

## **La filosofía de la liberación y el suéter de Evo Morales\*.**

Aránzazu Hdez. Piñero  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Zaragoza

aranzazu@unizar.es  
arantxahdez@hotmail.com

La política de nacionalización de recursos naturales del gobierno de Evo Morales desagrada tanto como su suéter. Cuando, a poco de haber ganado las elecciones, Evo Morales viajó, en visita oficial y como presidente electo, al Estado Español, su forma de vestir ocupó tiempo en los telediarios y tertulias políticas radiofónicas. El suéter de Evo Morales se convirtió en noticia tanto como su reciente elección o su visita. El tratamiento de los medios de comunicación osciló entre el escándalo y la condescendencia. Especialmente, con motivo de su visita al Rey.

Quienes se mostraron escandalizados argumentaban que el cargo exigía respeto al protocolo y eso suponía vestirse “correctamente”: una vez presidente ya Morales no seguir “pareciendo” un líder indígena. Desde esta postura, el respeto institucional, la aceptación de las reglas del juego democrático implica necesariamente la aceptación de la normatividad político-cultural implícita, en este caso de lo prescrito por el protocolo. En mi lectura, esta posición se resume así: ya que Evo Morales es “indio”,

---

\* Este texto es una versión corregida del presentado como comunicación en el grupo de trabajo “Poder y territorio en América Latina: identidades, discursos y teorías” coordinado por Rosa de la Fuente Fernández y Heriberto Cairo Carou, en el marco del “XII Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. Viejas y nuevas alianzas entre América Latina y España”, Palacio de la Magdalena (Santander), 21-23 de septiembre de 2006. Los planteamientos relativos a la filosofía de la liberación resumen cuestiones desarrolladas en “Alteridad, validez y liberación en la ética de Enrique Dussel”, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Universidad de La Laguna, Tenerife, Islas Canarias, julio 2004, inédita.

podría tener la delicadeza de disimularlo. Por su parte, quienes adoptaron una actitud condescendiente tendieron a trivializar la cuestión del suéter y a considerarla una anécdota a la que se le había prestado demasiada atención.

Mientras que para la primera postura el suéter de Evo Morales constituía una cuestión política, la segunda insistía en negar su carácter político. Es significativo que, en términos generales y a riesgo de simplificar, el escándalo fue la postura más común entre los sectores conservadores y la de la condescendencia entre los progresistas. Considero que la discusión sobre el suéter de Evo Morales permite abordar la lucha política como una lucha por el reconocimiento. Sin embargo, este abordaje fue imposible en el debate mediático debido a unas nociones asimilacionistas tanto de inclusión como de política compartidas e incuestionadas. Ahora bien, éste es sólo uno de los aspectos que el suéter de Evo Morales representa: desde mi punto de vista, y es lo que argumentaré, el suéter de Evo Morales nos plantea tanto la cuestión del reconocimiento como la de la redistribución y, sobre todo, la articulación de ambas cuestiones. O dicho de otro modo, el suéter nos plantea tanto problemas relativos a la injusticia cultural, que precisan de una política del reconocimiento, como asuntos relacionados con la injusticia económica, que exigen una política de redistribución, y, sobre todo, pone sobre la mesa la problemática filosófico-política que supone la articulación de ambas cuestiones.

Las reflexiones acerca del reconocimiento que el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel hace desde la perspectiva de la constitución de un paradigma ético-político de liberación proporciona herramientas conceptuales muy útiles para pensar lo que la discusión sobre el debate de Evo Morales representa. La

formulación del dilema redistribución-reconocimiento y la propuesta de una teoría bivalente de la justicia de la investigadora feminista Nancy Fraser me resultan también muy pertinentes.

