pensado porque se da una correspondencia evidente con la voluntad” (Márquez-Fernández, 2016: 24).

En este cosmo utópico, el cual referencio como Latinoamérica, se realiza el esfuerzo teórico del que habla Márquez-Fernández, de constituir en nuestra realidad lo ideal o trascendental de nuestro pensamiento con un fundamento epistémico para alcanzar la existencia objetiva para darse la relación de la universalidad con lo particular.

Ahora bien, en el cosmo utópico se da una “hibridez de la realidad”, entre lo real y lo no real. Esta hibridez está en el pensador utópico, es un sujeto con capacidad de raciocinio que puede generar alternativas de pensamiento para reflexionar,

precisamente, en torno a esos otros espacios y temporalidades donde se resitúa la realidad para resignificar su “sentido existencial”.

En esa diferencia entre una razón instrumental y una utópica, el sentido existencial del mundo no debe delimitarse a “un sistema de significación racionalista donde el mundo está contenido y absolutizado” (Márquez-Fernández, 2016: 24), sino que debe reflexionarse desde una razón sensible, crítica a ese pensamiento único que caracteriza al raciocinio instrumental, cuestionar su carácter reductor o de simplificación, que desconoce el fenómeno de la alteridad.

En este sentido, la razón práctica del filósofo, que piensa en un cosmos utópico, debe ser la de recuperar y reinsertar en la racionalidad la alteridad, para que el sentido simbólico del pensamiento sea una potencia imaginaria para reflexionar lo particular en lo universal. Esto no quiere decir que se fraccione la relación de lo utópico con el mundo fáctico de la racionalidad, sino más bien, recuperar ese sentido utópico del pensamiento para poder razonar en cuanto a la realidad existencial, desde una alternativa diferente al pragmatismo funcionalista que establece una racionalidad instrumental.

Partiendo de lo señalado, el pensamiento utópico no debería oponerse a la razón, sino más bien expandir la capacidad reflexiva e interpretativa de una racionalidad instrumental. Porque, ser utopista, es ser un “actor y sujeto del sentido ideal de la razón” (Márquez-Fernández, 2016: 26), parte de este pensar que se complementa con lo dialéctico. Es ayuda para todo pensar racional alternativo y emancipador, es decir, el pensamiento utópico delinea el ideal de sociedad de un existir alternativo dentro de lo universal. Por esto, Márquez-Fernández, muy bien señala: “sin utopía no es posible hacer efectivo en una praxis los discursos emancipatorios” (2016: 27). Pensamiento que replantea el fin de la “libertad reprimida de los sujetos alineados” (Márquez-Fernández, 2016: 27).

En sentido contrario, los dogmas racionalistas siempre descalifican el pensamiento utópico con la intención de disminuir la creatividad, cosificando lo imaginario. He aquí por qué la racionalidad instrumental es una fuerza nefasta. Precisamente, reduce y aniquila la imaginación. Por tanto, está la necesidad de aplicar la praxis de utopizar la razón instrumental, porque ella tiende a liberar la razón de los determinismos.

Por consiguiente, la utopía siempre combate la razón deductiva, de la universalidad de los hechos a su particularidad; es decir, la demostración de los constructos teóricos ante una realidad como si fuera estática, sin considerar el dinamismo de la misma. Por tanto, la utopía, a cambio, ofrece la inclusión de formas alternativas de representaciones de la realidad; es decir, con el pensamiento utópico el devenir dinámico de la realidad es respetado en su naturaleza tal cual es.

Podemos afirmar, entonces, que el pensamiento utopista “refleja ese flujo y reflujo de los imaginarios que se reconstruyen permanentemente desde las simbologías y los discursos que no tienen las estructuras pragmáticas de los lenguajes hegemónicos” (Márquez-Fernández, 2016: 27). He aquí otro modo de ser, la realidad representada por otra manera discursiva compuesta sobre todo por simbología que da sentido a la totalidad desde una contextualidad específica y forma parte de la universalidad establecida que no está invisibilizada, sino está allí formando parte de lo existente.

En pocas palabras, lo que se encuentra en el pensamiento utópico tiene posibilidad de existir. Y, pensado bien, gracias a las ciencias el desarrollo tecnológico ha evolucionado vertiginosamente; pero cabe preguntarse ¿antes de existir, bien sea como aparato o concepto operativo, no formó parte de un pensamiento utópico que lo pensado o ideado se podía convertir en realidad? Entonces, de alguna manera, la racionalidad científica, que se fundamenta en una metódica, al parecer se contradice en su reflexión racional. Nada surge de la nada, si antes no fue pensado.

