

La globalización y su planeamiento en la filosofía latinoamericana.

*Edward Demenchónok**

La palabra "globalización" es un término general que abarca los procesos mundiales económicos, políticos y culturales. Son procesos nuevos y contradictorios, y para comprenderlos la filosofía y las ciencias sociales tienen que buscar enfoques y horizontes nuevos. La ambigüedad de la globalización y sus efectos tanto positivos como negativos, provocan mucha confusión y especulaciones ideológicas en su interpretación. Una de las aberraciones más frecuentes es del tipo cientificista-tecnocrática, la cual presenta a la globalidad como el progreso económico determinado por la tecnología. La retórica globalista ('globe talk') ha sido una forma de evitar las discusiones serias sobre problemas actuales. Tal concepto de globalización es criticado por los intelectuales en el Occidente y en los países del Tercer Mundo. Ellos indican que la globalización tiene aspectos no solamente positivos, abriendo unas posibilidades nuevas para economía y comunicación, sino también se acompaña por los problemas globales, tales como: el medio ambiente, la creciente polarización de los países ricos y pobres (Norte-Sur), y el subdesarrollo de las regiones del Tercer Mundo.

* Universidad Estatal de Fort Valley, EE. UU.

En el debate actual sobre los procesos de globalización se distinguen dos tendencias en su interpretación: una es la interpretación tecnocrática, centrada en los procesos tecnológicos y económicos; la otra se enfoca en la cultura. El estudio confirma la necesidad del enfoque multidimensional e integral hacia el análisis de la globalización como un proceso complejo y contradictorio de los cambios mundiales en economía, política, y cultura.

En las publicaciones de los autores latinoamericanos, el fenómeno de la globalización se plantea desde perspectivas diferentes según varias corrientes filosóficas y sociológicas. Entre estas publicaciones se encuentran versiones tecnocráticas de corte desarrollista. A éstas se oponen reflexiones humanistas sobre los efectos de la globalización, inclusive en América Latina. A la línea del pensamiento humanista y crítico pertenece la filosofía latinoamericana. En el marco de esta corriente, los procesos de la globalización se plantean desde la perspectiva latinoamericana. Esto es importante para los pueblos de América Latina en la comprensión de su situación en el mundo de hoy y los retos de la globalización. Más aún: como resultado de estas investigaciones, se descubre algo típico para los países del Tercer Mundo. Los filósofos latinoamericanos critican una visión eurocéntrica y occidentalista de la globalización y contribuyen a una comprensión más amplia y completa.

En el trabajo se analizan las controversias de la globalización y su planteamiento en la filosofía latinoamericana. Se destaca un giro nuevo relacionado con las *teorías poscoloniales* (los conceptos de Walter Mignolo, Eduardo Mendieta y Santiago Castro-Gómez). Se examina el enfoque ético hacia los procesos de la globalización, desarrollado en los conceptos de la *moral emergente* de Arturo Roig y de la *ética de la liberación* de Enrique Dussel.

Las corporaciones transnacionales y el "nuevo regionalismo"

En la mayoría de los trabajos teóricos sobre la globalización, ésta se ha planteado desde una perspectiva económica. Las esferas de la cultura y la política se consideran determinadas por la economía y la tecnología. Richard Barnety John Cavanagh, por ejemplo, ven *"the imperial corporation"* tomando un completo control sobre la nueva economía mundial: un mercado global del trabajo, una red global financiera, un supermercado global, y un bazar global de la cultura de masas divulgada por

los nuevos medios de comunicación. Una "máquina global" comercial con su efecto homogeneizante lleva a una estandarización cultural y devaluación de las tradiciones y culturas autóctonas. Para mucha gente desarraigada de su tierra y de su tradición, la globalización es un reto. Según los autores, "un poder formidable y la movilidad de las corporaciones globales socava la eficiencia de los gobiernos nacionales en realizar su política esencial en nombre de sus pueblos."¹

A diferencia de la visión tecnocrática de la globalización, hay teóricos que expresan un escepticismo en cuanto al pronóstico optimista del mercado global dominado por las corporaciones transnacionales. Paul Hirst y Grahame Thompson en su análisis de la economía internacional revelan sus procesos complejos y contradictorios, concluyendo que "la globalización, tal como la representan sus creyentes más extremos, es en su mayor parte un mito."² Ellos indican la ausencia del modelo aceptable de una nueva economía global y del criterio que define sus tendencias. Critican los trabajos existentes sobre la globalización por "falta de profundidad histórica," resultante en la interpretación de algunas tendencias actuales como si fueran sin precedente y supuestamente predominantes en el futuro. Estas versiones implican que la economía mundial está dominada por las fuerzas incontrolables del mercado global, las cuales subyugan las economías nacionales. Tales extrapolaciones tienen consecuencias políticas, paralizando así las estrategias nacionales que intentan reformas radicales. Hirst y Thompson argumentan en favor de "la estrategia política de acción para un control nacional e internacional de las economías de mercado para promover las metas sociales,"³ Mencionan el NAFTA y la crisis financiera en México como un ejemplo de la vulnerabilidad de las economías en Latinoamérica, lo que requiere una regulación del sistema financiero internacional para protegerlo de los efectos negativos de las especulaciones financieras por parte de quienes las usan para enriquecerse.⁴

En contra de la euforia globalista, muchas investigaciones constatan un efecto polarizante de la globalización, que profundiza el abismo entre las potencias industriales y los países subdesarrollados. Estos resultan los más afectados por los procesos de globalización. Como reacción defensiva de los estados del Tercer Mundo que confrontan los retos nuevos de los cambios globales, en particular los que provienen de las corporaciones transnacionales, se establecen las uniones políticas

regionales. En la obra colectiva *Regionalismo a través de la división NorteSur, las estrategias estatales y la globalización* se analiza el "nuevo regionalismo" como una política de los estados en el contexto de la globalización y también como respuesta al comercio liberalizado después de la Guerra Fría.⁵ Jean Grugel, Wil Hout y otros autores del libro usan como un marco conceptual la teoría del "sistema-mundo" de Immanuel Wallerstein, la cual distingue entre un "centro" dominador y una "periferia" y "semi-periferia" dependiente, para analizar el impacto de la globalización sobre los países subdesarrollados. Muestran que la desigualdad y un patrón histórico de subordinación siguen siendo la esencia de las relaciones Norte-Sur. Los autores destacan que el regionalismo en América Latina se basa en la identidad cultural y política, lo que favorece su integración, como por ejemplo de los países del Cono Sur. El análisis de la participación de Brasil y Chile en el MERCOSUR muestra ciertas ventajas y, al mismo tiempo, los límites de la regionalización como un intento de romper un círculo vicioso de los problemas domésticos y globales. Como notan los autores, dicho proyecto se lleva a cabo por la tecnocracia y otras élites estatales. Su coalición tiene carácter exclusivista, al costo de los pobres, ignorando los obreros y desempleados como agentes en las decisiones políticas.⁶

La globalización y la cultura

A los trabajos basados en el determinismo tecnológico y económico se oponen obras que reconocen un papel importante de la cultura. Hay teóricos que ven la globalización en una perspectiva cultural más amplia. Frederic Jameson indica que la transnacionalización de la economía va de la mano con una globalización de la cultura de masas, la cual disuelve las culturas autóctonas y las identidades nacionales. En esto él ve el peligro de una tendencia global totalitaria impuesta por la racionalidad tecnocrática.⁷ Malcolm Waters considera un papel decisivo de la cultura universalizada en la globalización de economía y política. Ve la globalización como una culturalización de los intercambios simbólicos globales de ideas y tradiciones.⁸ No cabe duda que la cultura es el ámbito de los valores y de la creatividad humana como un contrapeso a la "racionalidad instrumental" de producción económica.

