

▣ XV AIEJI ▣ **WORLD CONGRESS** ★ **CONGRÈS MONDIAL**

▣ III ESTATAL ▣ **CONGRÉS DE L'EDUCADOR SOCIAL** ★ **CONGRESO DEL EDUCADOR SOCIAL**

BARCELONA - 6-9 JUNIO 2001



LA ÉTICA

Enrique Dussel

**Filósofo, Profesor la Facultad de Filosofía
De la Universida Autónoma Metropolitana Iztapalapa
y de la UNAM, México**

CON EL APOYO DE:



Socrates

PATROCINADO POR:



Gracias por esta invitación tan importante para mí. Soy de nacionalidad mexicana, pero argentino de origen. Por compromisos políticos mi casa fue objeto de un atentado con bomba hace ya muchos años, en el 73. Fui expulsado de la universidad y de mi patria, y vivo en el exilio. Es desde esa experiencia de exterioridad, de ser también una víctima de las realidades de nuestro mundo, por lo que he aceptado hablar sobre ética hoy, en este magno acontecimiento.

Voy a dividir mi exposición en tres partes. La primera será corta y versará sobre el círculo intersubjetivo de la subjetividad. La segunda va a tratar sobre la ética propiamente dicha. Quizás les parecerá una ética extraña, pero sin duda responde a las exigencias de mi amigo Paulo Freire. La última parte recogerá algunas conclusiones sobre exigencias pedagógicas de nuestra época en relación con África, Asia, y América Latina. Estas conclusiones también son aplicables a la minoría de la humanidad, apenas un 15%, que está en Europa Occidental, Estados Unidos o Japón. De tal modo que se trata de una propuesta pedagógica para la mayoría de la humanidad, que está fuera de los límites del centro, en la inmensa periferia postcolonial, así como para aquellos que están excluidos en las sociedades opulentas.

1. EL CÍRCULO INTERSUBJETIVO DE LA SUBJETIVIDAD

La primera parte resultará bastante teórica, pero me interesa sobremanera para romper con algunos esquemas objetivistas y subjetivistas. Se centra en lo que yo llamaría el círculo intersubjetivo de la subjetividad. Con esto me refiero al yo, a cualquier yo individual, el yo en el sentido de Freud, que está regido por un principio de realidad. Para el liberalismo eso se llama individuo. En definitiva, se trata de una subjetividad que llega hasta el horizonte de mi piel, porque cuando algo me golpea en la rodilla, lo que siento por dentro lo he generado yo mismo. Este yo se enfrenta a la objetividad, que está representada por las instituciones. Las instituciones que llamamos objetivas pueden ser, por ejemplo, instituciones del derecho; instituciones económicas, como por ejemplo, las estructuras del capitalismo; estructuras políticas, la del Estado; o estructuras educativas, que pueden ser la escuela, o la televisión, o Internet, la sociedad de redes que ha descrito Castells.

Lo que pasa es que las instituciones, a pesar de su objetividad, son intersubjetivas. Esto significa que, en realidad, yo estoy constituido ya por esas instituciones desde detrás de mí mismo, desde mi espalda. Esto se explica porque yo mismo soy *a priori* mi interioridad subjetiva, mi infraconsciente, mi subconsciente (Freud diría el padre, la madre). De tal manera que las instituciones familiares objetivas del padre o la madre son mi padre o mi madre, que construyeron mi súper-yo, y que, en relaciones capitalistas de producción, hicieron que yo fuera *a priori* o un obrero o un propietario de capital, que fuera miembro de una familia acomodada o de una familia popular, que naciera en Dinamarca o en una pequeña aldea de Zaire en África. Por consiguiente, las estructuras culturales objetivas son también las estructuras subjetivas más íntimas de mi subjetividad. Lévinas diría "el

otro, o la otra", que me enfrenta a otra persona delante de mí, cara a cara, pero yo ya soy porque lo tengo incluido dentro de mi propia subjetividad. Lo que está enfrentándose conmigo yo ya lo soy, y se enfrenta conmigo mismo. Entonces, cuando se quiere hablar de cambio en las estructuras objetivas, habrá que considerar también, como Marcuse, el cambio de las estructuras subjetivas. Si consideramos a Eros, consideramos también la civilización. Del mismo modo que, si tenemos en cuenta a Marx, debemos considerar a Freud. Como iba diciendo, esto se da en mi propia subjetividad. Esto es fundamental en pedagogía porque a veces se formula aquella pregunta absolutamente absurda: "¿qué es primero, el cambio de las estructuras o el cambio de la subjetividad?". Por supuesto que, siendo mi subjetividad intersubjetiva, el cambio debe ser simultáneo o no hay cambio. Tiene que ser un cambio en la subjetividad en cuanto conlleva la alteridad, y de la alteridad en cuanto conlleva la subjetividad, y debe producirse al mismo tiempo, o no hay cambio. Esto les llevaría a ustedes a una síntesis de muchas de las aporías del pensamiento contemporáneo, porque, al final, siendo un individuo, yo ya soy siempre comunidad. Por tanto, la aporía del liberalismo, el individualismo, o el comunitarismo que plantea uno ante el otro, se resuelve de una manera dialéctica mucho más rica.

