

Martín Fleitas González
Universidad de la República, Montevideo

Sobre la aplicabilidad de la propuesta fenomenológico-política de Enrique Dussel

About the applicability of Enrique Dussel's phenomenological and political proposal

Resumen

Entendiendo la tesis central que Enrique Dussel presenta en *20 Tesis de Política*, como la reconstrucción de una histórica lucha entre la voluntad-de-vida de la comunidad política y la potestas fetichizada, señalo que el autor solo investiga las características del primero, ciego a aquellos mecanismos por los que la potestas fetichizada libra su lucha por reproducir las condiciones de su existencia colonizando el mundo de la vida. En virtud de esta ceguera, y buscando dotar de cierta aplicabilidad a la propuesta de Dussel, introduciré consistentemente aportes de la ética del discurso para identificar los fenómenos de colonización del mundo de la vida como el campo de acción para orientar el diseño de políticas públicas.

Palabras clave: Dussel; Política; Aplicabilidad; Colonización del mundo de la vida.

Abstract

Understanding the central thesis that Enrique Dussel presents in *20 Theses of Politics*, as the reconstruction of a historical struggle among the will-of-life of the political community and the fetishized potestas, I note that the author only investigates the characteristics of the first one, being blind to those mechanisms for which the fetishized potestas pounds its fight for reproducing the conditions of its existence colonizing the world of life. Under this blindness, and seeking to endow of certain applicability to Dussel's proposal, I will consistently introduce contributions to the ethics of the discourse to identify the phenomena of colonization of the world of life as the field of action to guide the design of public policies.

Key words: Dussel; Politics; Applicability; Colonization of the World of Life.

Una vez que se identifica en el estudio político de Dussel una concentración en la corrupción del poder político, se puede apreciar cómo la tesis que subyace a todo *20 Tesis de Política* consiste en cristalizar históricamente una compleja lucha entre la *voluntad-de-vivir* y la *potestas fetichizada* (I). Partiendo de esta intuición propongo explorar una veta por Dussel omitida: la de aquellos mecanismos por los cuales la potestas fetichizada despliega su lucha. La propuesta dusseliana se concentra en un planteo político-normativo a partir de la voluntad-de-vida de la comunidad política, pero no se presenta la pregunta sobre aquellos fenómenos que tienen como protagonista a la potestas fetichizada. Conceptos como la voluntad-de-vida, *bloque social* y *hegemón analógico*, solo dan cuenta del papel que juega el pueblo, los excluidos, los peor situados en materia so-

cial, siendo a su vez ciego al papel que juega la potestas. Así es que presionaré en esta omisión que resulta relevante investigar, pues ¿no es muy riesgoso dejar la modificación socio-política en las solas manos de los oprimidos? (II).

En virtud de lo anterior señalo que, mientras no se contemplen aquellos mecanismos por los cuales la potestas fetichizada libra su lucha contra la voluntad-de-vivir, el planteo de Dussel resulta inoperable. Esta inoperabilidad se patentó al no reconocer aquellos campos de acción en los que se debe trabajar para dar con su aplicabilidad, situando su propuesta como algo a lo cual tender, pero sin saber cómo traducirla en propuestas políticas concretas (III).

Así es que buscando volver en alguna medida operativo el planteo de Dussel, introduciré aportes de la Ética del Discurso que puedan explicar esa veta por Dussel omitida, esto es,

aquellos mecanismos por los cuales la potestas fetichizada busca perpetuarse. Tales mecanismos son denominados como “colonización sobre el mundo de la vida”. Este último fenómeno social pretende dar cuenta no solo del origen de la fetichización de la potestas, sino también de su lógica y medios por los que busca reproducirse. Claro está que para introducir este importante aporte será necesario trazar puentes desde los respectivos planteos. Así es que reconstruiré las intuiciones antropológicas del planteo político de Dussel, y de la ética del discurso, con el objetivo de encontrar un soporte teórico común que pueda validar la introducción del aporte en cuestión. Una vez alcanzada la coherencia interna de mi propuesta, los aportes de la ética del discurso operarán como un complemento legítimo de la propuesta de Dussel (IV).

Finalmente estaré en condiciones de identificar aquellos factores que originan la lógica fetichizante, pudiendo volver operativa la propuesta de Dussel, dado que identificaremos el “dónde” atacar, como por ejemplo en las patologías sociales. Dussel también es ciego a aquellas patologías sociales que se manifiestan como resultados de la colonización sobre el mundo de la vida, y buscan reproducir las condiciones de existencia del sistema. Casos como el de las preferencias adaptativas muestran cómo la vulnerabilidad del sujeto es mucho mayor de lo que Dussel supone en la comunidad política. Este tipo de patologías sociales pueden frustrar cualquier potencial iniciativa de la voluntad-de-vivir inhibiéndola, mostrando que en estos términos, la propuesta de Dussel para ser operable requiere de este aporte de la ética del discurso, de lo contrario, se concibe como una utopía más (V).

La metodología privilegiada en esta propuesta es la de reconstrucción de supuestos, tanto a la hora de reconstruir lo que a mi entender es la tesis central de *20 Tesis*, como también a la hora de ilustrar las intuiciones antropológicas del planteo de Dussel y de la ética del discurso. Tal metodología consiste en deducir desde tesis dadas, los fundamentos o sus condiciones de posibilidad conceptuales, especialmente aquellas denominadas ontológicas. Por cuestiones ontológicas entiendo aquellos elementos explicativos últimos, que soportan toda elaboración teórica (Taylor, C. 1997, 239).

I) En *20 Tesis de Política* Enrique Dussel presenta un planteo filosófico-político que pretende no solo describir el sistema político sino también, brindar una propuesta a partir de lo que él entiende por los fundamentos de todo poder político.