Con la globalización, se destaca el problema de la interrelación entre lo universal y lo particular o local. Universalismo y particularismo es uno de los temas principales de la filosofía contemporánea. En su

interpretación se ve ahora una influencia del creciente interés hacia la identidad personal, la autenticidad cultural y las diferencias raciales y étnicas. Hay autores que contraponen lo universal y lo particular como polos opuestos. Por ejemplo, en los trabajos de Arjun Appadurai sobre los aspectos culturales de la globalización, lo universal se niega desde una perspectiva relativista. Propone una teoría de "interrupción" o cambios radicales en la cultura durante las últimas décadas, bajo la influencia de los medios de comunicación electrónicos y una emigración masiva.⁹ Como resultado, los estados nacionales, las comunidades y las culturas étnicas tienden a desaparecer. En cambio, surgen nuevas entidades transnacionales formadas por los *mass media*. El autor caracteriza el mundo contemporáneo como una tensión entre la homogeneización y la fragmentación cultural. Describe estas relaciones en el nivel global en términos de la "teoría del caos." Con una visión maniquea de las diferencias se niega la unidad de la cultura humana.

Por otra parte, en la interpretación de lo universal y lo particular, hay autores que afirman la validez de los conceptos universales para comprender el mundo contemporáneo y hacerla más humano. Ellos enfatizan las ideas del mundo íntegro, de la creciente participación de los individuos y sociedades en el proceso de globalización, y la necesidad urgente de las "referencias universales." Es decir, reconocen tanto lo universal como lo particular y analizan sus relaciones.

Por ejemplo, Roland Robertson destaca el papel de la cultura en la globalización. Ve la globalización a través de la cultura como un doble proceso de la "universalización de lo particular y la particularización de lo universal."¹⁰ El autor muestra que la diversidad no excluye las formas de unidad y de ningún modo significa el "fin de la cultura nacional." Esta tendencia de preservar la cultura nacional se ve en un interés hacia la búsqueda de la identidad étnica en los países de América Latina y, recientemente, en los nuevos estados independientes de lo que antes se conocía como el bloque socialista. Robertson plantea un problema epistemológico de la interrelación entre lo total y lo único, la continuidad y la discontinuidad. Propone un modelo multifacético de la globalidad íntegra, que incluye la interacción de cuatro ejes: el individuo, la sociedad nacional, un sistema mundial de las sociedades, y la humanidad. Es un proceso íntegro y multifacético que incluye la individualización, la socialización, la internacionalización, y la consolidación del sentido de la humanidad.

La filosofía latinoamericana hace un aporte significativo a la comprensión de los procesos de globalización. Los pensadores nacionales no quieren ser imitadores del modo de pensar importado; ellos buscan su propio camino. En el siglo XIX presentaron su pensamiento humanista como contrapeso al positivismo europeo. A partir del final de los años sesenta se desarrolla la filosofía latinoamericana de la liberación. Esta representa una alternativa a la ideología tecnocrática del desarrollismo. Ante un concepto unidimensional tecnodeterminista del mundo, la filosofía de la liberación afirma una visión multifacética, basada en los valores humanos y la cultura. A la "dependencia cultural" ella opone la emancipación de la conciencia y la creatividad. La identidad cultural se vincula con la liberación. En su etapa inicial se enfatizaba la originalidad de la experiencia histórico-cultural de los pueblos de esta región. Más adelante la filosofía de la liberación se caracteriza por la atención a la integración de lo específico-nacional y lo universal en la cultura, y por el desarrollo de un concepto más amplio de cultura en su dimensión universal.

Leopoldo Zea subraya que la cuestión acerca de la cultura de un pueblo es inmanente a él mismo y no debe presuponer ningún criterio exterior a él. Zea afirma la idea de la igualdad esencial entre los pueblos y el valor universal de sus culturas auténticas. Indica la necesidad del enfoque dialéctico, de la síntesis superior de lo universal y lo específico-nacional. La auténtica universalidad de la cultura debe ser mucho más que europea o americana: debe ser humana, expresión de la multiplicidad y riqueza de sus formas culturales.

El concepto de la identidad cultural en la filosofía latinoamericana es notable como un contraste a la idea posmoderna de la "crisis de identidad." En la polémica con los posmodernos, los filósofos latinoamericanos defienden ciertos principios y conceptos: la razón, el sujeto, la conciencia, la identidad. Estos son necesarios no solamente para la filosofía, sino también para afirmar los derechos humanos. Jorge Gracia problematiza la cuestión de la identidad hispano/latina en su nuevo libro.¹¹ Arturo Roig no niega la "crisis de identidad," pero la coloca en su perspectiva histórica. Europa también pasó por varias crisis de identidad. Roig denuncia las formas de identidad hegemónicas impuestas por los sistemas de dominación, tales como la "racionalidad tecnocrática" o la "identidad sistemática" en la cual un sistema mundial de redes prevalece y absorbe lo nacional. A éste él opone una búsqueda de una

verdadera identidad en Latinoamérica, como una "permanente construcción y reconstrucción de una identidad como pueblos unidos, libres e igualitarios, abiertos conjuntamente al mundo."¹²