2. ÉTICA PARA UNA PEDAGOGÍA DE LA ACCIÓN SOCIAL

Este es el punto de partida para empezar ahora a centrarme en la ética. Sabemos que la ética es necesaria para una pedagogía de la acción social, pero, ¿de qué tipo de ética estamos hablando? Hace cuarenta años, cuando tenía dieciocho, empecé a estudiar ética por casualidad o por elección, y conozco todos los clásicos. Pero es a partir de una experiencia militante, una experiencia desde un pueblo periférico, en cierto modo en crisis absoluta y latinoamericana, donde he tenido que establecer algunas variaciones. Quiero hablar de una ética que no es una ética de virtudes. Ni siquiera es una ética de valores, y tampoco es una ética de leyes, sino que, por encima de eso, tiene exigencias que son universales, válidas para el pequeño pueblecito de África, para un ulema en Bagdad, para un grupo de danza en Benarés, y también en Pekín. Sí, puede decirse que es una ética que va contra algunos postmodernos, y, ya que lo menciono, contra Savater también. Es una ética realmente universal y ustedes verán por qué.

En nuestra época hay muchos tipos de ética. Por ejemplo, las éticas formales del procedimiento, que creen que hay que seguir ciertos procedimientos para que el acto sea válido. Me refiero a las de Kant, Habermas, Rawls, la de mi amigo Karl-Otto Apel, con el que hemos discutido este tema durante muchos años. Hay éticas axiológicas, como las de Durkheim, Scheler, Hartmann, y Jang-Jonas¹, un joven profesor alemán. También hay éticas del reconocimiento, desde la de Hegel hasta la de Axel Honneth. Otras son

¹ Este documento es la transcripción de la conferencia del profesor Dussel. Podría darse el caso de que alguno de los nombres no estuviera correctamente escrito. Rogamos disculpen las molestias.

postmodernas o del debilitamiento, como la de Gianni Vattimo, con quien hemos tratado estos temas, etc. Creo que es necesaria una ética más fundamental para poder dar realmente cuenta del tema que nos ocupa, que es el trabajo social con grupos. Más adelante veremos de qué tipo son estos grupos.

Ahora voy a hablar de seis momentos o aspectos.

2.1. El momento material de la ética

El primer aspecto lo voy a llamar el momento material de la ética, cuando un acto adquiere pretensión de bondad (goodness claim). Debemos tener en cuenta que pretensión de bondad no es lo mismo que el bien. La ética no trata del bien. ¿Por qué? Porque nadie puede ser bueno, porque para ser bueno de manera perfecta, y repito las palabras de Popper, se exigiría una inteligencia infinita, una velocidad infinita, una voluntad perfecta, etc. Se necesitaría ser Dios, si lo hubiera. Y si lo hubiera no podría ser bueno porque tampoco tendría nuestra bondad ética. Como sería imprescindible que fuera bueno, su bondad sería otro tipo análogo de bondad. Pretensión de bondad significa lo siguiente: seriamente, honestamente, he puesto las condiciones para ser bueno. Es decir, la pretensión de bondad es la honesta intención de cometer un acto bueno. Sin embargo, verán que, aunque pretendo que sea bueno, nunca podrá serlo y, por lo tanto, podrán extraer las consecuencias lógicas para el objetivo pedagógico que nos planteamos.

En primer lugar, un acto puede tener pretensión de bondad si tiene un contenido adecuado. Contenido (inhalt, en alemán; content, en inglés) es la materia de un acto, pero en el sentido materialista, pues no se trata de una cosa física.

El contenido de mi conferencia hoy es la ética. Contenido: este es el sentido de la palabra "materia" para un desacreditado autor de nuestra época que se llama Karl Marx. La perspectiva es materialista en cuanto que el contenido de un acto es la vida humana. Miren qué cosa más extraña. El contenido último e inmediato de todo acto humano es la vida humana. Es decir, no son las virtudes (no estoy contra las virtudes de Aristóteles, las veremos después), no son los valores de los que habla tanto la pedagogía: el valor de justicia, el valor de equidad. Los valores son, como decía muy bien un filósofo español, la mediación en tanto que es mediación. Vale el agua si tengo sed, si no tengo sed, no me interesa el agua. Vale la pluma si sé escribir, si no sé escribir, de qué me sirve la pluma. El valor es una mediación, pero el fundamento de todos los valores es, dicho muy rápido, la vida humana como contenido último. La vida humana significa poder producir, reproducir y desarrollar la vida humana. Me refiero a la vida humana en comunidad y, por supuesto, siempre en alguna cultura: la vida humana bantú, la vida humana taoísta, la vida humana de un pueblo eslavo ruso, de un occidental, o de un aymara en Bolivia. La vida humana siempre es cultural, pero no es sólo cultura. La vida se puede vivir como un bantú, se puede vivir como un

aymara, como un maya o como un occidental en Barcelona. La vida humana es universal, las culturas son particulares. Este es un tema fundamental. Contra las éticas particularistas y fragmentarias postmodernas, la alternativa es una ética universal de la vida. En nuestra época, el siglo XXI, el gran problema de la historia será la extinción de la raza humana, o, antes, la extinción de los excluidos de la historia, que son la mayoría.

Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, en su línea de la pobreza muestra que, de los 6000 millones, más de la mitad está por debajo de la línea de la pobreza, que no es un dólar por día, sino no poder vivir plenamente, ni comer, ni vestirse, ni hospedarse, pero tampoco poder vivir a un cierto nivel la cultura propia, o tener una experiencia mística dentro de ella. La vida humana es todo eso, no es sólo comer, es también la estética y la mística, es decir, la plenitud de la vida humana también es, por supuesto, espiritual. El contenido material último de la ética es la vida humana, o, lo que es lo mismo, ningún acto puede pretender ser bueno si no produce, reproduce y desarrolla. Esto es fundamental. La vida humana debe desarrollarse en comunidad, siempre en comunidad. El liberalismo nos ha acostumbrado a pensar que la persona es ante todo un sentimiento de amor a sí mismo desde los demás. Además, establece al individuo como punto de partida. Esto no es ni antropológico ni etnológico: el ser humano fue siempre comunitario y siempre luchó en primer lugar por la vida en común.

El mercado moderno y una cierta desviación de la filosofía moderna, nos ha hecho pensar. Pienso, luego existo. Un ángel puede existir, pero vivir solamente lo puede hacer alguien que si no come se muere, si no se viste se muere de frío, si no tiene casa se muere de miedo, si no tiene cultura se muere solitariamente. Podemos decirlo así: puede morir. La vulnerabilidad de la educación y del sujeto viene porque estamos vivos. Esta ha sido la explicación del primer principio. Podría quedarme en esto solo, porque trata toda las éticas de todas las culturas de todos los tiempos, incluyendo la moderna.

Hobbes comienza diciendo que el estado, que nunca existió, naturaliza. Continúa afirmando que el ser lucha contra el ser y se mata. En realidad, esto es falso, porque el lobo nunca se come al lobo, de manera que Hobbes no estaba en lo cierto. Pongamos, no obstante, que uno se come al otro. Entonces Hobbes dice: "así la vida no es posible, hay que hacer un contrato". Su argumento se basa en la supervivencia. Hobbes también tiene que admitir la vida como punto de partida, y lo hacen todos los pensadores de todas las culturas, desde las antiguas culturas confucianas-taoístas hasta la vedante, la budista, la musulmana, la griega, la occidental, la aymará, la quechua o la azteca. Para todas ellas, la vida es el punto de partida.

2.2. El momento formal de la ética

El segundo principio se basa en quién decide cómo reproducimos la vida. La postura de Hitler en este sentido era: "yo, el estado autoritario, decido quién

y cómo se cambia la vida"; la de Stalin: "yo decido quién se cambia la vida". Ahora pasamos al segundo principio formal: un acto puede tener pretensión de bondad sólo y únicamente si el afectado por aquello que se decide es un participante simétrico. Este principio va en segundo lugar y en componendas con el primero. Está relacionado con el consenso, con la razón discursiva que, en política, es razón democrática, donde cada individuo libre, en el caso de que lo fuera, y autónomo, puede decidir en comunidad aquello que racionalmente acuerda el acuerdo.

¿El acuerdo acerca de qué? Mi amigo Franklin mantuvo una gran discusión sobre este tema con Karl Apel, el gran filósofo del consenso, en San Leopoldo (Brasil). Franklin le dijo a Apel que si decidiéramos suicidarnos con todas las condiciones formales, ese acto no sería válido. El motivo de ello es que habríamos negado el contenido de la ética y los sujetos del consenso. En este sentido, la vida es el contenido material de un acto cuya forma es el consenso libre.

Tenemos ahora dos componentes en la pretensión de bondad, y con esto ya estoy cambiando toda la ética contemporánea, o lo que es lo mismo, la alemana y la norteamericana actual, incluyendo la española. Esto constituiría un buen debate.

Casi todos los éticos pretenden un solo principio: la felicidad, el valor, la virtud, el consenso formal... Otros son vitalistas. Yo afirmo que hay que componer dos principios.

El primero se basa en que el contenido es hacer que la vida humana se reproduzca y desarrolle. El segundo afirma que la manera de hacerlo es la participación simétrica. Ya estamos en una complejidad que no es habitual, y yo necesito el segundo principio. Ante todo, porque en América Latina la gente se muere de hambre y, en México, la mitad de la población (cincuenta millones) está por debajo de la línea de la pobreza, por no mencionar la India, ni lo que está pasando con la enfermedad que destruye la defensa misma de la vida en África. Es decir, el llamado mundo periférico y postcolonial se enfrenta a la muerte física, ya veremos por qué. Por lo tanto, la vida es un principio, pero, al mismo tiempo, en política, el otro principio es que necesitamos la democracia, en el sentido de la participación simétrica de los afectados.

No me refiero sólo a una democracia formal, como en el caso de Menem en Argentina, o Carlos Salinas en México. El primero de ellos ha sido elegido democráticamente, pero no el segundo, aunque Fox ahora sí. En el fondo, sin embargo, siguiendo los dictados del Banco Mundial o del Fondo Monetario Internacional, matan a un pueblo de hambre, y, por pagar una deuda inexistente, permiten la muerte de su pueblo. La legitimidad no es solamente formal-democrática. Legítimo es un régimen político que reproduce la vida de los ciudadanos, y, si no, pierde legitimidad. Este es el aspecto material de la legitimidad.

2.3. El momento de factibilidad de la ética

El tercer principio o aspecto es que un acto no puede tener pretensión de bondad si sólo reproduce la vida con la participación simétrica de los afectados, pero no es posible. Es el principio de factibilidad, "*visibility-factibilité*". Lo que yo me propongo tiene que ser posible. Cada uno de estos principios tiene oponentes a su fundamentación.