A la hora de intentar delinear la esfera de lo político, vemos en el planteo de Dussel que toda acción humana se enmarca en un campo determinado, uno de los cuales es denominado *campo de lo político* (Dussel, E. 2006, 15). Si bien lo propio del campo de lo político se centra en el estudio de la lógica del poder, a la hora de describir el campo de lo político Dussel recurre hacia sus fundamentos, a partir de lo cual distingue el mundo existencial, dentro del cual se encuentra el campo político (entre otros), donde a su vez se encuentran los sistemas e instituciones, y donde finalmente se concentra la acción estratégica (Dussel, E. 2006, 16). Dussel explica que el mundo existencial de cada sujeto está compuesto por múltiples campos, donde a su vez estos campos pueden estar atravesados por otros campos, y también sistemas, lo cual codifica la conducta del individuo, es decir, el individuo aprende a regular su conducta al reconocer estos campos, desplegando una autocomprensión a partir del horizonte hermenéutico que le sitúa y brinda sentido a sus acciones y juicios. El campo de lo político implica el conflicto, la acción, el movimiento, por lo que se presenta como un campo activo que está en continua conexión con otros campos como el familiar, económico, deportivo, etc. El elemento central que demanda y hace vital la conexión entre los campos es el hecho fenomenológico de que el sujeto es atravesado por los mismos, y a su vez el sujeto también los atraviesa. Este tipo de concepción del sujeto nace claramente del concepto heideggeriano de *Sorge* presente en *Ser y Tiempo*. Este tipo de concepciones antropológicas ilustran un sujeto que no aparece como predeterminado sino más bien como un sujeto abierto al mundo, frente a una gama de significaciones esencialmente prácticas (Heidegger, M. 1967). Es desde una muy similar concepción antropológica que Dussel parte a la hora de explicar la estructura del poder, señalando los fundamentos del mismo, para finalmente afirmar la existencia de campos y sistemas dentro del mundo existencial, en

continua interacción y entrelazamiento, los que a su vez son atravesados por el sujeto.

Si bien Dussel tiene su objeto de estudio en el fenómeno de la corrupción y fetichización del poder, primero describe la estructura fundamental del mismo, al igual que su naturaleza. Para esto diagrama lo que sería la naturaleza del poder, inherente al sujeto. Aclaración tal como “el poder no se toma, se ejerce o no se ejerce”, implica tal vez no un sentido común pero sí una aclaración teórica importante, y esto es el hecho de que “poder” simplemente designa la capacidad de lograr un estado de cosas (Dussel, E. 2006, 24). Tal aclaración nos lleva a buscar la fuente de tal capacidad, y esta es el sujeto (más aún hablándose del poder político). El sujeto se encuentra como portador del poder, él es la fuente del mismo, sin embargo al ya hablarse del poder político, Dussel habla de la comunidad política como la sede o fuente del poder político. Esta comunidad, si bien está constituida en la realidad por tradiciones, prácticas de vida vinculantes, etc., es fuente del poder en una instancia de indeterminación, al igual que sería el *Sein* para Heidegger. La comunidad política es fuente del poder original dada su naturaleza de ser-en-sí, aún indeterminado, fundamento y condición de posibilidad de cualquier determinación real como lo son las instituciones. A este poder indeterminado que porta la comunidad política, Dussel le llama *potentia*.

Por otro lado, siguiendo el planteo de Dussel en términos existencialistas, encontramos el poder determinado, ya institucionalizado, lo que sería el *Da-sein*; el poder originalmente indeterminado se vuelve en segunda instancia apariencia fenoménica, algo material, que busca cumplir con el objetivo para el cual fue creado. Esa entidad que caracteriza al poder político institucional nace del poder político de la comunidad política, de ese poder en-sí que juega el rol de ser el fundamento del ser-ahí, llamado por Dussel *potestas*. De este planteo fenomenológico, Dussel deduce cuál sería el tipo de ejercicio del poder correcto de la potestas que la *potentia* originaria le ha delegado: el ejercicio del poder institucional debe ser de manera obediencial, esto es, dirigido hacia el bien de la comunidad política que le ha creado. Hay que tener cuidado en este punto, pues Dussel no establece aquí un principio normativo ético sino más bien una *postura práctica correcta*

dada la naturaleza del poder institucional, cuya razón de ser-ahí nace del ser-en-sí, por tanto, la postura correcta frente al ejercicio del poder delegado que enviste a las instituciones debe ser en plena obediencia al ser-en-sí, su fundamento. Es importante aclarar este punto para entender la postura de Dussel de subsumir la esfera de la ética a lo político.

Por otro lado, también Dussel identifica otro tipo de ejercicio de poder, el cual es su gran objeto de estudio: el de la corrupción. La corrupción es, según Dussel, una negación de la estructura fenomenológica del poder político (Dussel, E. 2006, 13). En este contexto resulta conveniente realizar una intuitiva distinción entre “corrupción del poder”, “fetichismo del poder” y “fetichización del poder”. Por corrupción del poder ha de entenderse el *factum* de que el poder político no se ejerce como debería, sin importar las causas que motiven tal corrupción. Por su lado, el fetichismo del poder es una de las causas de la corrupción del poder, y consiste en la definición dada anteriormente por Dussel, a saber, el ejercer el poder bajo la suposición de que la potestas es la sede del poder. Y finalmente, la fetichización del poder hace referencia a un *proceso* por el cual se fetichiza el poder, de la misma manera que Marx describió en *El Capital* el proceso por el cual se fetichiza la mercancía, esto es, la fetichización de la mercancía. Es importante distinguir aquí no solo los tres conceptos, sino también hacer énfasis sobre los últimos dos, es decir, entre el proceso (fetichización) y el producto (fetichismo).

Una vez que nos planteamos el plano fenomenológico del poder político, podemos reconocer cuál es la forma de ejercer correctamente el poder, esto es, de manera obediencial. Pero lo que cabe agregar ahora es en función de qué hay que ejercer el poder, es decir, si bien en principio se respondió a la pregunta del para quién se gobierna, el sujeto a servir, ahora resulta importante responder el *para qué* se gobierna de manera correcta. Ante esta pregunta Dussel propone una respuesta de dos momentos.

El primer momento nace de una condición humana inherente a su naturaleza, esta es la de su vitalidad, para luego afirmar lo que Dussel entiende por la esencia del ser humano: la voluntad de vivir (Dussel, E. 2006, 23). A partir de esta concepción antropológica en términos

puramente descriptivos, Dussel puede pasar a señalar en un segundo momento el “norte” del ejercicio del poder obediencial, a saber, el favorecer la producción de las condiciones de reproducción de la vida humana (Dussel, E. 2006, 24). En este punto es preciso señalar lo mismo que cuando se trató el por qué del ejercicio del poder obediencial, es decir, aquí la normatividad material nace de una instancia de la propia naturaleza humana, de su propia condición de ser viviente que posee una inherente tendencia a luchar por mantenerse en este mundo. Dussel concibe que las instituciones son productos y creaciones humanas en un contexto histórico-cultural determinado, y que su función es inequívocamente la de satisfacer necesidades humanas. El sistema de derecho, las instituciones de enseñanza, los gobiernos departamentales, la burocracia, el Estado, son creaciones de la comunidad política en pos de satisfacer ciertas necesidades específicas. La necesidad humana más básica que emerge de su condición de ser viviente es trans-histórica y trans-temporal, a diferencia del resto de las necesidades que devienen histórico culturalmente. Lo cual vuelve al deber material del ejercicio obediencial del poder político un imperativo no ético, sino propiamente fenomenológico-político.