José Luis Gómez-Martínez en la base de su teoría del *discurso antrópico* problematiza los conceptos de cultura e interculturalidad. La globalización es homogeneizante, pero a la vez trae consigo una toma de conciencia de la diferencia, en la cual se ha comenzado a ver un fundamento individual y colectivo de identidad. El autor plantea la problemática de la globalización y las tendencias tribales, en relación con la actual polémica en México sobre la denominada "cuestión indígena." Indica la necesidad de un diálogo que supere la tribalización. Gómez-Martínez en el diálogo con la filosofía intercultural problematiza el concepto de cultura para desenmascarar la opresión implícita en la estructuras de la globalización. Señala que una cultura puede ser también opresiva, imponiendo sus normas al individuo, o ser dominante hacia otras culturas. Un círculo oprimido/opresor va a continuarse mientras los dependientes tratan de "liberarse de la opresión imitando a los opresores, convirtiéndose en opresores."¹³ Podemos agregar, que es frecuente la vanilocuencia de unos sobre lo "multicultural" pero desde la posición de la supuesta superioridad de "su" cultura. En todo esto se reproduce la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. El nacionalismo en el juego del poder puede convertirse en intolerancia hacia diferencias culturales. El autoritarismo y las dictaduras no tienen una nacionalidad o raza, pues todas son contra la dignidad y los derechos humanos. Gómez-Martínez subraya que el ser humano es un criterio supremo para abordar los procesos culturales. La filosofía intercultural debe problematizarse "desde un discurso antrópico que coloque la dignidad humana como referente y desde ella desenmascare todo esquema de opresión, independiente de su entrenchamiento en un contexto cultural determinado." Es necesario subordinar el referente cultural al "referente antrópico, único que nos regresa al ser humano como praxis, como referente primario ineludible de todo proceso que se proponga un diálogo intercultural liberador."¹⁴

Raúl Fonet-Betancourt desarrolla un concepto de filosofía intercultural como alternativa a la globalización. Hoy la humanidad "está siendo globalizada por expansión totalitaria de un modelo civilizatorio"(que actualmente se manifiesta en una política económica neoliberal) que

desarraiga las culturas y homogeneiza el planeta. A ésta el autor opone un modelo alternativo de relaciones interculturales justas y libres, del diálogo de las culturas. En contra del determinismo económico, Fornet subraya el papel importante de la cultura: "Se entiende más bien que la economía es una función específica del orden cultural" La cultura es la esfera de creatividad y realización plena del ser humano. La interculturalidad se ve como la base de "un movimiento para organizar económica, política, social y cultural mente la unión ecuménica de pueblos y culturas." Es un universalismo incluyente que crece desde abajo, con respeto mutuo y "desde las particularidades que se solidarizan en la meta común de hacer la vida posible para todos."¹⁵

La teorías poscoloniales y la renovación del latinoamericanismo

En América Latina, el debate sobre la globalización refleja una amplia gama de reacciones: desde un optimismo sin límites tecnocrático-desarrollistas hasta su desaprobación por parte de los críticos más acérrimos que califican la "globalización" como una categoría más de la ideología imperialista. Este debate reta los esquemas simplistas de la época de la Guerra Fría sobre los procesos mundiales y las vías de la solución de los problemas sociales e internacionales. Las narrativas anticolonialistas creadas en el ambiente independentista del Tercer Mundo, se basaban en las categorías dicotómicas "opresores-oprimidos," "imperialismo-nacionalismo," "capitalismo-socialismo," etc. En los años setenta, algunos de los representantes de la filosofía de la liberación de alguna manera compartían ciertas ilusiones de aquella época. La filosofía de la liberación en su evolución posterior, como resultado de un debate interno entre sus varios autores y del diálogo con otras corrientes filosóficas, mostró su habilidad de autorreflexión y corrección, de revisión crítica de las ideas obsoletas, para abrirse hacia enfoques nuevos y la conceptualización de los profundos cambios en el mundo actual. Una tendencia importante de su evolución es el tránsito de la confrontación hacia un diálogo. En los años noventa, un giro nuevo en la filosofía de la liberación está relacionado con las perspectivas teóricas de la poscolonialidad.

Los cambios de la última década en el mundo hicieron evidente que muchos estereotipos ideológicos y sistemas de mundovisión son obsoletos. Se pone en duda aún más el paradigma tradicional de las ciencias sociales. Para comprender los procesos dinámicos en el mundo

contemporáneo son necesarios los enfoques filosóficos y teóricos nuevos, una "revolución copernicana" en las ciencias sociales. Es un tema del amplio debate filosófico actual. La revisión de los fundamentos filosóficos y de los conceptos en que se basaban las ciencias sociales se realiza desde varias perspectivas. Una de ellas se relaciona con las teorías poscoloniales. Los autores latinoamericanos hacen un aporte importante a este proceso de renovación teórica.

En el debate actual sobre la globalización y la poscolonialidad se distinguen los trabajos de los autores latinoamericanos, algunos de los cuales residen en Estados Unidos, reunidos en un libro colectivo *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*.¹⁶ El libro se destaca como un esfuerzo de la comprensión conceptual de la globalización en el contexto histórico, político y cultural. Los autores lo plantean "desde Latinoamérica," vinculando en su reflexión lo abstracto y lo histórico-concreto, lo universal y lo particular. América Latina es vista en una perspectiva global, tanto en la dimensión histórica como en su lugar en un panorama actual del "sistema-mundo." Para comprender la situación de América Latina en el mundo de los procesos globales, de los cambios en la política y en la conciencia social después de la caída del Muro de Berlín, los autores consideran la necesidad de revisar los conceptos y los fundamentos filosóficos en que se basaban las ciencias sociales latinoamericanas de las décadas anteriores. *Teorías sin disciplina*, es un trabajo interdisciplinario de filósofos, sociólogos, historiadores, antropólogos y críticos literarios que va más allá de la división disciplinaria, de las fronteras geopolíticas y doctrinarias, hacia horizontes nuevos de una reflexión teórica. Cabe decir que su revisión crítica de las doctrinas obsoletas y la búsqueda de los conceptos y enfoques metodológicos nuevos tienen un valor teórico general. Estos son relevantes no solamente en los países subdesarrollados de América Latina, sino también en caso análogo de África y Asia. Mas aún: la conceptualización de la situación de la "periferia" subdesarrollada ayuda a comprender mejor lo que pasa en su contraparte "central" desarrollada y, con esto, se acerca más a una visión íntegra del "sistema-mundo."

Las teorías poscoloniales se gestan entre los intelectuales tercermundistas que emigraron a Europa y los Estados Unidos. Ellos tomaban una posición crítica frente a las narrativas anticolonialistas de las décadas anteriores, mostrando que éstas reproducen las estructuras

homogenizantes del conocimiento moderno. Los conceptos de "marginalidad" y "exterioridad" se asimilan por las instituciones metropolitanas de producción de saber dentro del sistema binario de categorías y se usan en sus representaciones del "otro" como la contraparte de autorrepresentaciones europeas. Dichos teóricos buscan enfoques nuevos para plantear los problemas del Tercer Mundo. Entre los latinoamericanistas crece el número de los autores que asimilan creativamente las teorías poscoloniales y las aplican a los estudios latinoamericanos. Este enfoque nuevo se consolidó en el XX Congreso Internacional de LASA en Guadalajara en 1997. En los Estados Unidos, el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos traza un vínculo entre las representaciones teóricas sobre América Latina, generadas por el establecimiento académico, y los intereses políticos norteamericanos. Esta crítica tiene su eco en la renovación del latinoamericanismo dentro de América Latina.