Así que, la utopía “no es menos válida”, ya que “inferencia en la reproducción del mundo cuando forma parte de la voluntad de pensar de otro modo el mundo” (Márquez-Fernández, 2016: 27). Claro está, la significancia de la utopía, en este caso, tiene más que ver con un discurso ético, donde la otredad es el protagonista de este tipo de pensamiento porque es considerado como “la principal praxis de auto-transformación de la realidad”; es decir, esa visión y experiencia es como el “yo” – “pensador utópico” la reflexiva e interpretada de acuerdo con el espacio – tiempo contextual. Es una realidad que subyace en la subjetividad y, si no es narrada, pues permanecerá en el “no-es-aún”. Por consiguiente, su narrativa instauro en el cosmos utópico símbolos, ideales, metáforas para exteriorizar lo que “no-es-aún”.

Para llevar a cabo este propósito, hay que ir más allá de la razón científica hacia una complejidad epistémica porque la ciencia positiva, desde sus inicios por medio de la reflexión, ha deducido del mundo la existencia de aquello que solo la razón, por medio de la empírica, ha sido capaz de objetivizar. Esto no es toda la realidad, también existe una que ha sido invisibilizada por el discurso de la racionalidad instrumental; por tanto, hay que dar cabida a otros tipos de racionalidades subjetivizadas, que no es que no existan, porque al final es una sola la razón, pero la cultura se ha encargado de fragmentar y priorizar unas sobre otras, contextualmente.

Esto es un proceso de des-racionalización de la razón científica. ¿En qué consiste? Consiste en reconstruirla, debido a su carencia de movilidad epistémica no cuenta con una diversidad de planos ontológicos, lo que incide en que la racionalidad pierde su sentido subjetivo y, por lo tanto, para obtener el conocimiento de la realidad, estructura metodológicamente el discurso que obtiene de ella. Y este es un error epistémico que coarta la recreación y la reconstrucción de la racionalidad, desde el punto de vista existencial del sujeto.

Lo narrado hasta el momento, influye directamente en lo que es la vida social. Así como la racionalidad científica o instrumental aboga por el pensamiento unívoco y absolutista de la experiencia empírica de la matematización de la realidad, la vida social también se rige por principios de racionalidad normativa, es decir, concibe la “uniformidad de las normas y los valores implícitos y empíricos de las leyes” (Márquez-Fernández, 2016: 29). Esto es normas y valores establecidos por un discurso racional instrumental; así que, cualquier norma “interpretada a partir de semánticas en contextos lingüísticos utópicos es una contradicción al real politik” (Márquez-Fernández, 2016: 29); valga decir, a la política realista.

Así, el pensar utópico es un ejercicio de clarificar las estructuras similares con que un Estado propicia sus relaciones de fuerza para gobernar al Otro. En pocas palabras, desenmascara las fuerzas de un Estado de dominio sobre una sociedad. Por tanto, el pensar utópico es una fuerza que transforma la política en el universal necesario para desarrollarse, luego, las relaciones intersubjetivas.

5.- El diálogo intercultural para la constitución de una ética latinoamericana a partir del pensamiento de Raúl Fornet-Betancourt

La propuesta de Raúl Fornet-Betancourt, que aquí nos ocupa, es la constitución de una nueva figura filosófica que denomina: “filosofía intercultural”; conformada por una “nueva constelación de saberes y culturas (Fornet-Betancourt, 2001: 29). Lo que implica un rompimiento entre filosofía europea y latinoamericana, dado por un proceso de inculturación que consiste en: “liberar la filosofía para la polifonía cultural” (Fornet-Betancourt, 2001: 37). Y así se establece una nueva relación entre ambos contextos filosóficos, que es “relación entre sujetos que se interpelan y que encaran en libertad [para] la tarea de la recíproca comunicación” (Fornet-Betancourt, 2001: 37). Porque ya el otro no es materia objeto de una racionalidad instrumental, “sino es un sujeto de un pensamiento propio en proceso” (Fornet-Betancourt, 2001: 37).

Ante tal reto, propone el autor la necesidad de replantearse los presupuestos de “nuestra propia teoría del entender”, con el acompañamiento de un desafío hermenéutico, es decir, de comprensión e interpretación desde lo propio. Entonces, una primera tarea, y primordial, es la trans-formación de esa racionalidad de comprensión del mundo y de la historia, donde la toma de consciencia de formar parte de ella es una necesidad y un compromiso que debe asumir el “otro”, para ser protagonista de un diálogo.