II) A lo largo de las primeras diez tesis, lo cual conforma la primera parte del libro, Dussel diseña una arquitectónica del poder político que hace patente este último como todo un campo cuyas tensiones internas pueden subdividirse en tres niveles: en un primer nivel se encuentran las acciones estratégicas; en un segundo nivel de lo político se encuentran las instituciones que constituyen el orden político; y finalmente en un tercer nivel se encuentran aquellos principios normativos que atraviesan implícitamente todo el orden político. En este esquema Dussel introduce tres sub-esferas dentro de los dos últimos niveles (Dussel, E. 2006, 48). Estas sub-esferas Dussel las denomina según la “M”, designando la materia del campo, esto es, el contenido del mismo, “L” designando la esfera de la legitimidad del campo, y “F” haciendo referencia a la factibilidad del mismo. De esta manera Dussel diseña una estructura política que se deduce a partir del planteo fenomenológico anteriormente descrito.

Por otro lado, la tarea de la segunda parte del libro consiste en una deconstrucción crítica de la arquitectónica planteada, momento en el cual es inevitable percibir que la esfera de la materialidad de toda la política es preeminente y trascendente a las demás. Es decir, a la hora de delimitar el fundamento de la política, el *thelos* de favorecer la reproducción de la vida de la comunidad política trasciende el resto del planteo arquitectónico, y de hecho, no es casualidad que sea este aspecto el que Dussel plantee primero. Si bien es verdad que las esferas se conjugan adecuadamente, la esfera material de la política es más amplia y hasta conceptualmente previa al resto de la arquitectónica. A mi juicio la *tesis principal de la obra en cuestión de Dussel es la de reconstruir un histórico conflicto entre la voluntad-de-vivir y el poder político fetichizado*. A favor de esto, es relevante recoger el rol que juega el *hegemón analógico* como expresión y constatación directa de la *voluntad-de-vivir* de la comunidad política oprimida (Dussel, E. 2006, tesis 12). Lo que Dussel constata en las sociedades actuales, y especialmente en Latinoamérica, es la preeminencia del poder político fetichizado, y que en su contemporaneidad comienzan a surgir vestigios de la *voluntad-de-vivir* refiriéndose a las actuales presidencias sudamericanas. Esta reconstrucción de la tesis transversal es la que me interesa rescatar, es decir, la constatación de que el poder fetichizado está en continuo conflicto con la voluntad-de-vivir, y que en este último tiempo, esta última comienza a manifestarse social y políticamente.

Por otro lado, si bien la segunda parte de 20 Tesis pretende deconstruir la arquitectónica del poder político en pos de presentar cuál sería la postura práctica correcta, *Dussel es indiferente a un punto determinante, a saber, el del proceso de la fetichización del poder ¿Por qué se da lugar a la fetichización del poder político? ¿Cómo se explica tal entropía de la potestas?* Este punto es el que abre camino al presente trabajo, pues a la hora de tener que explicar la fuente de la corrupción y del fetichismo del poder, Dussel parece tomarlo tan solo como un dato de la realidad, señalando como claves el “envilecimiento subjetivo del representante” (Dussel, E. 2006, 43, 44), o “una pérdida de claridad ideológica del paradigma por el que se lucha” (Dussel, E. 2006, 118). No se encuentra en el texto de Dussel la

identificación de aquel mecanismo por el cual se produce la fetichización del poder político, ese “envilecimiento subjetivo”, lo cual coloca su propuesta de la segunda parte de *20 Tesis* en el lugar de un criterio normativo, esto es, con escasa aplicabilidad propositiva y evaluativa, pues no se detecta el problema central: el momento contaminante del poder político. Al respecto, Dussel solo insinúa como la “medio-cracia” podría operar como un factor contaminante, aunque lo hace incompletamente (Dussel, E. 2006, 67-68, 149). No obstante, no se encuentra más que estas referencias acerca de los mecanismos fetichizantes, de los cuales por cierto, el de los medios de comunicación sobresale. La importancia de buscar estos mecanismos recae en identificarlos para delimitar un campo de acción que favorezca la realización de la propuesta dusseliana. *Si uno coincide con esta propuesta de entender 20 Tesis como una investigación acerca del histórico conflicto entre la voluntad-de-vivir y el poder político fetichizado, entiendo que Dussel solo desarrolla un extremo de esta tensión, a saber, el de las manifestaciones de la voluntad-de-vivir, lo que hace parcialmente convincente su propuesta. En virtud de esto, para fortalecer el planteo de Dussel es necesario identificar aquellos fenómenos por los cuales el poder se fetichiza y busca perpetuarse a costas del sacrificio de su fundamento, la comunidad política.*

En base a lo dicho, emprenderé la siguiente tarea: a) identificar las posibles falencias de la propuesta de Dussel en *20 Tesis* al no identificar claramente aquellos mecanismos por los cuales se da lugar a la fetichización del poder; y b) evaluar una posible complementariedad entre la propuesta filosófica de Dussel, y las investigaciones de la Teoría Crítica sobre la colonización del mundo de la vida, en busca de dotar de cierta aplicabilidad al primero.

III) El planteo fenomenológico-político de Dussel coloca en evidencia cómo la lógica del ejercicio del poder fetichizado implica su propia autodestrucción. La entropía institucional patenta un deterioro de la potestas como consecuencia de la fetichización del poder (Dussel, E. 2006, 71). Sin embargo, aunque su corrupción sea intolerable, ella misma no se autodestruye, sino que tal autodestrucción está solo presupuesta en su lógica, el “verdugo” es la misma

comunidad política a través de lo que Dussel denomina *hegemón analógico*. Dussel describe a partir del concepto gramsciano de *bloque social*, un fenómeno constatable históricamente, aludiendo a aquel en el cual una gama de grupos que experimentan cierto malestar (según deja entrever Dussel, son aquellos individuos que manifiestan una autocomprensión que demanda un tipo de reconocimiento específico, presente en los marginados, excluidos, pobres, minorías étnicas, de género, en suma, parte de la comunidad política, y que así motivan una lucha por el reconocimiento bajo el contemporáneo nombre de reivindicación), se unen bajo un principio vinculante para todos (como el de “libertad” o “igualdad”) y así irrumpen en la potestas. El poder que de la comunidad oprimida surge para llevar adelante tal irrupción en la potestas, es denominado por Dussel *hiperpotencia*, esto es, la potencia en movimiento por el consenso y necesidad de modificar un estado de cosas. Así es que Dussel encuentra en el hegemón analógico el más evidente dato de la irrupción en el mundo institucional de la voluntad-de-vivir humana.