El principio material tiene al cínico, que justifica la muerte, como oponente. Un ejemplo de este oponente es el neoliberalismo. El principio formal tiene como oponente el escéptico, que no cree que haya consenso posible. El principio de factibilidad tiene como oponente algo así como un anarquista, que se propone algo imposible. Entonces, por supuesto, si es imposible no puede ser con pretensión de bondad. El anarquista o la anarquista podría decir, por ejemplo: "si todos fuéramos perfectos, las instituciones serían siempre represivas, destruyamos las instituciones". Lo que pasa es que ese argumento genera muchos problemas. Primero, no somos perfectos, y por eso necesitamos las instituciones. Las instituciones no son necesariamente represivas: pueden ser disciplinarias, y en ese caso todavía no son perversas. Cuando se vuelven represivas es que hay que cambiarlas. El anarquista se propone algo imposible. Debido a eso, aunque intenta reproducir la vida y, pongamos que lo quiere hacer democráticamente, al no ser posible, el acto no puede ser bueno. Decía Kant en uno de sus imperativos "si la máxima de tu voluntad no coincide con las leyes de naturaleza, no es posible; si no es posible, ¿para que lo intentas? Sería intentar lo imposible, que no puede ser bueno porque no es posible, así que no puede ser ni bueno ni nada".

Estos son los tres principios. Prácticamente ningún **ético occidental** habla de este tercer principio. El motivo es que europeos, alemanes y, especialmente, norteamericanos, al estar en la cresta de la sociedad, creen factible lo que ellos pueden hacer. No obstante, a las sociedades subdesarrolladas, que ven hacer cosas en el centro que ellas no pueden emular, se les presenta el tema de la factibilidad. Éste es el primer aspecto del tema, un orden ético. Sea bantú, musulmán, taoísta, vedanta, occidental o aymará, un orden ético siempre e inevitablemente está fundamentado en estos tres principios o aspectos. De alguna manera, reproduce la vida, tiene un cierto consenso, y es evidente que es posible, porque está ahí. En 1492, Cortés, un extremeño, invadió (no lo descubrió) el continente mal llamado América. Llamémosle, como los Cuna de Panamá, el Abya Yala. Cuando Cortés llegó a México, durante la invasión del Abya Yala, vio a una sociedad, de unos 12 millones de habitantes, que reproducía la vida. Había agricultura, comercio, además de un cierto consenso, porque la gente estaba más o menos en paz, aunque también había dominación. Evidentemente era posible, era un orden ético, como todas las culturas. Hasta aquí sólo hemos dado el primer paso en la ética. Ahora empieza el tema, viendo cómo aplicamos esto. Casi toda la ética europea-norteamericana termina aquí, pero la ética necesaria para una educación social empieza ahora.

.....

Voy a plantear un argumento muy simple: "ningún orden ético puede ser perfecto". Esto es evidente, para ser perfecto necesitaría una inteligencia infinita, una velocidad infinita, una voluntad pura. Tendríamos que ser Dios, si lo hubiera. En consecuencia, no es posible un orden perfecto, por lo tanto es imperfecto. Es decir, alguien va a sufrir la imperfección de ese orden, incluso en el mejor de los casos posibles. A la persona que va a sufrir eso, yo le voy a llamar de una manera universal, técnica, pero al mismo tiempo cotidiana: le voy a llamar víctima. Víctima es aquel que sufre los aspectos negativos de un orden ético, y estoy hablando del mejor orden posible.

Ello significa que la víctima, de alguna manera, no cumple el primer principio, porque en algún nivel de la materialidad de su corporalidad viviente, no puede vivir. A esto le llama aquel gran pensador "la negatividad material". La materia es la vida y la corporalidad viviente, que come, que se viste, que tiene casa, y que recibe educación cultural como valor de la cultura. Todo eso es la materialidad, también las virtudes y los sentimientos afectivos. Los formalistas Rawls, Habermas, y otros, han dejado muy de lado todo lo que implica la materialidad, que también ha sido considerada superficialmente por Savater como "felicidad". Ahora veremos que se trata de hablar de los infelices y no de los felices. Siendo optimistas, podemos afirmar que, de cada 1000 millones de personas, unos 800 millones son los infelices, los que sufren la felicidad de los felices, que son minoría.

Hoy, los europeos, norteamericanos y japoneses sumados, según las Naciones Unidas, somos 6000 millones. De estos 6000 millones, el 20% consume el 86% de los bienes de la energía de la tierra, y el otro 80%, el 14%. El 20% más pobre, consume el 1,3% de los bienes de la tierra. Esto quiere decir que las víctimas no pueden reproducir su vida de manera adecuada, simplemente porque están desnudas, enfermas, viviendo en la calle... Como en Delhi, donde 400.000 personas duermen debajo de los puentes, no tienen educación, valores... ¿Qué valores? Los han perdido en esta lucha bestial por la vida contra los pobres mismos. ¿La experiencia mística de un templo? Ni llegan a los templos, porque a veces hay que pagar limosna para entrar en ellos, y no tienen qué dar.