Vale la pena mencionar las relaciones recíprocas entre teorías poscoloniales y el pensamiento liberador latinoamericano. Desafortunadamente, algunos de los teóricos poscoloniales ignoran el papel de América Latina en la lucha anticolonial. En realidad, América Latina tiene *prioridad* en gestar las ideas independentistas. Desde el siglo XIX la tradición socio-filosófica del pensamiento latinoamericano confronta los legados del colonialismo español y, más tarde, el neocolonialismo. Las ideas latinoamericanas se opusieron al discurso colonial mucho antes de los conceptos de poscolonialidad y posmodernidad en Europa y los Estados Unidos, trazando un camino para filosofías nacionales en los países de África y Asia. Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Roig, Raul Prebisch, Darcy Ribeiro, entre otros, desaprobaron epistemológicamente el discurso moderno y desarrollista para América Latina y sometieron a la crítica el proyecto social tecnocrático de la modernidad en la etapa actual de globalización.

El pensamiento latinoamericano mantiene su originalidad dentro del discurso poscolonial. Sus representantes aprovechan algunos elementos de las teorías poscoloniales, pero afirman que éstas necesitan una corrección previa para el caso latinoamericano. Walter Mignolo distingue el "posoccidentalismo" latinoamericano como una de las vertientes de la crítica de la modernidad. Según él, la crisis de la modernidad tiene como respuesta el proyecto posmodernista desde

Europa y los Estados Unidos (Arend, Lyotard, Vattimo), el proyecto poscolonialista desde India (Guha, Bhabha, Spivak), el proyecto posorientalista (Said, Arkhun, Khatibi, Lisa Lowie) y el proyecto posoccidental desde América Latina (Reta mar, Dussel, Kusch, Silvia Rivera). Todos ellos expresan formas de crítica y superación del proyecto global de la modernidad. Ellos rearticulan nuevas localizaciones geográficas y epistemológicas y desplazan las historias y epistemologías . globales. El "posoccidentalismo" articula el discurso de la descolonización intelectual desde la tradición socio-filosófica latinoamericana.¹⁷

Mientras los teóricos de la poscolonialidad desenmascaran la relación entre el sistema imperial del poder y las imágenes de las colonias creadas por sus agencias ideológicas, los autores latinoamericanos van más allá: radicalizan su crítica, la extienden a las áreas de la cultura. Muestran los vínculos indirectos, sutiles entre un sistema socio-económico, los intereses del poder y el uso de la "cultura de masas" comercializada para la manipulación de la conciencia. En las obras de los autores latinoamericanos, las ideas de poscolonialidad se elevan a un nivel teórico nuevo y se desarrolla su base filosófica.

El objeto inmediato de su renovación son los estudios latinoamericanos. Walter Mignolo analiza las políticas culturales y de investigación que se implementan en los Estados Unidos y que habían creado una imagen de América Latina (y de otras regiones del Tercer Mundo) como objeto de estudio de las ciencias sociales. Indica las diferencias entre los Estudios Latinoamericanos (entendidos como Estudios de Áreas) y el "pensamiento latinoamericano" relacionado con la literatura, la filosofía y las ciencias sociales. El autor enfatiza una "hermenéutica pluritópica," propia de la filosofía latinoamericana, que va más allá de las epistemologías objetivizantes del cientificismo. Nota que con la creciente emigración de intelectuales desde América Latina a Estados Unidos, surge un nuevo tipo de trabajo con una epistemología fronteriza entre las exigencias epistemológicas de las ciencias sociales y las expectativas políticas de la reflexión intelectual. Walter Mignolo, Alberto Moreiras, Eduardo Mendieta, Santiago Castro-Gómez y Fernando Coronil, entre otros, distinguen entre el primer latinoamericanismo (imperial, irreflexivo y acrítico) y un segundo latinoamericanismo, autorreflexivo y crítico. Estos autores indican las características del latinoamericanismo renovado como crítico, antirrepresentacional, abierto

a la heterogeneidad extradisciplinaria y entendido "dentro de la mirada de una comunidad global alternativa."¹⁸

Santiago Castro-Gómez, Erna van der Walde, Mabel Maraña, Hugo Achúgar, entre otros, buscan deconstruir las imágenes coloniales de América Latina que se generan desde Latinoamérica. Contraponen el hablar *sobre* y el hablar *desde* América Latina. Los trabajos de Santiago Castro-Gómez, un filósofo colombiano de la generación nueva, son interesantes como una crítica interior de la filosofía latinoamericana por parte de uno de sus representantes. El autor, que se formó en el ambiente intelectual del "Grupo de Bogotá" alineado con la filosofía de la liberación, continúa el programa de una "crítica de la razón latinoamericana" iniciado por este grupo, dándole un giro nuevo. Ve su tarea como una deconstrucción (problematización) crítica de las ideas obsoletas enraizadas en los años setenta para abrirse a conceptos y enfoques nuevos, adecuados a una situación actual. El autor contribuye a la crítica de los esquemas del determinismo económico (del marxismo) o tecnológico (del tecnocratismo neoliberal) en la explicación del subdesarrollo y en el modo de superarlo. Exhibe enfoques nuevos para superar "el síndrome de las venas abiertas," en tanto que la atención ya no se coloca en investigar las relaciones económicas internacionales, sino que se dirige hacia la forma en que los procesos de modernización y globalización han sido asimilados en los "patios internos" de la cultura.¹⁹

Castro-Gómez asimila el concepto de Habermas de "colonización del mundo de vida" y tematiza el papel del *conocimiento* en la consolidación hegemónica de los sistemas abstractos (el dinero y el poder) y la vinculación de los sistemas expertos a relaciones *geopolíticas* de poder históricamente consolidadas. Considera tal colonización como la herencia de la modernidad. Ésta se reproduce en el modo como la discursividad de las ciencias sociales se vincula a los imágenes de América Latina producidas desde la racionalidad burocrática de las universidades. El autor examina cómo los teóricos poscoloniales problematizan la relación entre sistemas abstractos, conocimiento y globalización.

Castro-Gómez esboza las líneas de la crítica poscolonial al latinoamericanismo. Propone avanzar hacia una "genealogía del pensamiento latinoamericano" que revela sus mitos sobre América Latina y radicaliza la crítica de la metafísica occidental. El indica que el saber

sobre América Latina ha sido constituido a partir de metodologías occidentales (el positivismo, la hermenéutica, el marxismo, el estructuralismo) y estos discursos se integran de manera reflexiva a la estructura de la sociedad en el proceso de globalización. Entre los mitos con que América Latina se ha pensado a sí misma, menciona la idea del autoctonismo, de la identificación con lo telúrico, de la "raza cósmica," del rol profético de los intelectuales que "representan" las masas, del pobre y subalterno como portadores impolutos de la verdad. Paradójicamente, en el fondo ellos son parte de una representación *occidental* y de su proyecto de modernización y racionalización.²⁰ Castro-Gómez en su análisis de la filosofía latinoamericana muestra tanto sus méritos como sus limitaciones y subraya la necesidad de profundizar su desarrollo como una teoría poscolonial.