El punto que me interesa señalar es que esta voluntad-de-vivir juega un rol más determinante de lo que parece. Pues es muy frecuente constatar en el texto, un cierto romanticismo de Dussel acerca de la magnitud del poder del pueblo, entendido este como el concepto contextualmente vinculante de la abstracta comunidad política (Dussel, E. 2006, 98). La afirmación tan esperanzada sobre la defensa iraquí, ya no es muy convincente, haciendo que sus predicaciones de las capacidades transformadoras de la *hiperpotencia* sean algo utópicas (Dussel, E. 2006, 96, 108, 112). Es difícil negar la gran magnitud de confianza que Dussel deposita en las fuerzas de los oprimidos. Sin embargo, aunque este punto sea posible de relativizar, vale preguntarse si no es mucha responsabilidad el dejar en manos de los oprimidos el viraje de la potestas, pues ¿es necesario esperar a que el excluido llegue a una situación intolerable, para que en el mejor de los casos este manifieste su voluntad-de-vivir? Esto puede ser demasiado peligroso si tenemos en cuenta que la propuesta de Dussel es fuertemente deontológica. Lo que parece en este punto estar jugando por debajo del tratamiento de Dussel, son aquellos mecanismos por los cuales la potestas busca perpetuarse

a costa de la muerte del pueblo. Coloquemos un ejemplo que lo maneja Dussel, pero que señala cierta ceguera a estos mecanismos.

En primer lugar, Dussel sostiene que la política debe intervenir en la esfera cultural para favorecer el desarrollo de preferencias sobre aquello que es propio (Dussel, E. 2006, 138). Luego trata un ejemplo sobre este tema, ya no estético, sino jurídico, cuando reflexiona sobre la superioridad del derecho penal maya por sobre el occidental (Dussel, E. 2006, 142). Si bien el ejemplo es brillantemente explotado en lo que se refiere a la valoración de lo propio, el punto que deseo señalar es en el de la razón de esto, ¿por qué sucede esto?, ¿qué mecanismo opera como para que nuestra civilización latinoamericana desarrolle ciertas preferencias por las cosas europeas o estadounidenses en lugar de las autóctonas? *Opino que si Dussel desea hacer aplicable su propuesta, no es convincente desarrollar solo un lado del conflicto entre la voluntad-de-vida de la comunidad y el poder fetichizado, sino que también es preciso explicar, por un lado el cómo se fetichiza el poder, y por otro, el cómo busca la potestas fetichizada perpetuar su existencia. Esto se manifiesta en ese lapso al que Dussel es insensible. Véase que, entre el poder que se fetichiza y su tangible destrucción, existe un continuo solo explicable a través de aquellos mecanismos que la potestas despliega para perpetuar su existencia, esto es, la colonización del mundo de la vida* (Cfr. Habermas, J. 1987).

Si bien Dussel propone la deliberación y el consenso de la comunidad política para la deconstrucción y posterior reconstrucción de la potestas, en ningún momento reflexiona sobre aquellos factores que tal comunidad deberá sortear, es decir, aquellos factores que operan como obstáculos para lograrlo. Dussel no advierte la presencia de un lapso entre la fetichización de la potestas y su autodestrucción fáctica, *donde existe un continuo solo explicable por los intentos de reproducir las condiciones que aseguran la existencia de la fetichización del poder.*

Imagínese un gráfico en el cual T^o refiera temporalmente a la instancia en la cual la potestas es corrompida, T¹ al momento en el cual la potestas lucha contra la voluntad-de-vida, y T² al momento en el cual el hegemon analógico transforma la potestas. En este gráfico Dussel solo contempla en sus investigaciones los extremos

(T^o y T²), siendo indiferente al continuo intermedio (T¹). Respecto a tal continuo intermedio, es solo una observación tentativa la que brinda Dussel cuando se refiere al poder de los medios masivos de comunicación social, pero en modo alguno aborda tales procesos sistémicos. A su vez, tal ceguera implica que su propuesta no diga nada acerca de cómo orientar su aplicabilidad, por ejemplo, en el diseño e implementación de políticas públicas que tengan por objetivo lograr la comunidad política consensual y deliberativa, en lugar de dejarlo optimistamente en manos del pueblo.

A mi juicio es pertinente reflexionar sobre los fenómenos de colonización del mundo de la vida para poder identificar el problema puntualmente, y dotar de cierta potencia operativa a la propuesta de Dussel. Para ello las investigaciones de la Teoría Crítica serán de mucha ayuda.

IV) Si bien es brillantemente ilustrado en *El Proceso* de Kafka, es Weber quien caracteriza el proceso de la modernización social, bajo la tesis de que el proceso de diferenciación funcional entre el Estado y la economía es impulsado a través de los motores del Estado administrador y la economía capitalista (Weber, M. 1984). Según Weber, la relación entre Estado y economía es de mutua complementariedad; tal complementariedad se presenta como el resultado de un aparato administrativo dependiente de los recursos fiscales y una economía de mercado institucionalizada en términos de derecho privado, lo que su vez depende de un marco de condiciones y de infraestructuras garantizadas estatalmente. Dado este contexto, la burocracia estatal y la empresa se manifiestan como el encarnamiento del Estado y la economía, que junto con el derecho positivo aseguran la institucionalización de la acción teleológica. Así es que según Weber la racionalidad de una organización depende exclusivamente de cuánto predispone y estimula a sus miembros a actuar conforme a la racionalidad teleológica, rol que cumplen, por un lado, el Estado configurado por la acción administrativa especializada de los funcionarios, y por otra, la economía de mercado adecuada a la elección racional.

Inherente a esta creciente modernización, la institucionalización de la racionalidad con arreglo a fines se independiza en las esferas administrativas y económicas de acción. Tales esferas de

acción, que habían posibilitado la emancipación de los individuos respecto de las formas de asociaciones operativas se liberan a la vez de toda posible orientación de valor. Concluyendo que esta independización conduce forzosamente a la “jaula de hierro”, según lo denominó Weber, a través de la que se da una conversión de las libertades en coacciones disciplinarias transmitidas a partir de la burocratización y juridificación de la sociedad, emergiendo como consecuencia de la creciente complejidad de los sistemas de acción autonomizadas.