Es decir, en primer lugar, son víctimas de la "negatividad material", porque no pueden vivir. En segundo lugar, son víctimas de la "negatividad formal", porque han sido excluidos del discurso. Ésa fue mi primera objeción a Karl Apel. Estoy de acuerdo con él en el concepto de "comunidad de comunicación consensual", pero, ¿qué hacemos con los excluidos del discurso? ¿Qué hacemos con aquellos que, siendo afectados, nunca son llamados a opinar? Miren el Grupo de los Siete (G7). La humanidad tiene casi 200 naciones, pero solamente 7 dictaminan qué pasa en la tierra. Las otras tienen que obedecer. En otras palabras, son excluidas. Los más afectados, son los más excluidos. Por consiguiente, no hay consenso, ya que el consenso es hegemónico. Este es el tema de Franxi, que decía "en el momento en que hay hegemonía, es cuando todos están de acuerdo acerca de algo y no hay contradicción, pero

cuando las víctimas empiezan a moverse y a decir: "un momento, yo estoy excluido", la hegemonía se transforma en dominación porque entonces empieza la represión de las víctimas. Como antes aceptaban el orden, no había problemas, pero como ahora la hegemonía, que era pacífica, empieza a advertir que no lo aceptan, ésta se transforma en represión".

La eficiencia del sistema, la factibilidad, manifiesta que no es tan eficaz, ya que, a pesar del aumento de la tasa de ganancia, de contar con un capital financiero extraordinario, de gozar de una tasa de crecimiento del 1 ó 2% anual en automóviles, coca-colas, y ordenadores, cada vez hay más pobres en la humanidad. Eso significa que el sistema es ineficaz para reproducir su vida. Es eficaz formalmente, en la tautología de "aumenta la tasa de ganancias". Evidentemente, las cosas no marchan bien. Si usted no crece, el capital no funciona. El capital, o crece, o se muere. Lo que pasa es que lo que sí crece es la pobreza en el mundo. En 1960, el 20% más rico era 30 veces más rico que el más pobre; en el año 1990 había 60 veces de diferencia entre el 20% más rico y el 20% más pobre. En el año 2020, dentro de unos pocos años, la diferencia va a ser de 120 veces entre el 20% más rico y el 20% más pobre. Dicho de otro modo, vamos como el cangrejo, caminando hacia atrás.

Esto es, si lo veo desde el punto de vista de las víctimas, ineficacia del sistema. Es decir, la pretensión de bondad del sistema dominante es, desde el punto de vista de las víctimas, el mal. Pinochet tiene pretensión de bondad. Ustedes creen que no tiene pretensión de bondad. Bien, él quiso destruir el marxismo y el materialismo, y salvar la civilización occidental y cristiana. Ustedes dicen que es un fanático. Justamente, fanático es el que tiene una pretensión de bondad pura. También la tiene Kissinger, que fue el que estuvo detrás del golpe de estado de Pinochet. Por suerte, ya están pensando en citar a Kissinger en el juicio de Pinochet, porque más culpable es Kissinger que Pinochet. Mi *Filosofía de la Liberación*, 1976, empieza de una manera muy extraña, hace muchos años. La guerra es el origen de todo, y le sigue la ética. Yo ya ponía en ese año a Kissinger entre los acusados. Ahora empieza a hablarse de ello por primera vez, después de 25 años no perdidos.

La pretensión de bondad no es suficiente, la cuestión es observar a las víctimas de mis actos con pretensión de bondad. Eso es una ética crítica. Las víctimas son empíricamente las que manifiestan lo perverso de mi intención de bondad. Entonces, no se trata de una ética de intención, es una ética de responsabilidad. Más que eso, es una ética que debe ver a la víctima desde un punto material, formal y de factibilidad.

¿Cómo funciona? En primer lugar, la víctima toma conciencia. En este punto, puedo hablar de Paulo Freire y del trabajo de educación social, porque Paulo Freire no enseña. No enseña cómo alfabetizar la cultura dominante, no enseña cómo el orden ético entra en el súper-yo del inconsciente del niño o del adulto. Paulo Freire empieza ahora a funcionar porque no enseña contenidos, sino que enseña una conciencia crítica-política sobre los contenidos. Por eso, muchos no entienden a Paulo Freire. Dicen que es un

político, y no lo es. Es un crítico, que es muy distinto. La razón crítica no es débil, es fuerte, pero es crítica, es escéptica de la razón del sistema o de la modernidad. Sin embargo, como tal, es fuerte, porque es crítica, es la razón de la víctima. La víctima es pobre pero tiene la razón.

A Rorty le dije esto: "Usted quiere reconstruir nuestra razón, pero no podrá porque nuestra razón es crítica de su razón, que, aunque fragmentaria y postmoderna, es norteamericana. Y no me va a convencer de que entre en una conversación pura con usted, puesto que usted también es responsable de la pobreza de mi pueblo". Pero Rorty no se ha enterado porque es un profesor universitario escéptico de la modernidad en el centro. Si usted es crítico de la modernidad en la periferia, usted tiene que construir un mundo con razón crítica y, por lo tanto, tiene que tener una razón fuerte y constructiva.

Como iba diciendo, lo primero que hace la víctima es tomar conciencia de su situación de víctima. Paulo Freire lo que hace es reunir a una comunidad, no sólo aquí, donde hay una comunidad de vivientes, por ejemplo, romanos en el Imperio Romano, o ingleses en el Imperio Inglés, sino palestinos en el Imperio Romano, o personas de la India en el Imperio Inglés o de África en el Imperio Norteamericano. Es decir, cuando usted se sitúa fuera, hay una comunidad, pero es una comunidad de víctimas. Cuando la comunidad de víctimas comienza a tomar conciencia dialógicamente (que significa consensualmente), tenemos que repetir los tres principios como principios críticos.