Esta filosofía intercultural, partiendo de la filosofía de la liberación latinoamericana como pensamiento propio, debería ser la base de un programa de formación de nuestra racionalidad. Siguiendo con la problemática hermenéutica de esta nueva racionalidad, es importante resaltar al otro que no somos nosotros, es decir, con la racionalidad instrumental impuesta por la modernización, desde nuestras construcciones categoriales, caeríamos en la misma forma de actuar de la razón moderna. Por tanto, lo que se busca con este diálogo intercultural es “intentar ganar el acceso hacia el otro no desde nuestro propio modo de pensar, sino desde la situación histórica del encuentro con él, que es ante todo el momento donde su presencia patentiza la fuerza discursiva alternativa...” (Fornet-Betancourt, 2001: 41).

Este encuentro es una interpelación entre horizontes de comprensión donde se deben respetar las posiciones originales. Por consiguiente:

El otro es entonces, principalmente allí donde nos sale al encuentro en la alteridad de una forma de vida o cultura, una perspectiva abre el todo (...) No obstante condición de esa posibilidad es justo la disposición a aceptarlo como (...) indefinible desde mi posición originaria, desde el que se levanta un nuevo horizonte de comprensión u orden del saber. (Fornet-Betancourt, 2001: 41)

El autor citado, ante la interpelación a la alteridad, nos dice que esta debe realizarse bajo la premisa de reconocer y respetar al otro por lo que es. Es por ello que, el movimiento fundamental del diálogo intercultural, es desmontar lo teórico de las unilateralidades con que se ha formado la racionalidad y proponer una dialogicidad. De allí que, “el diálogo intercultural de los modos de pensar vigente” (Fornet-Betancourt, 2001: 43), es el mecanismo de reconocimiento de existencia de la diversidad cultural en la humanidad.

Partiendo de lo señalado, es necesario establecer los presupuestos epistemológicos para la constitución de esta dialogicidad. Es importante restablecerse de la invisibilidad interpuesta por la modernidad, donde lo propio fue anulado. Es así

que, ahora la filosofía intercultural, partiendo de los supuestos desarrollados por la filosofía de la liberación latinoamericana, es una oportunidad de participar en la dialogicidad con otros horizontes discursivos con voz propia. Este lineamiento conlleva a dos implicaciones más:

...en primer lugar, la deposición de hábitos de pensar y de actuar etnocéntricos que bloquean la percepción del otro hasta en las formas más elementales de su alteridad... Y, en segundo lugar, se trataría de cultivar... una apertura descentrada ante el otro, esto es, no buscarlo desde nosotros o desde nuestro punto de vista, sino dejarnos interpelar por su alteridad y tratar de encontrarlo desde su horizonte propio. (Fornet-Betancourt, 2001: 46)

Observamos dos pasos primordiales: desaprender lo aprendido desde una etnocentricidad, para luego prender desde el horizonte propio intercultural. Y, se aprende encontrándose en el proceso de interpelación de respectividad. Siguiendo con lo establecido hasta el momento, un segundo presupuesto, entonces es:

...la disposición a fundar una nueva dinámica de totalización universalizante con el otro, basada en el reconocimiento, el respeto y la solidaridad recíprocos... La interculturalidad... Busca más bien la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la con-vivencia. (Fornet-Betancourt, 2001: 46 – 47)

Es decir, construir una visión total de lo existente y existido desde lo propio y ajeno, dando prioridad a la polifonía y no a la universidad, y el proceso para ellos es la con-vivencia, el espacio común entre los dialogantes, de aquí, que: “la con-vivencia... marca la armonía que se iría logrando por la constante interacción en el campo histórico práctico y por la subsiguiente plataforma intercomunicativa de sus contro-versias” (Fornet-Betancourt, 2001: 47).

Es importante en este proceso de apertura dialógica encontrar la conexión de lo propio y lo otro para llegar a esa totalización dialéctica que responde a una verdad en común.

6.- Conclusión

Comprender los componentes teóricos de la Ética de la Liberación construida por Enrique Dussel no es un camino fácil, por las fuentes y pensamientos que se deben dominar para ir a la par con el autor en el desarrollo de su pensamiento. A pesar de las dificultades, se logra un reconocimiento aproximado de esos elementos. En primer lugar, el principio originario de una praxis liberadora es la reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano; sin esto, el sujeto es víctima, es dominado, es excluido. Pero para poder iniciar ese proceso de liberación, debe emplear el principio crítico material y el principio crítico formal, es decir, el reconocimiento de lo pragmático de la acción, regido por la moral universal y de las leyes, normas y principios que conforman la ética particular. Pero el hecho significativo es el reconocimiento de la situación de ser víctima, excluido o dominado, para poder dar paso a esa praxis liberadora.