A su vez, Weber distingue entre mecanismos de coordinación de la acción que armonicen entre sí las orientaciones de acción de los participantes, y mecanismos que a través de un entrelazamiento funcional establezcan redes de acción no pretendidos. Lo cual nos lleva a trascender la integración sistémica, que establece una regulación no normativa de decisiones particulares que se sitúa más allá de la conciencia de los actores, para así dar lugar a la incorporación de la integración social producida por un consenso alcanzado comunicativamente. En base a estas dos lógicas de integración social e integración sistémica, es que Habermas puede concebir la sociedad simultáneamente como sistema y como mundo de la vida, entendiendo este último como “vida como aquel horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven ‘ya siempre’” (Pereira, G. 2007, 96).

Según este concepto, se entiende que cada mundo de la vida provee a sus miembros de un fondo común de saber cultural, patrones de socialización, valores y normas compartidos. El mundo de la vida pretende dar cuenta de aquella fuente de condiciones de posibilidad de la acción comunicativa, mediante la cual este mundo de la vida debe a su vez reproducirse. Los actores interconectados comunicativamente se mueven siempre dentro de este horizonte para ellos indisoluble de sí mismos, pues su misma auto-comprensión implica la introducción de tal horizonte. A su vez, las estructuras simbólicas del mundo de la vida mantienen una relación interna con la razón comunicativa, de tal forma que los actores hacen uso de su razón comunicativa en su práctica cotidiana en toda situación en la que sostengan pretensiones criticables de validez y reaccionen ante ellas con un “sí” o un “no” (Pereira, G. 2010a).

Este anclaje en la racionalidad comunicativa le permite a Habermas dar cuenta de aquellos procesos de “racionalización” que las formas de vida sufren cuando son adheridas en el proceso de la modernización social. Tal racionalización de un mundo de la vida comprende las esferas de la tradición cultural, la socialización de los individuos y la integración de la sociedad, asegurando así la reproducción simbólica. Es importante aquí señalar que esta racionalización es radicalmente diferente de la que impone la acción económica o administrativa, puesto que esta última tiene por objetivo asegurar solo la reproducción material. Por el contrario, la reproducción de las estructuras simbólicas del mundo de la vida se da como resultado de: a) la continuación del saber válido, b) de la estabilización de la solidaridad de los grupos, y c) de la formación de actores capaces de responder por sus acciones (Habermas, J. 1987, 196). Estos tres componentes estructurales del mundo de la vida son los afectados por la racionalización de éste, que en probidad de su conexión con la razón comunicativa posibilita que las tradiciones culturales devengan reflexivas una vez que inmolan su validez sobreentendida y abriéndose así a la crítica. Es por esta razón que una continuación de la tradición depende de la reapropiación consciente efectuada por las nuevas generaciones. Siguiendo las investigaciones de Piaget, Habermas describe cómo los procesos de socialización producen cada vez más competencias formales, o sea, estructuras cognitivas que progresivamente se desprenden de contenidos concretos. Las personas adquieren, con cada vez mayor facilidad, una identidad abstracta del yo, en donde la capacidad para un autocontrol posconvencional es la respuesta a la expectativa social de decisiones autónomas y proyectos individuales de vida (Kohlberg, L. 1984). A su vez, mientras se da a lugar a esta racionalización, los procesos de integración social manifiestan un creciente desprendimiento respecto de las tradiciones originarias. En el campo institucional, los principios morales universales y los procedimientos legislativos sustituyen paulatinamente los valores y las normas heredados; mientras las reglamentaciones políticas de la vida comunitaria se vuelven más dependientes, tanto de las disposiciones deliberativas del Estado constitucional, como también de los procesos comunicativos presentes en la sociedad civil y en la esfera pública política.

La adopción de esta perspectiva le permite a Habermas reformular los rasgos básicos del diagnóstico weberiano manejando la tesis de que existe una cierta racionalización de los mundos de la vida premodernos, la cual ha establecido las condiciones cognitivas y motivacionales iniciales de una forma económica capitalista y del estado administrativo. Es así que a lo largo de sus respectivos desarrollos, ambos sistemas de acción, enlazados en términos funcionales, se vuelven sistemas autorregulados y orientados por el dinero y el poder. Es de esta forma que su dinámica adquiere cierta independencia de las orientaciones de la acción y las actitudes de los sujetos individuales y colectivos de la acción. Apoyado en esto último, Habermas sostiene que la evolución social debe ser entendida como un proceso de diferenciación social cuya característica esencial es la del incremento de complejidad sistémica y aumento de la racionalidad del mundo de la vida, los que paulatinamente se diferencian entre sí (Habermas, J. 1987, 217). El mayor grado de diferenciación de los sistemas viene acompañado de mayores grados de libertad para los actores, sin embargo tales ventajas de un conjunto más amplio de opciones acarrearán consigo un desarraigo social y nuevos tipos de coerciones (Freud, S. 1955). La mayor libertad de elección se obtiene al costo de que el sujeto esté a merced de las fluctuaciones contingentes de ciclos económicos coyunturales, la disciplina laboral y el desempleo, las reglamentaciones administrativas uniformadoras, la influencia ideológica, la movilización política, etc. Tales circunstancias se vuelven negativas para los actores en la medida en que el sistema económico y administrativo invada los tres ámbitos estructurales del mundo de la vida, esto es, la reproducción cultural, la socialización y la integración social. *Aquí es donde se debe señalar que mientras el proceso de racionalización provoca la institucionalización jurídica del sistema económico y del aparato de estado, en los contextos del mundo de la vida determina el surgimiento de efectos alienantes. Estas patologías sociales se presentan cuando las esferas de la vida que dependen funcionalmente de orientaciones de valor (normas vinculantes y procesos de entendimiento) son monetarizados y burocratizados, pues, son reducidos a la lógica homogeneizante de los sistemas de acción orientados por el dinero y el poder.*

En suma, el diagnóstico de la modernidad, establece como tesis central la oposición abstracta entre una sociedad disciplinaria y la vulnerable subjetividad del individuo. Una vez que Habermas traduce esta tesis en términos intersubjetivistas, se replantea tal oposición, siendo finalmente sustituida por procesos circulares entre el mundo de la vida y sistema, lo cual dota al planteo de una mayor sensibilidad respecto a la ambivalencia de la modernización social. Finalmente, yendo en contra de las tesis tradicionales de la modernidad, Habermas afirma que una creciente complejidad social no tiene que provocar necesariamente efectos alienantes, dado que también puede ampliar la libertad de opciones y las capacidades de aprendizaje (manteniendo intacta la división de las lógicas de sistema y mundo de la vida).