Castro-Gómez ve en la dinámica global posibilidades nuevas para los cambios. Indica que como un efecto de la globalización y el cambio del rol de los estados nacionales, las relaciones sociales se desplazaron de sus contextos tradicionales, pero al mismo tiempo, se crearon los recursos institucionales nuevos para una reterritorialización y reinscripción cultural de las identidades personales y colectivas. El autor subraya que la globalización no debe ser reducida a una estructura impersonal económico-institucional, sino que es un proceso cultural, reflexivo. Los sujetos sociales en sus estrategias de resistencia frente a las tendencias deshumanizantes disponen de los recursos cognitivos creados por la globalización misma. Pone atención 'a las tendencias nuevas en Latinoamérica: un tránsito de la "cultura holista" hacia la "cultura neoindividualista" y la "descentralización del poder político." Destaca en estos procesos nuevas oportunidades para una transformación social. A diferencia de la idea posmodernista de la "muerte del sujeto," él considera que el sujeto no desaparece sino, por el contrario, se multiplica. El autor afirma la dimensión utópica de los modelos de un mundo económico y políticamente policéntrico y cultural mente pluralista, los cuales podrían servir de base para políticas de carácter no totalitario.

El análisis de la filosofía y la teología de la liberación y su contribución al discurso crítico poscolonial lo encontramos en los trabajos de Eduardo Mendieta. El mencionado autor elabora los paralelos entre el cristianismo, la modernidad y la posmodernidad, sobre la concepción cristiana del tiempo y de la historia. Siguiendo las pistas trazadas por Heidegger,

analiza el concepto moderno del tiempo subyacente a las representaciones teleológicas sobre la historia, el progreso (tecnológico o moral) y la globalización. El cronotopo de la modernidad o la posmodernidad diseña las imágenes espacio-temporales del planeta según la linealidad temporal del progreso tecnológico y la integración en el mercado global. En compañía de Borges y Foucault, el autor muestra que tanto el mapa del mundo como el de la historia son trazados primordialmente según criterios arbitrarios de orden temporal y cronotopológico, que elimina otras culturas distintas de la occidental. Estos marcan fronteras que incluyen a unos y excluyen a otros. A éste se oponen las teorías poscoloniales y transmodernas que reclaman la posibilidad para los pueblos del Tercer Mundo de articular sus propias categorías autorreflexivas y su historia. Las teologías liberadoras expresan una visión nueva del planeta y de la sociedad humana, siendo posmodernas antes del posmodernismo europeo; al mismo tiempo, ellas van más allá de éste y son trans-modernas. En resumen, el autor escribe que "los márgenes que caracterizan la ecumene de las teologías de la liberación se demarcan no por aquel que se excluye, sino más bien por aquel que se incluye en la 'comunidad de la vida'."²¹

Mendieta plantea el problema de la globalización y la historia. Analiza los procesos globales que retan los esquemas eurocéntricos. La historia como disciplina tiene que ser reflexiva y autoconsciente de sus propias bases filosóficas y metodológicas. Por otro lado, una visión histórica renovada y crítica desafía una imagen tecnocrática de la globalización. La problematización de tal imagen desde una perspectiva histórica más amplia se realiza por los teóricos de la poscolonialidad y la liberación. Según el autor, "la poscolonialidad es una conceptualización teórica de la crisis de la globalización y su crítica realizada desde 'el reverso' de la globalización."²²

La dignidad humana y la moral emergente

Entre varios enfoques -ecológicos, tecnológicos, económicos, políticos, culturales- del análisis de la globalización en la literatura académica existente, los trabajos de los filósofos latinoamericanos se destacan por encontrar un eje *ético* para abordar la problemática. Ellos elaboran filosóficamente el criterio ético para evaluar la situación. El enfoque ético da una visión íntegra, permite juzgar todo desde el punto de vista humano, de sus intereses vitales. Es un criterio que sirve de

base para una crítica ética de los procesos de la "globalización excluyente," del subdesarrollo, de la crisis ecológica y otros problemas globales que amenazan a la existencia humana. Al mismo tiempo, es imperativa la necesidad de desarrollar una teoría ética capaz de responder a los procesos nuevos. Enrique Dussel, Arturo Roig y otros autores latinoamericanos, en diálogo con los filósofos de varios países, hacen un aporte a la búsqueda de una ética universalmente válida que sirva de base para la solución de los problemas globales.

En su teoría Roig distingue entre una *eticidad* (moral objetiva) y una *moralidad* (moral subjetiva). Los individuos hacen sus decisiones morales según sus propias convicciones, pero en un ambiente social y en relación con ciertas normas éticas establecidas. Tal eticidad surge en un proceso de objetivación y es condicionada por el poder social. La eticidad, relacionada con el Estado, puede constituirse en represiva. La moralidad es más bien la expresión de las necesidades de cada individuo y en tal sentido es subjetiva. Esta puede entrar en conflicto con el universalismo ideológico de la eticidad dominante del Estado. La moralidad subjetiva se vincula, de modo indirecto, con la resistencia de los individuos y los grupos sociales contra la dominación y con los movimientos de protesta en cuyo seno surge la *moral de emergencia*. Roig ve una solución a esta contradicción en que la fuerza emergente de la moral subjetiva, como lugar de novedad, tenga la capacidad teóricopráctica para transformar la eticidad dominante y elaborar una alternativa positiva a la misma.

Roig desarrolla el concepto de la *moral emergente*. Desde ésta se lucha "por alcanzar una justificación y una fundamentación de ese conjunto de principios que se nuclean alrededor de la categoría moral de la *dignidad humana*."²³ Analiza la *moral emergente* en Latinoamérica en su relación con las ideas éticas relevantes de Juan Bautista Alberdi, Eugenio María de Hostos y José Martí, igual que de los filósofos europeos, acuñados por los latinoamericanos. Pone en primer plano, con toda razón, la figura de Kant. Roig indica como uno de los fenómenos de la filosofía contemporánea, un nuevo regreso a Kant. Este regreso está relacionado particularmente con la validez y sentido del imperativo categórico.