2.4. El momento de la necesidad de vivir

El principio material se hace principio cuarto. Este principio afirma que es necesario vivir, pero no podemos vivir. La conciencia crítica es la toma de conciencia de que no podemos vivir. Pero no porque seamos holgazanes, porque seamos de una raza no blanca, porque seamos de una cultura no occidental, porque seamos mujeres y no hombres, porque seamos viejos y no adultos, o niños y no adultos, y todos estos tipos de diferencia. La razón no es otra sino que el orden ético vigente, en su injusticia, nos ha hecho víctimas. En otras palabras, soy víctima por una situación de injusticia del sistema. Por lo tanto, toma de conciencia significa volverse sobre el sistema y encontrar su causa.

Ésa es la ciencia crítica en el sentido fuerte. La ciencia del sistema dice cómo funciona el sistema, la economía, la política y todo lo demás. La ciencia crítica dice dónde se encuentra la causa de la negatividad de la víctima. Puedo dar el ejemplo de tres científicos críticos, Marx, Freud o Paulo Freire. Para Popper, Landau o Lakatos no son científicos según la etimología vigente. ¿Por qué no son científicos? Porque Marx se pregunta por qué hay pobres en el capitalismo y descubre la plusvalía, y esto es válido todavía hoy; Freud investiga la causa de que haya mujeres histéricas y encuentra en la falocracia, aun contra su voluntad, la causa; Paulo Freire quiere saber por qué

hay gente inculta, y la causa es un tipo de reproducción ideológica del sistema que excluye injustamente por cuestión de raza o porque se es mujer, si no es por una injusticia del machismo, una injusticia del capitalismo, una injusticia de la cultura occidental moderna, etc. Todo esto se produce en primer lugar.

2.5. El momento del consenso crítico

En segundo lugar, nos reunimos nosotros, la comunidad de los excluidos, y formamos una comunidad consensual a lo Habermas. La diferencia es que, en lugar de tener un consenso simple con legitimidad, contamos con un consenso crítico contra el consenso anterior, que ahora queda como dominador. Esto no lo ha pensado jamás Habermas.

Se puede decir que ahora hay dos consensos, el consenso dominante (la educación formal-dominante, la televisión, las redes de Internet en manos de la dominación), y la comunidad de las víctimas, que toma conciencia y crea un consenso. Somos víctimas por injusticia del sistema, ahora empezamos a debatir democráticamente cómo salir de aquí.

Así nacen los nuevos movimientos sociales, entre otros. Esto es también lo que dio pie al surgimiento de los antiguos movimientos sociales: el movimiento obrero, el campesino, la lucha por la emancipación postcolonial de los estados periféricos, y las macroestructuras del poder, no solamente las micro, con Michel Foucault. Así, por ejemplo, el feminismo, un nuevo movimiento social, surge cuando las víctimas del machismo se reúnen, constituyen un movimiento, construyen una teoría y empiezan a luchar por la liberación femenina. Los negros, por su parte, empiezan a preguntarse por qué la sociedad ha de ser blanca, con lo que comienza un movimiento antirracista. También la tercera edad empieza a darse cuenta de que son sujetos sociales y empiezan a luchar contra la sociedad puramente adulta, etc.

2.6. El momento de la praxis liberadora

Ahí está la educación social, ahí están ustedes, creando conciencia crítica de una comunidad dialogal, que toma conciencia de ser víctima de un sistema vigente. Ahí tenemos el marco teórico. Dense cuenta de que Paulo Freire, sin haber tenido este marco teórico, acertó exactamente en casi todo. Aplicó su metodología pedagógica-didáctica a adultos. Se trataba de gente analfabeta, no importa que supieran muchas cosas. En realidad no sólo era necesario alfabetizarlos o enseñarles las letras, sino educarlos ante todo en la conciencia crítica, en la injusticia. En segundo lugar, necesitaban educarse en la toma de conciencia comunitaria, dialogal. Dentro de todo eso había una exigencia educativa cuyo concepto voy a introducir. Hace mucho que no se pronuncia, pero yo siempre lo he mencionado como una exigencia. Lo voy a decir en alemán, con Horkheimer, que lo usa mucho: "*Befreiung praxis*", que significa praxis de liberación. Esto se refiere a que la víctima se libera de su

situación de esclavitud. Recordemos un texto mítico, antiguo, narrativo, pero, al fin, un texto como muchos otros. Trata sobre esclavos en Egipto, saliendo del orden ético-vigente del faraón. Ahí tenemos una praxis de liberación de esas víctimas, no para constituir el orden ético dado, sino un nuevo orden futuro. Ese orden futuro es justamente lo que el educador social se propone: sujetos nuevos para un nuevo orden, al nivel que sea, en el ámbito familiar, en el barrio, como ciudadano, en el ámbito político, nacional o mundial.

Todo esto supone la transformación del sistema, desde las víctimas como objeto a las víctimas como sujeto, o, en palabras de Alain Touraine, como subjetivación, que significa el objeto de bienes sujeto. Lo principal, no obstante, es que las víctimas sean conscientes de cuál es el sistema que los ha excluido y negado. A partir de ahí pueden establecer una estrategia para salir de la situación.