Dado el planteo de Habermas, las patologías sociales comienzan a manifestarse como un resultado de la invasión de las relaciones de intercambio y reglamentaciones burocráticas en los ámbitos comunicativos centrales de la esfera privada y pública del mundo de la vida. Alimentando la oposición con el diagnóstico tradicional de la modernidad, Habermas defiende el hecho de que estas patologías no se limitan a la esfera de la personalidad, sino que también se extienden a la continuidad de sentido y a la dinámica de la integración social. La interacción entre sistema y mundo de la vida se ve claramente reflejada en la desequilibrada división del trabajo que se da entre los tres poderes que, en general, mantienen cohesionadas a las sociedades modernas: la solidaridad por una parte, y el dinero y el poder administrativo por la otra.

Esta lógica colonizadora requiere ser especialmente considerada para dar cuenta del otro extremo de la tensión por Dussel omitido, a saber, la causa de la fetichización del poder, y la identificación de mecanismos por los cuales la protesta fetichizada libra su lucha contra la voluntad-de-vida.

IV-i) Si se desea incorporar este aporte al planteo de Dussel *es preciso conectarlo consistentemente para mantener la coherencia interna de esta propuesta.* Para esto desplegaré una metodología reconstructiva que consiste en atravesar los marcos teóricos en cuestión, en pos de buscar aquellos supuestos ontológicos acerca de

la concepción de sujeto. Rastreando las características que nos lleven a esbozar las respectivas posturas antropológicas, podremos establecer nexos comunes e hilar puentes entre ambos planteos capaces de potenciar operativamente la propuesta de Dussel. Se asume que a través de las características ontológico-antropológicas que ambos presenten, podremos evaluar si es consistente mi propuesta de complementar el planteo fenomenológico-político con el estudio de los fenómenos de colonización del mundo de la vida.

Por tanto, el camino a recorrer es: a) reconstruir la concepción antropológica que subyace en el planteo de Dussel; b) reconstruir la concepción antropológica que subyace en las investigaciones de la ética del discurso; c) evaluar complementariedades y disonancias entre ambas posturas, en pos de trazar soportes conceptuales comunes.

a) Como se ha insinuado en las primeras secciones, el sujeto que supone Dussel es muy familiar al heideggeriano. Como se ha mencionado, esta concepción de sujeto nace del concepto de *Sorge* presente en *Ser y Tiempo*. El mismo opera como lanza en la crítica heideggeriana hacia el sujeto moderno, nouménico. Según Heidegger, en radical oposición al planteo moderno, el sujeto no se encuentra enfrentado al mundo en la situación de sujeto-objeto, sino que por el contrario el sujeto está “en” el mundo. El sujeto es arrojado al mundo y se encuentra en una situación de implicación existencial al mismo, atado a él. Este tipo de concepciones antropológicas ilustran un sujeto que no aparece como cerrado, ya formado, predeterminado, sino más bien abierto al mundo, indeterminado, frente a una gama de significaciones esencialmente prácticas. Como ya se mencionó, solo una concepción de sujeto en estos términos puede soportar el planteo del poder en términos del *Sein* y *Da-sein*. No es para nada menor el hecho de que Dussel adicione en esta situación existencial del hombre en el mundo, su voluntad-de-vivir, la cual puede dar cuenta del origen de la tendencia humana a aferrarse al mundo. Este nuevo insumo dusseliano puede incluso potenciar la tesis de la finitud heideggeriana. Esta tesis afirma que sólo desde el presupuesto del ser-ahí puede algo en el mundo tener significado para nosotros “como

algo”. El significado de la existencia humana se determina en plena conciencia de que el hombre es un ser-para-la-muerte. Es en este punto que la *conatio vitae conservandi* presupuesta por Dussel en la naturaleza humana opera como excelente complemento de la postura fenomenológico-existencial antropológica de Heidegger.

Por otro lado, debemos recordar que existen tres características del sujeto que Dussel menciona explícitamente. En primer lugar, que la subjetividad está mediada y posibilitada gracias a la intersubjetividad, incluso asegurando que “toda subjetividad es siempre intersubjetiva” (Dussel, E. 2006, 19).

En segundo lugar, Dussel diseña su concepto de hegemón analógico en términos de reconocimiento recíproco, llegando a describirlo como una lucha por el reconocimiento: “Es a partir de la *negatividad* de las necesidades –de alguna dimensión de la vida o de la participación democrática– que la lucha por el reconocimiento se transforma frecuentemente en movilizaciones reivindicativas (que no esperan la justicia como don de los poderosos sino como logros de los mismos movimientos)” (Dussel, E. 2006, 87).

Y en tercer lugar, Dussel contempla en la naturaleza humana las competencias comunicativas, las cuales son imprescindibles para la esfera de la legitimidad, tanto para la elección pública de los que ejercerán el poder, como también para la posterior evaluación: “La opinión pública interpreta el acontecer político (...) Se trata nada menos que del “juicio evaluativo” hermenéutico de lo realizado por un representante” (Dussel, E. 2006, 149).

De acuerdo a esto, podemos diagramar la concepción de sujeto que Dussel supone en *20 Tesis de Política* según las siguientes coordenadas:

i- Sujeto cuya situación existencial en el camino es la de implicación práctica, cuya naturaleza humana se manifiesta en la voluntad-de-vivir (Heidegger)

ii- Subjetividad codificada hacia el interior de una gramática intersubjetiva. Lo que incluye la vulnerabilidad del sujeto.

iii- Intersubjetividad pautada en términos de reconocimiento recíproco, lo que habilita una fuerte apertura a la *alteridad*.

iv- Inclusión de las redes comunicativas, y las competencias subjetivas como rol determinante para la esfera de la legitimidad.

Finalmente, podemos observar que las características “b”, “c” y “d” se deducen de “a”, siendo esta última una condición conceptualmente previa a las demás.

b) Las bases antropológicas que alimentan al aporte de la teoría crítica, especialmente de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, se encuentran como es bien sabido en la ética del discurso (Pereira, G. 2007, 123-127). Sin embargo, es importante señalar que no existe una presentación explícita de las características propias del sujeto, por lo que se deberá proceder según la metodología reconstructiva apelando a algunas investigaciones antecedentes sobre este punto.