### **1. El dilema “redistribución-reconocimiento” y las hebras del suéter.**

Uno de los cambios que la teórica social estadounidense Nancy Fraser apunta como característico de la época “postsocialista” consiste en una transformación en el lenguaje político en el que se expresan las luchas contemporáneas: el cambio en la gramática de las luchas y el imaginario político en virtud del cual se pasa a identificar el reconocimiento como el problema central de la justicia, lo que va acompañado de un desplazamiento de las luchas por la igualdad socioeconómica<sup>1</sup>. En su obra *Justice Interruptus*, publicada en 1997, y artículos preparatorios publicados entre 1995 y 1996, de los que destaca “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era <<postsocialista>>”<sup>2</sup>, la autora elabora una teoría de la justicia entendida en términos tanto de redistribución como de reconocimiento. La relevancia de la propuesta de Fraser radica en el gran esfuerzo teórico y político que supone su intento de articular un marco integrador y comprehensivo para analizar las relaciones recíprocas y contradictorias entre dos tipos de luchas emancipatorias: las luchas por la redistribución y las luchas por el reconocimiento. La autora sostiene que, con frecuencia, estas luchas no sólo corren paralelas, sino que se hallan enfrentadas entre sí. Su objetivo consiste en conjugar reconocimiento e igualdad

---

<sup>1</sup> Cf. Fraser, N.: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, New York, Routledge, 1997, pp. 1-4.

<sup>2</sup> Cf. Fraser, N.: “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era <<postsocialista>>”, *New Left Review*, 0, enero 2000, pp. 126-155.

social. De modo que cabe afirmar que la teoría de la justicia de Fraser constituye nada menos que una tentativa de redefinir el paradigma de emancipación en un tiempo histórico que ella misma denomina “la era “postsocialista”.

Para ello, la autora distingue analíticamente entre dos tipos de injusticia, la injusticia económica y la injusticia cultural. La económica es entendida como una injusticia cuyo origen se encuentra en la estructura económico-política de la sociedad. La explotación, la desigualdad económica y la privación son las tres formas que adopta la injusticia económica. En este marco, las diferencias de grupo son concebidas como injustas en tanto que se interpreta que resultan de una política económica injusta, y, por tanto, se pretende su abolición. Así que la injusticia económica requiere algún tipo de “reestructuración política-económica” a la que Fraser se refiere mediante el término genérico de “redistribución”<sup>3</sup>.

La injusticia cultural, en cambio, como una injusticia cuyo origen radica “en los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación”<sup>4</sup>. La dominación cultural, la falta de reconocimiento y la falta de respeto son las tres formas que adopta la injusticia cultural. En este marco, la diferenciación de grupo es reivindicada para su revalorización. De manera que la solución a la injusticia cultural exige algún tipo de “cambio cultural o simbólico”, que puede ir desde “la reevaluación dinámica de las identidades despreciadas” hasta “la transformación total de los modelos sociales de representación, interpretación y comunicación”<sup>5</sup>, al que Fraser hace referencia mediante el término genérico de “reconocimiento”. Si bien la autora caracteriza así la redistribución y el reconocimiento como

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 132.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 130.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 132.

“dos paradigmas analíticos diferentes de justicia”<sup>6</sup>, insiste en que, en la práctica, injusticia económica y cultural se entrecruzan de tal modo que se refuerzan dialécticamente. De hecho a Fraser le interesan particularmente estos “ejes de injusticia que son simultáneamente culturales y socioeconómicos”<sup>7</sup>, porque en ellos se manifiesta el “dilema redistribución-reconocimiento”, que formula como sigue:

La política de reconocimiento y la política de la distribución aparentan tener objetivos mutuamente contradictorios. Mientras que la primera tiende a promover la diferenciación de grupo, la segunda tiende a socavarla. Por consiguiente, las dos clases de exigencias están en conflicto entre sí; pueden interferir, o incluso ir una en contra de la otra.

Nos encontramos, entonces, ante un difícil dilema. (...) La gente que sufre tanto la injusticia cultural como la injusticia económica precisa tanto de reconocimiento como de redistribución. Necesitan reivindicar y negar su especificidad al mismo tiempo. ¿Cómo es esto posible, si es que es posible en absoluto?<sup>8</sup>

Es en este contexto de discusión en el que me parece fructífero interpretar el modelo dusseliano de liberación como un “paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”<sup>9</sup>. Tomo la expresión “paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución” de un sugerente artículo del sociólogo Boaventura de Sousa Santos en el que propone pensar, como contrapartida contrahegemónica del siglo europeo-norteamericano, “el *siglo americano* de *Nuestra*

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 128.

<sup>7</sup> *Ibíd.*

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 133.

<sup>9</sup> Cf. Santos, Boaventura de Sousa: “*Nuestra América*. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, *Chiapas*, 12, México, Instituto de Investigaciones Económicas/UNAM/Era, 2001, pp. 31-69.