La contribución indudable de Kant a la teoría ética consiste en su método del formalismo trascendental y su teoría del imperativo categórico. Los críticos del formalismo ético lo equiparan a una falta del

contenido, y por lo tanto anulan la teoría del imperativo categórico. Sin embargo, lo formal en el sentido trascendental significa lo universal y de importancia general; es decir, es el contenido formalizado por la razón. La forma universal no excluye la diversidad. Por ejemplo, el derecho en sentido formal es una garantía universal e igual, fijada claramente por la ley. Es un espacio jurídico de realización de posibilidades y peculiaridades individuales. En una ética trascendental lo formal significa las pretensiones universales e importantes para todos, probadas y aseguradas por la razón de una vez y para siempre. Los estudios sobre Kant muestran que, por el método del formalismo trascendental, se prueban dos contenidos normativos. Uno es no causes engaño (no mientas, no perjures, no defraudes, no traiciones, no faltes a tu promesa, no violes un acuerdo, etc.). El otro es nunca tomes al ser humano sólo como un medio, sino siempre y al mismo tiempo como un fin (la segunda fórmula del imperativo categórico, conocida como el "principio de la dignidad"). Según el imperativo categórico se prohíbe, primero, tratar al ser humano como una "cosa" o un esclavo, un mero instrumento de la voluntad del amo; segundo, imponer al otro una creencia, una voluntad o un fin ajenos, es decir subyugar ideológicamente. Estas prohibiciones implican la idea de la autonomía del individuo como un derecho sagrado, lo que es una piedra angular del sentido de la justicia. En la historia de la humanidad las prohibiciones universales y eternas constituyeron la base general de la moral y del derecho. El formalismo kantiano nos ayuda a tener conciencia ética de estas prohibiciones. La segunda fórmula del imperativo categórico sigue siendo actual. Para nuestra época, ésta implica la prohibición del constreñimiento totalitario tanto en forma de alienación y objetivación de la actividad humana, como en forma de manipulación ideológica.

La teoría del imperativo categórico de Kant se desarrolló fecundamente en la ética del discurso como un fundamento moral de una argumentación y un consenso. Esta fue elaborada a partir de los años 1970 por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, entre otros teóricos comprometidos con una "transformación de la filosofía.» Ellos confrontaron la crítica de Kant (por parte del neo-aristotelismo, hegelianismo y contextualismo) a la luz de la transformación semióticopragmático-hermenéutica de la filosofía trascendental kantiana.

Roig hace una relectura de Kant "desde Latinoamérica." En respuesta a los críticos de Kant, el filósofo argentino nota que "el formalismo de Kant no fue tan formal" y que el valor que le da contenido

al formalismo kantiano es el de la *dignidad humana*, como se expresa en la segunda fórmula del imperativo categórico. Roig concretiza el principio universal de la dignidad conforme al cronotopo de la existencia actual de los pueblos de América Latina, vinculándolo con las necesidades. En su análisis del pensamiento latinoamericano desde Alberdi hasta Martí, encuentra una línea que une la categoría de la dignidad humana con la problemática de las necesidades. Estas constituyen "dos facetas" que mantienen nuestro ser "porque la dignidad es ella misma lo primero que necesita el ser humano para realizar su propia humanidad y, luego, porque esa misma dignidad debe jugar como un principio ordenador y de sentido tanto de las necesidades en general, como de los modos de satisfacción de las mismas."²⁴

En su análisis de la historia de las ideas en América Latina, Roig muestra que la «satisfacción de las necesidades» y la «vida humana digna» se presentan como criterios de moralidad alternativa a la eticidad dominante. La tarea teórica es elaborar filosóficamente esos criterios de la *moral emergente*. Esta línea del pensamiento se expresa por lo que Roig llama el *humanismo principista*. Este último se distingue de la moral del *egoísmo racional* asociado al neoliberalismo y la "racionalidad tecnocrática." En el "discurso de las necesidades" elaborado por los tecnócratas del mundo neo-liberal, la dignidad resulta negada. En este discurso se reproduce la lógica del mercado y las necesidades se desplazan por los "modos de satisfacción," propios de una sociedad de consumo. Como un ejemplo de tal discurso, que opta entre la riqueza y la vida humana, el autor menciona a Friedrich von Hayek. Al contrario, para la mayoría de los habitantes de los países del Tercer Mundo las necesidades se relacionan con la sobrevivencia. El *humanismo principista* defiende incondicionalmente la vida y la dignidad humana, precisamente la vida humana digna.

Los filósofos latinoamericanos asumen una posición crítica tanto hacia una euforia sobre el progreso tecno-económico "sin límites", como hacia un nihilismo de los posmodernos. Desde esta perspectiva, el colapso de los "relatos" ideológicos (del "progreso" o de la "sociedad sin clases") no es el fin de la historia, sino una razón más para liberarse de dogmas y abrirse hacia una comprensión mejor de los procesos dinámicos en el mundo de hoy. Frente al clima de "desencanto" que predomina hoy en América Latina, Roig indica la necesidad de poner más atención a los

procesos nuevos en la política y la cultura. El autor destaca en estos procesos las oportunidades nuevas para los cambios y la recuperación de los ideales humanistas. Roig, refiriéndose al sentimiento de fracaso que envuelve a los filósofos posmodernos, escribe que "no se ha desvanecido el viejo ideal ilustrado de aquella humanidad cosmopolita en que Kant soñara en su momento."²⁵ La desilusión en el "progreso" tal como lo pintaban los esquemas obsoletos, no significa el fin de los ideales sociales y "no supone la renuncia a la organización de nuestro discurso sobre la base de ideas reguladoras constitutivas de un humanismo." Tales ideas reguladoras expresan valores humanos generales, el reconocimiento de la dignidad humana, la idea de Humanidad (Kant). Como contrapeso a los conceptos etnocentristas del relativismo ético, Roig enfatiza la universalidad de los principios morales. Se trata de la universalidad, que es conforme al ideal de la humanidad cosmopolita, expresado por Kant y asimilado por Alberdi, Darío, Mariátegui, Vasconcelos y otros pensadores latinoamericanos, y que "parte de una clara relación dialéctica con nuestras patrias, su gente y su mundo."²⁶

La reconstrucción del discurso ético en la historia del pensamiento latinoamericano y la actualización de la teoría de Kant se efectúa en la obra colectiva *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*.²⁷ El trabajo es la respuesta a los problemas teóricos que confronta la ética (y ciencias humanas y sociales en general), frente a los múltiples conflictos socioeconómicos, culturales y ambientales que acompañan la globalización. La propuesta común de los autores responde a la "sentida exigencia de reorganizar la vida humana y, en particular nuestra vida nacional, sobre requerimientos éticos."²⁸ Adriana Arpini efectúa una lectura alternativa de las categorías de la razón práctica en tanto categorías sociales. Ella sostiene la renovación de la doctrina de la racionalidad en marco de la teoría comunicativa de Apel y Habermas, que cambia la noción de la razón centrada en el sujeto por la de la intersubjetividad, y por lo tanto recupera las nociones de racionalidad, universalidad e incondicionalidad. Así, Apel trata de construir un concepto de la razón práctica que permita "afrentar solidaria y universalmente las actuales consecuencias planetarias del desarrollo científico-técnico" y al mismo tiempo afirmar "el respeto a la diversidad necesario para la convivencia democrática."²⁹ Arpini analiza la categoría de las *necesidades* y profundiza su contenido (en contra de su reducción «discursiva» en la línea de la ética comunicativa).

La autora enfatiza la importancia de la idea reguladora de la *dignidad humana* como criterio del obrar, la cual, en su conjunción con los conceptos de las *necesidades*, de la *racionalidad* y del *sujeto*, forman un sistema categorial. Nora Paván muestra el rol del formalismo de la moralidad de Kant y de su teoría del imperativo categórico, que "aporta el criterio fundante de la universalidad, en cuanto la justicia de las normas, y la idea de *humanidad* como reguladora en la concreción de esa justicia."³⁰

La *moral emergente* ha sido objeto de formulaciones teóricas en las últimas décadas. Entre éstas Roig distingue el aporte de la ética del discurso de Apel y Habermas. Apel busca los fundamentos filosóficos para una macro-ética planetaria de humanidad, que sirva para el planteamiento de los problemas del mundo contemporáneo, inclusive los problemas globales. El está de acuerdo con Lyotard y otros filósofos posmodernos de que los esquemas del progreso determinado por la tecnología (del tecnocratismo) o por las "leyes históricas" (del marxismo) son obsoletas. Sin embargo, él considera que la idea del progreso puede existir en el sentido expresado por Kant, como un progreso orientado hacia los fines éticos y logrado por medios éticos. Apel subraya que los logros de la civilización pueden ser preservados sólo si alcanzamos a defender la dignidad humana, sobre todo la justicia social, en el globo entero. Distingue tres niveles de nuestra actitud como individuos hacia las instituciones y sistemas sociales. El primer nivel es personal. El segundo nivel es de las instituciones y se refiere a la gente que trabaja en ellas. El tercer nivel está más allá de los sistemas y proviene del hecho de que nosotros pertenecemos a la comunidad mundial ya la humanidad. Este nivel transcendental corresponde a lo que Kant llamaba un "público pensante" que hoy día es un público pensante global. Apel subraya el papel de los mecanismos democráticos en transferir de la coresponsabilidad transcendental hacia el nivel de la responsabilidad individual. Durante las elecciones democráticas, votamos por un cierto programa y un líder político "cuyo deber es siempre tener en cuenta los intereses superiores de la humanidad." Esto da una oportunidad a los individuos, a través de los esfuerzos colectivos, de influir en los políticos y cambiar los sistemas.³¹

Las ideas de Apel de una ética planetaria de coresponsabilidad por los efectos de nuestra actividad en el mundo, atraen la atención de los filósofos latinoamericanos como una base teórica para plantear el

subdesarrollo y otros problemas globales. Esto sirve de base para la conclusión de Roig de que la *moral emergente* y la ética del discurso tienen un frente común.

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

El análisis ético de la globalización se desarrolla en los trabajos de Enrique Dussel, sobre todo en su nuevo libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*.³² Esta obra fundamental sistematiza los enfoques e ideas originales, elaborados por el autor anteriormente en un diálogo con otros representantes de la filosofía de la liberación y de otras corrientes, dando una síntesis filosófica nueva. Esta sirve como una base para un análisis ético de los problemas globales.

Dussel coloca el problema de la globalización en una perspectiva histórica. Muestra una situación ambigua y dramática de la humanidad a comienzo del tercer milenio. Los problemas de la sociedad contemporánea son enraizados en la historia y actualmente crecieron a escala global. El autor diagnostica la situación así: "Nos encontramos ante el hecho masivo de la crisis de un 'sistema-mundo' que comenzó a gestarse hace 5000 años, y que está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de .

la humanidad. Es un problema de la vida o muerte... No debe extrañar entonces que esta *Ética* sea una ética de afirmación rotunda de la vida humana ante el asesinato y el suicidio colectivo a los que la humanidad se encamina de no cambiar el rumbo de su accionar irracional."³³ Es un conflicto trágico para la mayoría de la humanidad presente, que proviene de la contradicción esencial entre la globalización y la exclusión. Es una realidad de "un sistema mundial de globalización excluyente." El problema no es algo que pueda ser corregido por la racionalidad tecnocrática o por los proyectos desarrollistas. Se trata del agotamiento de un sistema civilizatorio, que se ha desarrollado durante 5000 años, y que hoy muestra sus límites absolutos. Uno de tales límites es la destrucción ecológica del planeta (como resultado del uso de la naturaleza como un objeto "explotable"). El otro límite es la destrucción de la misma humanidad (la explotación del "trabajo vivo" por el capital).³⁴ En su trabajo Dussel analiza filosóficamente la contradicción esencial en el nivel de relaciones entre hombre y naturaleza y entre hombre y hombre.

Partiendo de la Ética de la Liberación, el autor aborda el problema global del subdesarrollo. Presenta toda una crítica ética de la situación socioeconómica de los pueblos en los países subdesarrollados, de las relaciones sociales de dominación. Conceptualiza la situación histórica de América Latina como el "Otro" en búsqueda de su identidad y la vía del desarrollo independiente. Esta sufre las consecuencias negativas de su pasado colonial y de estar "excluida" del progreso socio-económico actual, de la comunidad global de comunicación, de toma de las decisiones económicas y políticas que afectan su futuro. El Otro interpela sobre agudos problemas globales, tales como: la crisis ecológica, el creciente abismo tecnológico y económico Norte-Sur y el subdesarrollo. Dussel plantea las bases filosóficas y metodológicas de la Ética de la Liberación y desarrolla su arquitectónica. Según él, la ética cumple la exigencia de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente y autorresponsable. En la situación actual de la crisis ecológica, del subdesarrollo y de otros problemas globales, la ética debe servir para la concientización de estos problemas y su solución.

Dussel analiza la globalización desde el punto de vista *ético*. De tal manera, pone en el centro del análisis un criterio ético, que expresa los valores humanos universales, sobre todo el valor supremo de la vida humana. Según este criterio humano deben medirse todos los efectos de la globalización, tanto positivos como negativos. Su ética es una "ética de la vida" que asume la responsabilidad de proteger la vida humana, inclusive en sus condiciones materiales. Al mismo tiempo es una ética de la liberación, la que reconoce el papel activo del sujeto en una transformación de las condiciones naturales y sociales de su existencia. Se refiere a las "víctimas" de la globalización excluyente, tanto en los países subdesarrollados como en los industriales. Escribe: "La muerte de las mayorías exige una *ética de la vida*, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan."³⁵

Dussel toma como punto de partida de la ética la vida humana. En contra del naturalismo y dualismo antropológico, desarrolla el concepto íntegro de la vida del ser humano. Enfatiza el aspecto material de la vida, la corporalidad del ser humano, pero los ve en la unidad con las características socio-culturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconsciente y ético. Sus conceptos, como la "razón práctico-mate

rial," el "principio material," se refieren a la vida propiamente humana en toda su plenitud. La vida humana es el criterio de la verdad práctica. Desde este criterio el autor fundamenta el principio ético material universal. Según este principio, "el que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una 'vida buena' cultural e histórica."³⁶ Es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica universal. Este es el contenido y el deber ético de todo acto, institución, o sistema de eticidad cultural.

El "bien" tiene un aspecto "material" y otro "formal." La elaboración del principio formal moral es un paso más en la arquitectónica de la Ética de la Liberación. El aspecto formal, en relación al criterio de validez, funda el principio procedimental intersubjetivo de universalidad del consenso moral. Dussel desarrolla su concepto en el debate con la Ética del Discurso de Apel y Habermas. Asimila creativamente sus ideas innovadoras desde la perspectiva de la Ética de la Liberación. El autor intenta alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos, para lograr una unidad real de la eticidad. También hace un análisis crítico de la factibilidad de Franz Hinkelammert. Lo "bueno" es un acto que integra a la materialidad ética, a la formalidad moral ya la factibilidad. Dussel explora las ventajas de su arquitectónica en la aplicación de los principios.

El análisis de la problemática de la ética en su estructura básica y la reconstrucción, realizados por Dussel, tienen enfoques nuevos. Esta parte "fundamental" sirve de base para el desarrollo de la "ética crítica" o propiamente Ética de la Liberación. En la parte crítica de su arquitectónica, a los tres principios éticos anteriores corresponde su negatividad dialéctica: el principio material crítico, el principio discursivo crítico y el "Principio-Liberación." Desde la perspectiva de las víctimas (el Otro), la ética puede juzgar crítica mente a la "totalidad" de un sistema de eticidad dada. La crítica ética se inicia con la afirmación ética de la vida negada a las víctimas (por pobreza y marginalidad), y el reconocimiento de su dignidad y de su posición asimétrica o excluyente en la no-participación discursiva. Las mismas víctimas, en intersubjetividad formal discursiva antihegemónica, van adquiriendo conciencia crítica (como un ejemplo, el autor menciona la "pedagogía de la liberación" de Paulo Freire). Así se crea solidaridad y co-responsabilidad, para construir

alternativas positivas dialéctica mente posibles (la praxis de liberación).

La fundamentación de la Ética de la Liberación por Dussel es una respuesta original a los problemas teóricos discutidos hoy en día en la filosofía moral. Ella da orientaciones para la comprensión de los procesos de la globalización, sobre todo de las consecuencias del subdesarrollo de los países de América Latina y otras regiones "periféricas." Dussel, Roig, Apel, igual que otros filósofos, contribuyen a la búsqueda de la base normativa universal, racionalmente fundada, para la solución de los problemas globales.

Notas:

- 1 Barnet, Richard J., and John Cavanagh. *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*. New York: Simon and Schuster, 1994. p.19.
- 2 Hirst, Paul, and Grahame Thompson. *Globalization in Question*. Cambridge: POlity, 1996,p.4.
- 3 Ibidem.
- 4 Ibid., p.201.
- 5 Grugel, Jean, and Wij Hout, eds.*Regionalism Across the North-South Divide, State Strategies and Globalization*. London; New York: Routledge, 1999, pp. 10-12.
- 6 Ibid., p. 78.
- 7 Jameson, Frederic. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press,1991, p. 100.
- 8 Waters, Malcolm. *G/obalization*. London; New York: Routledge, 1995, p. 9.
- 9 Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of G/obalization*. Minneapolis: U. of Minnesota P,1996, p. 9.
- 10 Robertson, Roland. *Social Theory and Global Cu/ture*. London: Sage, 1992, p. 10.
- 11 Gracia, Jorge J. *Hispanic/Latino Identity: A Philosophycal Perspective*. Oxford: Blackwell, 1999.
- 12 Roig, Arturo. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. (1). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1994, p. 51.
- 13 Gómez-Martínez, José Luis. *Más allá de la pos-modernidad: El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. Madrid: Miletto Ediciones, 1999, p. 196.
- 14 Ibid., pp. 170, 178.
- 15 Fornet-Betancourt, Raúl. "Tesis para la comprensión y la práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización." Ponencia presentada en el XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, México, 17 de Agosto de 1999, en la mesa redonda *Problemas de interculturalidad*
- 16 Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México; San Francisco: Porrúa; U. of San Francisco, 1998.
- 17 Mignolo, Walter D. "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina." *Teorías sin disciplina*, p. 42.
- 18 Moreiras, Alberto."Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden." *Teorías sin disciplina*, p. 82.
- 19 Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, S.A., 1996, p. 23.
- 20 Castro-Gómez, Santiago. "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón." *Teorías sin disciplina*, p. 202.
- 21 Mendieta, Eduardo."Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo." *Teorías sin disciplina*, p. 161.
- 22 Mendieta, Eduardo. "Globalization and the Question of History." Paper.XX World Congress of Philosophy, Boston, 1998.
- 23 Roig, Arturo. "Prólogo. Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones." *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Arpini, Adriana (compil). Mendoza, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, 1997, p. 12.
- 24 Ibid., p. 14.
- 25 Roig, Arturo. "La 'dignidad humana' y la 'moral de la emergencia' en América Latina." *Ética do discurso e filosofia da libera-;:ao, modelos complementares*. Antonio Sidecum,

organizador. Sao Leopoldo, Brasil: UNISINOS, 1994, pp. 183-184.

26 Ibid., p. 184.

27 *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica*, Arpini, Adriana (compil). Mendoza, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, 1997. El libro contiene los artículos de Andriana Arpini, Ana Luisa Dufour, Lilita Georgis, Mariano Maure, Nora Paván, Dante Ramaglia, Oscar Zalazar, con el prólogo de Arturo Roig.

28 Ibid., p. 7.

29 Arpini, Adriana. "Categorías sociales y razón práctica. Una lectura alternativa: América

Latina y la moral de nuestro tiempo, p. 38.

30 Paván, Nora. "Apuntes para una caracterización de la noción de justicia." *América Latina y la moral de nuestro tiempo*, p. 57.

31 Apel, Karl-Otto. "La responsabilidad global," Vigésimo Congreso Mundial de Filosofía,

Mesa Redonda "Diálogo filosófico Norte-Sur," Boston, 14 de agosto de 1998.

32 Dussel, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid; México: Trotta, 1998.

33 Ibid., p. 11.

34 Ibid., p. 65.

35 Ibid., p. 17.

36 Ibid., p. 140.