En principio, debe ponerse al descubierto que el sujeto de la ética del discurso tiene un soporte fundamental en las investigaciones de Pierce, en lo que respecta a su transformación de Kant, lo cual le conduce a defender su “socialismo lógico”. De acuerdo a esto, el investigador movido por el interés en la verdad y consciente de la finitud de sus intereses y convicciones subjetivos, se ve obligado a adoptar actitudes básicas como los son la autorrenuncia, el reconocimiento, el compromiso moral y la esperanza (Cortina, A. 1995, 75-76). Estas actitudes que constituyen un *ethos* moral del investigador, son necesarias si se pretende hablar de objetividad científica e incluso si se quiere argumentar con sentido, rompiendo con los supuestos del individualismo metodológico e introduciendo, a su vez, el supuesto de que no es posible la verdad científica si el egoísmo no es abandonado, si no se asegura el reconocimiento recíproco, si no hay compromiso en la búsqueda de la verdad y si no existe esperanza en el consenso. Este planteo del socialismo lógico de Pierce es explícitamente asumido y reformulado por Apel en pos de ampliar la comunidad de investigadores a toda la humanidad y convirtiendo el socialismo lógico-científico en un socialismo pragmático-hermenéutico (Cortina, A. 1995, 77). Este socialismo pragmático pretende mostrar cómo los individuos son necesariamente “sociales” en tanto que “dialógicos”, no sólo a nivel empírico sino también a nivel trascendental, fundamentalmente respecto de la *validez* de las normas morales (Cortina, A. 1993, 78).

Esta armonización entre la subjetividad e intersubjetividad llevará a la definición de persona en términos de competencia comu-

nicativa, agregando que según Apel “podemos interpretar todas las expresiones lingüísticas, todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales en la medida en que pueden ser verbalizadas como argumentos virtuales” (Pereira, G. 2007, 124). Así es que “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales” (Apel, KO. 1967- 1985. 380).

Esta concepción de “persona” puede ser entendida como una síntesis de los rasgos del sujeto kantiano y hegeliano, dado que, mientras la idea de persona en Kant aparece referida a la autonomía en tanto autolegislación, en Hegel pasa a estar referida a la idea de reconocimiento recíproco (Cortina, A. 1995, 108). “Para la ética del discurso, alguien dotado de competencia comunicativa puede acceder a la verdad o la corrección moral siempre y cuando reconozca a los demás interlocutores también dotados de competencia comunicativa, como igualmente facultados para intervenir en un proceso argumentativo y para defender con razones sus propuestas” (Pereira, G. 2007, 124). Así es que este vínculo entre la autolegislación y el reconocimiento recíproco presentes en el concepto apeliano de persona se presenta como dos de las características estructurales del sujeto de la ética del discurso.

Por otro lado, además de integrar la subjetividad y la intersubjetividad en esta concepción de sujeto, la misma tiene un insumo virtuoso mediante el agregado de presentar, por un lado, un momento empírico que permite dar cuenta de sujetos encarnados, y por otro, un momento ideal que permite la crítica a los estados de cosas vigentes. En virtud de esto es que Apel recoge la idea altamente significativa, acerca de la presencia de la muerte como condición posibilitadora del significado, la cual es introducida a partir de la tesis de la finitud de Heidegger (Siurana, JC. 2004, 46-47). Tal tesis afirma que sólo desde el presupuesto del *da-sein* puede algo en el mundo tener significado para nosotros “como algo”.

Al respecto, aunque Apel coincide con esta tesis, sostiene que si bien el tiempo del sujeto es finito, esto no implica necesariamente que no pueda criticar las normas de su sociedad desde principios atemporales (Pereira, G. 2007, 125). Introduciendo así la distinción entre la

comunidad real de comunicación y la anticipación contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación, Apel realiza una mediación entre la tradición platónica y la heideggeriana, al integrar la idea de finitud para la comprensión de algo "como algo", con la idea de la validez intersubjetiva del significado con independencia del tiempo. De esta manera, estos dos momentos (el real y el ideal) son los, que según Apel, posibilitan que un sujeto comprenda el significado de una proposición (Pereira, G. 2007, 125).

En virtud de esto podemos reconstruir el sujeto de la ética del discurso, en tanto que sujeto autónomo en términos de reconocimiento recíproco, según las siguientes características:

i-Autolegislación (tradición kantiana).

ii-Reconocimiento recíproco, dado por la intersubjetividad, incluyendo por un lado, una apertura de la *alteridad*, y por otro la vulnerabilidad del sujeto.

iii-Encarnamiento en una comunidad real de comunicación (Heidegger).

iv-Crítica pautada por la pertenencia a la comunidad ideal de comunicación, que en virtud de una fundamentación pragmático-trascendental ofrece un criterio universalista de evaluación de las situaciones concretas.

c) Una vez que se aceptan los términos en los cuales se han efectuado las respectivas reconstrucciones, parece fácil identificar las conexiones entre ambas concepciones antropológicas. Es legítimo trazar una sólida conexión entre los puntos "a", "b", "c" del planteo de Dussel, y los puntos "b" y "c" del sujeto de la ética del discurso. En lo que toca a los puntos "d" del sujeto de Dussel y el "d" de la ética del discurso, si bien ambos refieren a la naturaleza comunicativa humana en términos intersubjetivos, la postura de la ética del discurso al respecto es muy particular, introduciendo los supuestos pragmático-trascendentales que subyacen en todo acto de habla a las diferentes pretensiones de validez, mientras por el lado de Dussel, su posición no es clara y de hecho sólo les otorga relevancia a las competencias comunicativas para la deliberación.

Finalmente, es razonable postular que aquellas características en común entre el sujeto dusseliano y el sujeto de la ética del discurso, pueden operar de soporte para la coherencia

interna de la presente propuesta, no obstante, haré énfasis en que es legítimo trazar un sólido puente desde el punto "a" del sujeto de Dussel, cuyo diseño es idéntico en términos al punto "c" del sujeto de la ética del discurso, dado que ambos comparten explícitamente la tesis de Heidegger de la finitud humana. Esta conexión "a" (Dussel) – "c" (ética del discurso) puede abastecernos del "gozne" teórico buscado, como para poder validar mi intención de adherir el aporte de la ética del discurso al planteo de Dussel para suplir aquella ceguera que este último manifiesta respecto de la fetichización de la potestas, y la lucha que esta despliega para perpetuar su existencia.

V) Puesto que se ha argumentado sobre la legitimidad de incorporar las investigaciones de la teoría crítica respecto de la colonización del mundo de la vida, para dar cuenta de la fetichización de la potestas, falta en este punto brindar líneas de los campos de acción que este aporte nos habilita a identificar, para hacer operable en alguna medida la propuesta de Dussel. En este punto haré referencia específica a las patologías sociales, las cuales originalmente fueron entendidas como problemáticas para la autorrealización humana por la Teoría Crítica. La alienación, la reificación, la fetichización, el consumismo y las preferencias adaptativas se presentan como prácticas fallidas que dañan seriamente la posibilidad humana para autorrealizarse (Honneth, A. 2009, 2007). En este caso, deseo reparar específicamente sobre el último caso, el de las preferencias adaptativas.