*América*<sup>10</sup> en tanto que interpreta la idea martiana de “Nuestra América” como un “paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”: “el *siglo americano* de *Nuestra América* es el que mejor ha formulado la idea de una emancipación social basada en el metaderecho de tener derechos y en el equilibrio dinámico entre reconocimiento y redistribución que éste presupone”<sup>11</sup>. Antes había explicado: “Quizá la mejor manera de formular esta idea sea recurrir a un dispositivo modernista, la noción de un metaderecho fundamental: el derecho a tener derechos. Tenemos el derecho a ser iguales siempre que las diferencias nos disminuyan; tenemos derecho a ser diferentes siempre que la igualdad nos reste características. He aquí un híbrido normativo: es modernista porque se basa en un universalismo abstracto, pero está formulado de tal forma que sancione una oposición posmoderna basada tanto en la distribución como en el reconocimiento”<sup>12</sup>.

De la conceptualización del “paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, me gustaría subrayar el carácter de “híbrido normativo” por las razones que expondré en breve. A mi juicio, el modelo dusseliano de liberación se constituye en torno a elementos que refieren tanto a problemáticas acerca del reconocimiento como a cuestiones de redistribución al tiempo que su propuesta responde a una propuesta contrahegemónica. En este contexto interpretativo resulta significativa la siguiente declaración programática de Dussel:

Después de la “caída del muro de Berlín”, en noviembre de 1989, la filosofía de la liberación, más allá

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pp. 40-41.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 40.

del postmarxismo (pero volviendo a Marx “mismo”) y de la post-modernidad (desde la “otra-cara” de dicha modernidad), construye un discurso positivo desde la miseria (desde donde se niega su negatividad) y en vista de la *afirmación* del real y necesario proceso de liberación de la gran mayoría de la humanidad actual: la transmodernidad como proyecto futuro<sup>13</sup>.

Cabe sostener que la transmodernidad responde, en terminología dusseliana, a lo que se ha denominado “paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”. La transmodernidad, en Dussel, opera como un “híbrido normativo” que resulta de la crítica de la modernidad y de la posmodernidad eurocéntricas, crítica realizada desde la otra cara de la modernidad, América Latina. Es precisamente en virtud del carácter crítico con respecto al eurocentrismo que autores como Eduardo Mendieta o Walter Dignolo han entendido la filosofía dusseliana de la liberación como una perspectiva próxima a las teorías poscoloniales, como una crítica al occidentalismo<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Dussel, E.: “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos” en Dussel, E.: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1993, pp. 26-27.

<sup>14</sup> Cf. Mignolo, W.: “Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales”, *Revista Iberoamericana*, 170-171, enero-junio 1995, pp. 27-40; Mignolo, W.: “On Describing Ourselves Describing Ourselves: Comparatism, Differences, and Pluritopic Hermeneutics” en Mignolo, W.: *The Darker Side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*, Michigan, University of Michigan, 1995, pp. 1-25; y Mignolo, W.: “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” y Mendieta, E.: “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo” en Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (ed.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, University of San Francisco/Porrúa, 1998, pp. 31-58 y pp. 147-168, respectivamente. Como muestra de esta perspectiva de análisis, resultan significativos los artículos compilados en la última obra citada. Para la relación que establece el propio Dussel entre la filosofía de la liberación y los estudios subalternos: cf. “La filosofía de la liberación, los *subaltern studies* y el pensamiento poscolonial norteamericano” (1999) en Dussel, E.: *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 435-453.

## **2. Tejiendo el suéter. La filosofía de la liberación como paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución.**

En lo que sigue, argumentaré que en el modelo dusseliano de liberación se encuentran elementos relativos tanto a la (1) redistribución como al (2) reconocimiento.

(1) Dussel intenta una doble fundamentación de la categoría de liberación, económica y antropológica. Con respecto a la fundamentación económica, el planteamiento dusseliano responde críticamente a la afirmación habermasiana de que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse en términos económicos, puesto que la alienación ha perdido su forma económicamente evidente de miseria. Aunque el autor no entra abiertamente en la discusión, los trabajos conducentes a elaborar una definición económica de la liberación constituyen un firme cuestionamiento de la tesis habermasiana según la cual en el capitalismo tardío se produce un desplazamiento de la crisis económica a crisis políticas. Este análisis supone una redefinición del paradigma desde el que conceptúa la emancipación. La consecuencia inmediata es que la emancipación queda definida exclusivamente en términos políticos.