Estos son los seis momentos de una ética. Para los que leen español, la he expuesto en una ética que se llama *Ética de la liberación*, de la editorial Trotta de Madrid. También lo ha publicado en portugués Bosses, en Brasil. En París lo ha editado la editorial Agustino Ferlaf de Agen, y saldrá en inglés publicado por la Youth University de Durant. El texto consta de 700 páginas en las que se expone una ética posterior a Habermas, a Vattimo, a Rorty, a Lyotard, a los posmodernos, etc., concebida desde la periferia y el punto de vista de las víctimas.

3. Algunas exigencias sociopedagógicas

Para concluir, porque ya ha pasado el tiempo, presentaré algunas conclusiones que han quedado dispersas, no sin antes mencionar algunas exigencias sociopedagógicas.

En primer lugar, creo que hay que educar críticamente. Cuando digo críticamente, quiero decir teniendo al sujeto por referencia. Eso es lo crítico, tener en cuenta qué es lo que tiene a ese sujeto excluido, hecho objeto; poner mi cuerpo junto a su cuerpo, para que mi entorno sea crítico en la exterioridad y sufra.

Cuando me pusieron una bomba en casa y vi que mi casa había explotado y que mis libros estaban en la calle, pensé: "al menos quien me puso la bomba entendió lo que he dicho en mis clases". Así que me embargó una profunda alegría, porque supe que alguien había entendido lo que había dicho. Cuando me echaron del país, la cosa se tornó más grave y al llegar a México, volví a decir lo mismo. Durante 25 años, permanecí en silencio y perseguido. Ahora, al final, quizás porque uno ya es viejo, empiezan a reconocer que he dicho algunas cosas a partir del año 68. Mi ética es una herencia nada menos que del 68, pero es una ética del siglo XXI.

Hay que educar críticamente para superar las asimetrías postcoloniales de los grupos subalternos. Los conceptos centro y periferia, los conceptos modernidad, posmodernidad, y transmodernidad, son temas importantes. La mayoría de la humanidad está en una situación postcolonial. Lo indica

Enmanuelle Goulestand, Edward Said, representante del orientalismo, Walter Mignolo, con sus *postcolonial studies*. Todo un pensamiento nuevo está surgiendo desde esta periferia cultural del mundo actual. Hay que referirse a ella para entender muchas cosas. Por eso debe ofrecerse una educación mundial y no solamente basada en los países privilegiados, como Europa y Estados Unidos. Al sur están las grandes culturas del pasado y los grandes retos educativos del futuro y dentro de nuestros países, o de los países de ustedes, los que estén en el centro, hay también excluidos de esos países.

Cuando veo marroquíes en las calles de Barcelona, y oigo hablar en árabe, me acuerdo de mis dos años en Israel. Yo estuve dos años en Israel, con palestinos, y cuando escucho lo que pasa allí, pienso que es muy feroz la persecución de esos pobres árabes, y me doy cuenta de que Europa está lejos de cumplir sus obligaciones en esos mundos periféricos, y qué decir de Estados Unidos.

En definitiva, debemos, en primer lugar, educar típicamente desde las asimetrías postcoloniales. En segundo lugar, tenemos que educar críticamente para superar el helenocentrismo y el eurocentrismo cultural.

Estoy escribiendo un largo tratado sobre política. Normalmente se piensa que la política empieza por Grecia. Pues no, los griegos no son los primeros, en nada, ni siquiera en la democracia. Mucho antes de que existieran, en Biblos, Sidón, y los países fenicios, surgió eso que llamamos democracia. Se trataba de sociedades mercantiles, igualitarias, no monárquicas que aparecieron 2500 años antes que Atenas. Esto demuestra que somos helenocéntricos. Además, los europeos, o los de la cultura occidental, pretendemos que Grecia es Europa. Sin embargo, Grecia es el oriente como Imperio Romano Oriental. Los herederos de Grecia fueron los musulmanes y el Imperio Bizantino. Los musulmanes muestran mucho más componente helenístico que los latinos en la construcción de las mezquitas y en la influencia de la filosofía aristotélica en su educación. Así que, por un lado, nos arrogamos en helenocentrismo, que fue inventado por románticos alemanes como Schlegel, Von Humboldt, y la Universidad de Berlín.

Por otro lado, nos refugiamos en el eurocentrismo. No tengo tiempo para destruir toda la historia y reconstruirla desde una visión mundial, en la que la China, el Indostán, el mundo musulmán, bantú o latinoamericano recobren un lugar que la Europa ocupó los últimos 200 años. La hegemonía europea tiene exactamente 200 años, desde la Revolución Industrial de 1776. Adam Smith decía: "de lejos, el país más rico de la tierra, el que cuenta con la mayor producción, es la China". En la actualidad, nos hemos acostumbrado a olvidar esto. China imprimió papel moneda en el siglo noveno para el Imperio, tres veces más poblado que toda Europa. Desconocemos hasta tal punto las otras culturas, que creemos que Europa es el centro. No hace ni siquiera dos siglos que, gracias a la Revolución Industrial, la modernidad europea empezó a funcionar, habló del despotismo oriental, como muestra Edward Said, y se creyó después centro de la historia humana, desde Adán y Eva. Proyectó su

centralidad industrial hacia el pasado. Esto hay que destruirlo si queremos crear una educación mundial diferenciada, educar críticamente para superar el helenocentrismo y el eurocentrismo cultural.