Esa praxis liberadora tiene su principio de origen en el reconocimiento del Otro, el otro que es el sujeto, o el Otro dentro de los sistemas hegemónicos establecidos, donde siempre existen los excluidos. Ningún sistema social es perfecto, pero lo ideal es que en los sistemas siga reconociéndose la existencia de esos Otros, para que se puedan iniciar los nuevos comunidades de comunicación en el reconocimiento del Otro, no como igual simétricamente, sino que se le reconozca lo que es él, que forma parte de una comunidad y es sujeto libre, sujeto de nuevo derecho. Para ello, son necesarios los procesos de concientización, en la comprensión del lugar en el entorno y formar parte de esa universalidad y globalidad que es la totalidad.

La Ética de la Liberación en el contexto latinoamericano es una filosofía, porque trata de ese principio que origina toda racionalidad de comprensión de la existencia del sujeto, en este caso categorizado por Enrique Dussel como el Otro. Ese Otro que debe tomar conciencia, y hacerse tomar conciencia del entorno, con su memoria, con su cultura, con su comunidad; como una realidad existente que está allí, y que forma parte de una totalidad, como sujeto libre, con nuevo derecho de participación consensual comunitario comunicacional.

Por su parte, el pensamiento crítico – ético – político del profesor Álvaro Márquez-Fernández, cuya premisa principal es el pensamiento utópico, lo delinea como una respuesta ante la necesidad que tiene el sujeto vivo de resituar su proyecto existencial, su participación en el devenir en el mundo, como otro más que también es protagonista en las mismas condiciones que los demás. Este supuesto principal, además, es la posibilidad de pensar de otro modo el mundo en todos sus diferentes vértices, plurales, complejos, reaccionando a la unívoco de la razón instrumental científica; por tanto, abre las puertas a la pluralidad epistémica de fundamentar el conocimiento, dando cabida a las otras miradas de comprensión e interpretación de la totalidad.

He aquí la recomendación epistémica de nuestro autor, de utopizar la razón, es decir, de insurgir en ella lo diferente de la omnisciencia que ha tenido la razón instrumental científica a lo largo de la historia. Esta es su visión desde una crítica del pensamiento.

De igual modo, la función de la utopía, desde el accionar político, es la construcción de subjetividades, que forman comunidades de comunicación, pero encaminadas desde una práctica de la libertad; aquí su connotación ética. Una praxis que está fuera del control social del Estado que sigue un discurso y práctica absolutista de normatividad. Esto no quiere decir, hacer lo que uno quiere, no; el sentido de libertad es la posibilidad de desarrollar la potencialidad que, como sujeto vivo, tengo. Estar fuera de este control político genera una práctica de resistencia a los discursos hegemónicos; en este sentido, se genera una conciencia emancipada que recompone el imaginario de los colectivos alienados. En pocas palabras, con la reflexión de los textos, realizada en este papel de trabajo, seguimos la línea de los autores estudiados hasta el momento: Leopoldo Zea y Enrique Dussel. La filosofía latinoamericana como ética es una constante invitación a tomar un camino propio hacia la construcción de nuestros saberes, haciendo uso de lo imaginario de nuestra razón utópica, desde una episteme diferente y contra-hegemónica de la razón instrumental científica que aún aletea en los espacios académicos de nuestra opinión.

Una ética del diálogo, enriquecida desde la postura de una filosofía intercultural; que, a su vez, tiene un fundamento sólido en la filosofía de la liberación latinoamericana como pensamiento formado desde el pensamiento contextual nuestro, cimientan esta ética, desde la cual, la necesidad de más de dos sujetos, entendidos como persona o cultura, pueden formalizar este proceso de dialogicidad, y sólo es posible en el reconocimiento mutuo con su carga de valores como personas y como cultura. De esta manera, cada uno existencialmente son seres ubicados, *Dasein*.

En la misma línea, Raúl Fornet-Betancourt coincide en los presupuestos necesarios para el proceso de diálogo, resaltando su carácter intercultural, en el cual las diversas voces son el alma de este proceso de reconocimiento de su lugar en el mundo y en la historia universal, donde ya no hay más invisibilidad, ocultamiento, opresión, sino develación de la existencia de cada uno en igual de condiciones.

REFERENCIAS

- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Ferrater M., J. (2004). *Diccionario de Filosofía (Q – Z)*. Primera edición, tercera reimpresión. Ariel Filosofía. Barcelona, España.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A. Bilbao, España.
- Márquez-Fernández, A. (2016). Resignificación práctica del pensamiento utópico. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, v. 33, p.p. 23 a 36.
- Martín S., A. (2009). *Introducción a la ética y a la crítica de la moral*. Vadell Hermanos Editores: Valencia, Venezuela.
- Zea, L. (2010). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Primera edición, novena reimpresión. Siglo XXI editores: México.