Si bien Dussel no aborda la discusión en torno al desplazamiento del paradigma de la producción es posible interpretar la definición económica de la liberación en este sentido. Al sostener, en virtud del análisis de la cuestión de la dependencia, que, en absoluto, en el marco del capitalismo mundial, la alienación ha perdido su forma económicamente evidente de miseria, Dussel socava las bases teóricas del análisis habermasiano. La puesta en cuestión de la tesis del desplazamiento de la producción es una consecuencia que se deriva del planteamiento dusseliano.

La insistencia dusseliana, especialmente a lo largo de la década de los noventa, en que el proyecto de liberación pasa por la realización de una “democracia político-económica”<sup>15</sup> avala esta lectura. La significación de la demanda de una “democracia político-económica” como modo en que ha de realizarse la liberación es doble: responde tanto a una crítica del modelo liberal formal de democracia como a una crítica de los déficit democráticos de los socialismos reales<sup>16</sup>. La demanda de una democracia político-económica se resuelve en la apuesta por “la alternativa de un socialismo democrático”<sup>17</sup>, que el autor sólo caracteriza muy vagamente a partir de dos exigencias: democracia real y superación del capitalismo (abierto tanto a medidas socialdemócratas como otras). Ésta es, sin duda, una de las hebras que tejen el suéter de Evo Morales: su suéter nos remite a las articulaciones entre clase social, género y etnia tanto de quienes tejen el suéter como de quienes lo usan así como al modo de producción en que la pieza es producida y las injusticias que genera. Al mismo tiempo, el suéter es resignificado en el proceso de lucha política como pieza clave de la lucha por el reconocimiento.

---

<sup>15</sup> Dussel, E.: “La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)” en Apel, K.-O. y Dussel, E.: *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI/UAM-I., p. 103.

<sup>16</sup> Cf., por ejemplo, Dussel, E.: “Retos actuales a la filosofía de la liberación” (1985) en Dussel, E.: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994; y Dussel, E.: “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos” en Dussel, E.: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara 1993, pp. 13-31. En el año 1990, Dussel valoraba positivamente el proceso iniciado en la todavía Unión Soviética bajo el nombre de “perestroika” como un proceso que abría “las alternativas “democráticas” de un socialismo de liberación” (Dussel, E.: *ibíd.*, p. 16), puesto que el autor la entendía como una profundización democrática para reformar el socialismo burocrático desde presupuestos socialistas. Para un análisis de las expectativas creadas, y tempranamente frustradas, por la “perestroika”: cf. Harnecker, M.: *La izquierda en el umbral del siglo XXI. Haciendo posible lo imposible*, Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 53-59. Para una crítica del tipo de interpretaciones mencionadas y para un análisis desde una perspectiva socialdemócrata: cf. Habermas, J.: “La revolución recuperadora” (1990) en Habermas, J.: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 251-288.

<sup>17</sup> Dussel, E.: “Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos” en Dussel, E.: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara 1993, p. 20.

(2) El reconocimiento constituye, para Dussel, la condición de posibilidad de cualquier proyecto ético-político de liberación. El autor aborda la problemática mediante la noción de alteridad, que define en términos de “el Otro como otro”. Es decir, el reconocimiento ha de ser de la alteridad en tanto que tal, de la diferencia en tanto que diferencia. Y es precisamente el imperativo dusseliano del reconocimiento de la diferencia en tanto que tal el eje en torno al que Dussel articula *(i)* la necesidad de crear un espacio que permita tal cosa, de forma que la posibilidad de constituir un espacio público simétrico depende de la idea de reconocimiento, así como *(ii)* la crítica de la noción de inclusión.

*(i)* En el planteamiento dusseliano el proceso de reconocimiento y el proceso de liberación se hallan íntimamente ligados: lo que vehicula ambos procesos es la constitución de simetría. La simetría es condición de posibilidad del contradiscurso que cuestionará el discurso hegemónico. El proceso de conformación de la “comunidad antihegemónica de víctimas”, en el que se hallan implicados procesos de reconocimiento así como de creación de simetría, constituye el proceso dusseliano de liberación de un modo similar a como el proceso de formación de “contraesferas públicas subalternas” constituye el fraseriano de emancipación. Ambos son respuestas críticas a la tesis habermasiana de que la legitimidad procede de los consensos alcanzados en virtud del mejor argumento donde el modelo de la esfera pública burguesa aparece como ideal a realizar. Ambas, además, comparten inspiración crítica de fondo: la noción gramsciana de hegemonía. La consecuencia es que tanto Dussel como Fraser elaboran una teoría de la formación del consenso en condiciones de desigualdad social estructural, ya no en condiciones ideales. Esto hace que los autores conciban los

procesos de legitimación y deslegitimación en términos de mantenimiento o pérdida de la hegemonía<sup>18</sup>.

La “comunidad antihegemónica de las víctimas”, tal y como la piensa Dussel, se ajusta a la definición fraseriana de “arenas discursivas paralelas donde los miembros de grupos sociales subordinados crean y ponen en circulación contra-discursos, que les permiten formular interpretaciones opuestas de sus identidades, intereses y necesidades”<sup>19</sup>. Tanto la una como la otra responden a una doble función emancipadora: la de reagrupamiento de los grupos subordinados, y la de ampliación del discurso contestatario, pues, dado que constituyen respuestas a exclusiones de la esfera pública dominante, contribuyen a extender el espacio discursivo<sup>20</sup>. Esta doble función responde a los dos momentos que han sido señalados como constitutivos del proceso de conformación de la comunidad crítica o antihegemónica de las víctimas: el momento de “reconstitución simétrica de las víctimas asimétricas”<sup>21</sup> que es condición de posibilidad de la génesis del contradiscurso; y el momento que Dussel denomina de “interpelación”, momento desencadenante de la lucha por la interpretación de las identidades, los intereses y las necesidades de la que habla Fraser.

El suéter de Evo Morales pone en circulación un contradiscurso del que es, al mismo tiempo, efecto. El suéter y, sobre todo, la decisión de Evo Morales de continuar usando el suéter en espacios de institucionalización del poder constituye un ejemplo de este proceso, de cómo los miembros de los grupos sociales

---

<sup>18</sup> Para un análisis de conjunto de la obra de Gramsci: cf. Buci-Glucksmann, C.: *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1979; y Fernández Buey, F.: *Leyendo a Gramsci*, Barcelona, El Viejo Topo, 2001.

<sup>19</sup> Fraser, N.: 1997, p. 81.

<sup>20</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 80-82.

<sup>21</sup> Dussel, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid/México, Trotta/UNAM/UAM-I, 1998, p. 474, nota 15.

subordinados crean y ponen en circulación contradiscursos, que les permiten formular interpretaciones alternativas de sus identidades, intereses y necesidades.

Los procesos y mecanismos de “reconstitución simétrica de las víctimas asimétricas” permiten la participación igualitaria en el interior de la comunidad antihegemónica de las víctimas. El segundo paso es garantizar la participación igualitaria de aquella en su interacción con la comunidad hegemónica en condiciones de desigualdades sociales estructurales. En este punto tanto Young como Fraser defienden la puesta en marcha de mecanismos compensatorios que garanticen efectivamente la participación igualitaria, mecanismos de inclusión. (Esto exige como condición de posibilidad, necesaria pero no suficiente, la existencia de una democracia representativa que pueda ser radicalizada o transformada). Así las cosas, la discusión en torno a la creación de condiciones de simetría en la interacción comunicativa que garanticen la igual participación democrática conduce a la discusión en torno al modo en que ha de definirse la inclusión así como al análisis de los diversos modelos. Esta discusión es, precisamente, la que estuvo ausente del debate mediático sobre el suéter de Evo Morales. Porque quienes se escandalizaron tanto como quienes se mostraron condescendientes partieron de un presupuesto común sobre qué significa inclusión, a saber: la aceptación por parte del grupo social objeto de inclusión del “procedimiento democrático”, procedimiento que se considera neutro.

(ii) El planteamiento dusseliano también responde, en buena medida, a esta dinámica de discusión: Dussel sostiene que una vez constituida simétricamente la comunidad antihegemónica de las víctimas, el proceso que se inicia con la “interpelación” a la

comunidad hegemónica de comunicación ha de concluir con la transformación de ésta, no con la inclusión de la primera en la última. La razón por la que Dussel se muestra en contra de la idea de inclusión es doble: la inclusión resulta tanto imposible como ética y políticamente indeseable. Por un lado, la imposibilidad de la inclusión se debe a que la irrupción de la comunidad antihegemónica de las víctimas, en la medida en que exige el reconocimiento de la alteridad del Otro, tiene como consecuencia la puesta en cuestión de las bases sobre las que se sustenta la comunidad hegemónica. Por otro, la indeseabilidad ética y política de la inclusión radica en que ésta no respeta la alteridad en tanto que tal, esto es, que la inclusión implica un reconocimiento universalista abstracto que sacrifica el reconocimiento de la diferencia. Es en este sentido en el que el autor afirma la necesidad de crear una nueva comunidad, una nueva institucionalidad “que no significa retorno a la indicada “in-clusión”, sino “ex-plosión” de la comunidad”<sup>22</sup>. De manera que Dussel identifica la inclusión con un ideal asimilacionista que pivota en torno a una concepción homogeneizante de igualdad y que vincula de manera directa con el ideal moderno de ciudadanía abstracta. Ahora bien, ¿supone necesariamente la idea de inclusión una noción homogeneizante de igualdad?<sup>23</sup>.

Young concede que son comprensibles las suspicacias que despierta la inclusión, en tanto ésta es asociada con la idea de que existe un “conjunto ya dado de procedimientos, instituciones y condiciones del discurso público dentro de los cuales aquellos

---

<sup>22</sup> Dussel, E.: “Proyecto filosófico de Agnes Heller. Diálogo desde la filosofía de la liberación” en Dussel, E.: *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 164.

<sup>23</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 163-164.

excluidos o marginados son incorporados sin cambio”<sup>24</sup>; pero sostiene que existe otro modo de concebirla: la inclusión con cambio. Clarificar el concepto de inclusión exige determinar su alcance: la autora circunscribe las nociones de inclusión o exclusión a cuestiones políticas, afirmando que el resto de problemas relacionados con conflictos e injusticias sociales sean nombrados según el caso (p.e., racismo, sexismo, explotación económica, intolerancia cultural, etc.). Una vez acotado el concepto de inclusión como inclusión política, la autora lo define en términos de “apertura a una pluralidad de modos de comunicación”<sup>25</sup> y reconocimiento y atención a las diferencias sociales para conseguir los juicios políticos más justos y prudentes<sup>26</sup>. Entender la inclusión de este modo, concluye Young, conduce a “la transformación del estilo y condiciones del debate público y abre la posibilidad de cambios significativos en los resultados”<sup>27</sup>.

La problemática de la inclusión podría formularse en términos de inclusión afirmativa o inclusión transformadora, parafraseando a Fraser. Aunque, para Dussel, la transformación no permite hablar de inclusión. Los distintos modelos de inclusión remiten a diferentes conceptualizaciones de la igualdad que, a su vez, configuran distintos modelos de emancipación. Atendiendo a estos criterios, Young distingue “dos paradigmas rivales de liberación”<sup>28</sup>: el de asimilación, según el cual “la igual categoría social de todas las personas requiere tratar a todas ellas de acuerdo con los mismos principios, reglas y criterios”; y el de pluralismo cultural democrático para el que “la igualdad como participación e inclusión de todos los

---

<sup>24</sup> Young, I.M.: *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 11.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>26</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 11-14.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>28</sup> Young, I. M.: *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, Feminismos, 2000a, p. 266.

grupos requiere a veces un tratamiento diferente para los grupos oprimidos o desaventajados<sup>29</sup>. A esta última descripción se aproxima el planteamiento de Dussel.

De modo que el modelo dusseliano de liberación contiene una propuesta de reconocimiento en la alteridad que cuestiona, al tiempo que se ofrece como alternativa, el reconocimiento universalista. Cabe afirmar que Dussel combina el reconocimiento de tipo universalista, en virtud del cual se concede igual valor moral a todos los seres humanos, con el reconocimiento de la alteridad. Ésta es, a mi juicio, una consecuencia del carácter de “híbrido normativo” del modelo dusseliano de liberación en el que se articula la defensa moderna de la igualdad con el reclamo posmoderno de la apertura a la diferencia. Desde mi punto de vista, éstos son, en suma, los hilos con los que se teje el suéter de Evo Morales.

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*