En tercer lugar, es necesario educar críticamente ante el mito victoriano de la "ilustración en el criterio de la eficiencia y la eficiencia tecnológica", que está destruyendo la humanidad ecológicamente. Podríamos debatir sobre esto largamente.

Por último, voy a hablar sobre la acción sociopedagógica en dos minutos. Ante todo, es evidente y necesario, evolucionar hacia una acción sociopedagógica creativa que rompa la referencia hacia el individuo burgués del "Emilio o la educación", de Rousseau. No sé si ustedes han leído el "Emilio". Yo lo he leído con mucho cuidado. Es como el currículum de un burgués que tiene que estudiar la técnica contra la nobleza, individualmente. Después, su novia tendrá que hacer un viaje por Europa para ser culta. Lean ustedes el "Emilio" de Rousseau. Entre este personaje, que es un individuo dentro del orden vigente, y "La comunidad crítica", de Paulo Freire (el "Rousseau del Siglo XX"), hay una descomunal diferencia de referencia del sujeto. Hay que educar creativamente para la innovación, no sólo para la repetición. Educar para la creación supone, como punto de partida, la negatividad de las víctimas.

No es necesario inventar cosas. Se trata de partir de lo negado: no comen, hay que ver cómo comer; no tienen vestido, hay que ver cómo lograr el vestido; no tienen casa, hay que lograrla; no tienen cultura o autoafirmación de su propia identidad (que, por supuesto, se construye, no está dada), pues hay que construirlas. No hay que pensar en utopías educativas, hay que partir de las víctimas y su negatividad. La utopía es la afirmación de esa negatividad como positividad.

Por supuesto, y se dijo ya, hay que educar en la multiculturalidad, en una situación de globalización. Esto sin olvidar que hay una cultura, que es la moderna-occidental, que se impone incluso por las armas a la periferia. La Guerra del Golfo es un buen ejemplo. Por supuesto, el mundo árabe vio caer bombas desde la cultura cristiana contra los musulmanes y, por supuesto, no era para ocupar un Kuwait ocupado, sino para poner la bota americana en el centro de la producción petrolera del mundo. Todo este cinismo en las justificaciones no nos permite pensar que hay multiculturas. Hay una que es dominante y las otras están dominadas.

Puede parecer que el diálogo intercultural es simétrico, que los musulmanes, los vedantas, los taoístas, los chinos, o los bantús hablan a una cultura norteamericana de igual a igual. ¡No! Una de ellas tiene el Pentágono, el capital financiero, y todas las posibilidades de existencia.

He estado en Harvard. He sido profesor, no estudiante, en Harvard. ¿Cuánto gasta por año un estudiante en Harvard? Los gastos de la universidad en un

año ascienden a 2.500 millones de dólares. Si una universidad de 25.000 estudiantes gasta 2.500 millones, sus estudiantes pueden ir a la India para estudiar el vedanta, ir a vivir entre los bantúes y estudiar el suahili, etc. Qué distinto a un hindú, que no puede ni salir de Delhi porque no tiene para pagar el autobús que le lleva a su casa. Qué diferencia respecto a un africano-bantú, que aprende suahili, pero se muere de la enfermedad del virus.

De tal manera que, apliquemos la multiculturalidad, pero sin olvidar que hay una dominación mortal con respecto a las otras culturas que están desapareciendo ante nuestros ojos.

Es necesario educar en una susceptibilidad que articule lo privado y lo público, así como educar la conciencia y para la acción política en función del Estado. Habermas y muchos otros, hasta Negri y Hardt en el libro "Empire", se atreven a decir que el Estado está superado. Claro, Europa, con su Comunidad Europea, le dice al estado francés o al estado alemán que ha perdido importancia. De ahí que se haya extendido una cierta ideología que preconiza que, en proceso de globalización, los Estados ya no interesan. Pero qué haría México, qué haría Namibia, y qué haría la India si un Estado no protegiera un poco la penetración destructora de esta globalización, que no sólo es penetración cultural, sino, sobre todo, económica, de enormes beneficios para el centro.

Es el caso de México, país que debe pagar 25.000 millones de dólares por año, sólo por interés de una deuda inventada y ya pagada, y además, contraída por capital privado y endosada públicamente a un pueblo. Es un "robo a mano armada", pero la ética vigente no se da cuenta de nada. Si una fábrica adquiere una deuda, ¿por qué debe salir el estado como garante y hacer pagar al pobre pueblo mexicano, que no tuvo nada que ver con la deuda, y que, además, fue corrompido por el capital internacional? Por eso es necesaria la defensa política de las instituciones comunitarias de estado, para poder hacer frente a un capital global que necesita ser reglamentado. Esto vale para todos los pueblos.

He hablado demasiado. He consumido más tiempo del previsto. Pido perdón por ello, pero eran unas pocas ideas de una ética crítica pensada desde la periferia, a partir del dolor y del exilio.

Muchas gracias.

Este proyecto se ha llevado a cabo con el apoyo de la Comunidad Europea

El contenido de este proyecto no refleja necesariamente las opiniones de la Comunidad Europea, ni implica ninguna responsabilidad de su parte