Es Jon Elster quien en sus investigaciones sobre las ideas de racionalidad individual y colectiva, se ha focalizado en la formación de *preferencias adaptativas*. El desarrollo de este tipo de preferencias tiene como particular característica el presentarse como un resultado de un proceso causal, no consciente, por medio del cual se da el ajuste de voliciones a las posibilidades del afectado; tal adaptación es síntoma de una tendencia a eludir la frustración que se siente al experimentar voliciones que no pueden satisfacerse. Al respecto, la causalidad y la no conciencia del proceso es lo que lo diferencia de la *planificación del carácter*. En este último, también se da un ajuste de voliciones a posibilidades, pero por el contrario, como resultado

de un proceso intencional y consciente (Elster, J. 1988, 42).

En virtud de esto debe realizarse una primera distinción entre preferencias adaptativas y planificación del carácter. Por un lado, las preferencias adaptativas se dan por medio de un proceso causal, de manera no consciente en el afectado, mientras por otro lado, en el caso de la planificación del carácter el proceso es el de una adaptación intencional de los deseos. Ambos procesos surgen como respuesta a una situación de tensión o disonancia cognitiva (Festinger, L. 1975) entre lo que alguien puede realmente hacer y lo que le gustaría hacer (Elster, J. 1988, 170-171). Así es que la diferencia se encuentra en la posibilidad que en los casos de planificación del carácter tiene el afectado de adecuar los deseos al conjunto de posibilidades, mientras que en los casos de preferencias adaptativas tal posibilidad no existe.

Este tipo de fenómenos pone en evidencia un punto importantísimo, pues, que las voliciones individuales pueden conformarse a través de un proceso previo e independiente de la situación de elección de la que se trate. A su vez, la intención de rescatar este fenómeno consiste en observar en acción, a una patología social, producto de la colonización del mundo de la vida. A partir de las preferencias adaptativas es que podemos dar cuenta de fenómenos sociales como el siguiente: alguien que tras haber desarrollado este tipo de preferencias es conducido a no hacer un uso pleno de ciertas oportunidades de empleo ofrecidas por el Estado, sin sufrir ningún tipo de pérdida de bienestar, ya que este individuo tendría la creencia de que este tipo de oportunidades son inútiles y le quitan tiempo para hacer otras actividades. En este caso, la causa de su creencia sería su convicción de que el resultado de hacer uso de esas oportunidades no evitaría su situación de marginación. De hecho, el no hacer uso de alguna oportunidad

podría ser la elección más fácil, puesto que las preferencias adaptativas, emergentes en pos de eliminar la frustración presente, reproducen la situación imperante, por lo que modificar tal situación vigente resulta radicalmente difícil para el sujeto (Pereira, G. et al. 2010b).

Ahora bien, en el caso de la propuesta de Dussel ¿no podría esta patología social socavar la iniciativa del hegemon analógico? Potenciando lo que el mismo Dussel señala, estamos en condiciones de sostener que los medios de comunicación pueden forzar en la ciudadanía una legitimación de la situación presente, ya sea con argumentos y mentiras, facilitando la emergencia de preferencias adaptativas en pos de reducir la frustración de la comunidad, y así tolerando la situación presente, reproduciéndola¹.

Si Dussel no toma en cuenta aquellos fenómenos patológicos que la colonización del mundo de la vida produce, su planteo se vuelve solamente deontológico, pero si por otro lado comprendemos aquellos mecanismos que fetichizan la potestas, y luego le ayudan a mantener su lucha contra la voluntad-de-vivir, podemos potenciar en alguna medida su operatividad. El caso de las preferencias adaptativas resulta un ejemplo notable que identifica el campo de acción de la propuesta, el “dónde” hay que atacar, dado que el “para qué” ya lo determinaría la fundamentación: el poder obediencial (Dussel, E. 2006, 109). Si reparamos en que el hegemon analógico es impulsado por las fuerzas de los peor situados, es de señalar enfáticamente que son estos mismos los más proclives a padecer de las diversas patologías sociales, las cuales son capaces de socavar seriamente la voluntad-de-vivir. Hoy en día, ante fenómenos de colonización del mundo de la vida tan sofisticados, y patologías sociales crecientemente sedimentadas, es alarmantemente probable que el sector peor situado de la sociedad no sea tan capaz para luchar como Dussel cree.

1 Sobre el punto, es interesante llamar la atención sobre un reciente programa de televisión que favorece sin duda alguna la conversión de preferencias en la sociedad argentina respecto a la política, y los medios de comunicación. Me refiero al programa del Canal 7 público “6, 7, 8”.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto. 1967. El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. En *La transformación de la filosofía*. 1985. Madrid: Taurus.
- Cortina, Adela. 1993. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, Adela. 1995. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Ética y política en K. O. Apel*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 2006. *20 Tesis de Política*. México: Siglo Veintiuno editores en coedición con el Centro de cooperación regional para la educación de adultos en América Latina y El Caribe.
- Elster, Jon. 1988. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Barcelona: Península.
- Festinger León. 1875. *Teoría de la disonancia cognitiva*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Freud, Sigmund. 1955. *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1989. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Catedra.
- Habermas, Jürgen. 1989. *El discurso de la modernidad: doce lecciones*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, Martin. 2003. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Honneth, Axel. 2007. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel. 2009. *Patologías de la razón*. Buenos Aires: Katz.
- Kohlberg, Lawrence. 1984. *The Psychology of Moral Development The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper and Row.
- Pereira, Gustavo. 2007. *¿Condenados a la desigualdad extrema?* México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales, Vicente Lombardo Toledano.
- Pereira, Gustavo. 2010. *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*. Montevideo: Proteus.
- Pereira, Gustavo, Verónica Burstin, Ana Fascioli, Helena Modzelewski, Gonzalo Salas, Andrea Vigorito y Agustín Reyes. 2010. *Preferencias Adaptativas. Entre deseos, frustración y logros*. Montevideo: Fin de Siglo.
- Ruano de la Fuente, Yolanda. 1996. *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta.
- Siurana, Juan Carlos. 2004. *Una brújula para la vida moral*. Granada: Comares.
- Taylor, Charles. 1997. *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Weber, Max. 1984. *Los tipos de dominación*. Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana.