

La indignante indignidad como contenido de la ética en América Latina

María Eugenia Piola

Resumen

El presente artículo plantea una reflexión sobre el estado actual del debate entre éticas formales y éticas de contenido y propone una interpretación de la desigualdad social desde el punto de vista de una ética de contenido, alumbrada por las perspectivas de pensadores como Lévinas, Freire y Dussel, y sustentada en la alteridad o absoluta exterioridad del Otro, la sensibilidad al dolor de la víctima, la indignación ante la injusticia y la capacidad de las víctimas de construir comunidades críticas antihegemónicas. Por último, y a partir de esta interpretación, se interpelan y cuestionan las representaciones dominantes sobre la desigualdad social en América Latina desde la década del sesenta hasta la actualidad.

Palabras clave: ética material, desigualdad social, sensibilidad, exterioridad, indignación.

Key words: Material ethics, social inequality, sensitivity, exteriority, outrage.

Abstract

This article presents a reflection on the current state of debate between formal ethics and ethical content and proposed an interpretation of social inequality from the standpoint of an ethics of content, lightened by the prospect of thinkers as Lévinas, Freire and Dussel, and based on the absolute otherness or exteriority of the Other, sensitivity to the pain of the victim, the outrage at injustice and the ability of victims to build critics communities antihegemonycs. Finally, based on this interpretation, was call out and challenge the dominant representations about social inequality in Latin America since the sixties to the present.

Introducción

El presente artículo tiene un doble propósito. Por un lado, pretende acercar argumentos a favor de la ética material como perspectiva más apropiada para el análisis y la interpretación de la desigualdad social, especialmente centrados en el caso de América Latina. Por otro lado, propone una revisión crítica de las representaciones acerca de la desigualdad social en América Latina. Para lograr ambos propósitos, construimos una interpretación de la desigualdad social desde

el punto de vista de una ética de contenido, alumbrada por las perspectivas de pensadores como Lévinas, Freire y Dussel, que se sustentan en la alteridad o absoluta exterioridad del Otro, la sensibilidad al dolor de la víctima, la indignación ante la injusticia y la capacidad de las víctimas de construir comunidades críticas antihegemónicas.

En primer lugar, repasamos los principales aspectos de la controversia entre éticas formales y éticas de contenido. Para ello, analizamos el punto de partida de una «situación ideal» en la que los distintos miembros de la sociedad serían iguales y están dispuestos a construir consensos sobre la verdad, el bien y la justicia, propuesto por autores enrolados en lo que se conoce como ética formal y el punto de partida que asume la desigualdad social como una realidad previamente existente entre los seres humanos que nos obliga a nivel ético a posicionarnos del lado de las víctimas, tal como proponen los pensadores de la tradición de la ética material o de contenido. En segundo lugar, nos detenemos en el contenido del bien propuesto por la ética material: la posibilidad de producir y reproducir la vida humana en comunidad en condiciones de dignidad, libertad y autonomía, donde la sistemática negación de la vida aparece como el detonante de la indignación ante la indignidad. La indignante indignidad aparece tanto ante la imposibilidad de producir y reproducir la vida humana como ante el dolor socialmente construido a partir de un determinado tipo de relaciones sociales. En tercer lugar, desde la perspectiva de las sociedades latinoamericanas y su creciente polarización entre riqueza y pobreza extremas, fundamentamos la no-eticidad del sistema vigente en tanto niega la posibilidad de producir y reproducir la vida humana y analizamos los aspectos éticos contenidos en diferentes representaciones sociales de la desigualdad social propuestas por la teoría sociológica latinoamericana desde la década del sesenta hasta nuestros días.

La forma y el contenido

Sin poder nombrar el bien,
una teoría crítica de la sociedad
tendría que poder designar
y describir la injusticia,
bien determinada
y concreta en cada caso.
(M. Horkheimer)

En este apartado analizamos las propuestas éticas formales de mayor relevancia en la actualidad: la justicia como equidad de Rawls, la ética discursiva de Habermas, la comunidad ideal de comunicación de Apel. Luego revisamos las propuestas de una ética de contenido en Lévinas y Dussel y planteamos, a partir de lo sugerido por estos autores, las críticas más relevantes que pueden formularse a la ética formal desde el punto de vista del análisis crítico de la desigualdad social.

Las éticas formales o procedimentales parten del supuesto de la imposibilidad de alcanzar un acuerdo acerca del contenido del bien y centran su atención en los procedimientos más adecuados para llegar a acuerdos sobre el bien en cada comunidad ideal de comunicación¹ o de ciudadanos libres e iguales² o en la comunidad de comunicación³. Estos procedimientos se proponen como una alternativa universalista, es decir, se espera que todos los miembros de una sociedad podríamos *razonablemente* compartirlos. La ética discursiva en la que se basan estos autores tiene como horizonte la inserción lingüística del sujeto en el mundo, lo que exige comprobar dialógicamente las normas, esto implica un paso de la mayor relevancia en cuanto a la superación del solipsismo kantiano que propone el establecimiento monológico de las normas a través de un diálogo íntimo del filósofo consigo mismo.

Por su parte, Habermas trata de elucidar las condiciones formales que un participante en el diálogo debe poseer para establecer con éxito un *proceso comunicativo*. El resultado de la argumentación discursiva es determinado únicamente por *la fuerza del mejor argumento*, lo que permite una fundamentación racional del diálogo y las decisiones dialógicas surgidas de él. La *comunidad ideal de diálogo* que Habermas propone presupone la ausencia de barreras que impidan la comunicación entre los participantes en el diálogo, es decir que existiría una distribución simétrica de oportunidades de hablar y una libertad absoluta de hacerlo para todos los posibles participantes. La comunidad ideal de diálogo no es ni un fenómeno empírico ni meramente una construcción, sino más bien una presuposición recíproca e inevitable del discurso, sostiene Habermas.

Rawls, a su vez, plantea la *posición original* como una situación heurística inicial de igualdad y libertad donde se van a elegir los

¹ Cf. HABERMAS, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid, 2000.

² Cf. RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, España, 1978.

³ Cf. APEL, Karl Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona, 1991b.

principios que han de regular la justicia de *una sociedad bien ordenada*. Parte del supuesto de que el agente está dispuesto a gobernar sus acciones por un principio de equidad desde el que él y los demás puedan razonar en común. Si bien las partes están motivadas en promover su propia concepción del bien, se someten a una serie de condicionantes formales que las fuerzan a mantenerse en la *imparcialidad*. Así, de una serie de alternativas entre distintas concepciones de la justicia han de seleccionar unánimemente una de ellas siguiendo un procedimiento de elección racional, tomado de la teoría de los juegos. Esta teoría no significa que estemos todos de acuerdo, sino que seamos capaces de «razonar conjuntamente». De este modo, lo racional se convierte en *racionalidad dialógica o comunicativa*.

La ética formal propuesta por Apel toma como punto de partida una «*comunidad de comunicación*» de personas que se reconocen recíprocamente como iguales y que pueden tomar decisiones sobre las pretensiones de validez a través del *consenso*. Apel considera que, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis, habría que aspirar a este consenso. Esta ética está preocupada fundamentalmente por saber cuáles serían *las condiciones ideales de la posible formación de consenso* sobre normas, de modo que la conformación específica de la sociedad queda sujeta a las conclusiones, siempre falibles y revisables, de los afectados. El eje sobre el que se construye esta validez intersubjetiva es el presupuesto de la *comunicación lingüística*.

Habermas, Rawls y Apel recurren al mismo mecanismo metodológico: establecer un procedimiento ideal a partir del cual enjuiciar críticamente tanto el engranaje institucional de la organización socio-política, como el mismo fundamento de la obligación moral. Este procedimiento se propone salvar las insuficiencias tanto del «individualismo metodológico» como las del solipsismo kantiano. Ambos promueven la fuerza de la razón en tanto ordenadora de la praxis política, siendo esta racionalidad de tipo procedimental. El hecho de adoptar una definición formalizada de la razón los conduce a un concepto de racionalidad que no se interesa por el contenido de la acción o la reflexión, sino que se limita a constatar lo que exteriormente se requiere como garantía de racionalidad. Por otra parte, algunos supuestos de la comunidad ideal de diálogo son cuestionables por su exceso de optimismo o por constituir supuestos no demostrados, como por ejemplo la no violencia, los límites permeables entre

lo público y lo privado, la posibilidad de hacer problemáticas las reglas del discurso, la igualdad de oportunidades para hablar⁴.

Los tres autores parecen asumir abiertamente el proceso de mundialización y no hablan desde nacionalidades o regiones. En efecto, aspiran a que sus éticas tengan un carácter universal, sin embargo las formas de vida, las relaciones sociales y las características presupuestas a los agentes están pensadas desde cosmovisiones norteamericanas y europeas. Dicho de otro, si bien sostienen que en aras del universalismo es imposible nombrar el bien, construyen formas y procedimientos que presuponen la materialidad de la vida del denominado primer mundo, como si ese fuera «todo el mundo». De este modo excluyen a la mayoría de la humanidad que está imposibilitada de participar en la comunidad de diálogo que construirá el contenido del bien por la vía consensual.

Aparte de la incorporación del horizonte lingüístico, las éticas formales dan un importante paso al proponer un modo intersubjetivo de definir el bien. Pero esta intersubjetividad si bien es necesaria, no es suficiente como mero presupuesto procedimental. Es necesario analizar cuáles son las condiciones materiales de existencia que posibilitan o impiden la participación en la comunidad de comunicación y esto debe estar presente en el inicio de toda argumentación y no como una mera cláusula ex-post. Si bien Apel reconoce el hecho de que no se dan siempre en las situaciones histórico-concretas las condiciones necesarias de simetría entre argumentantes (desigualdad entre los miembros de diferentes clases, sexos, razas), cree que es posible deducir una obligación universal de transformar la realidad asimétrica para poder argumentar en el futuro, cuando se alcancen las condiciones de simetría. Desde su punto de vista, «el que argumenta ya ha aceptado también necesariamente *la obligación* de ayudar a superar la diferencia –a largo plazo, aproximativamente- mediante la transformación de las relaciones reales». Tal como sostiene Dussel, el hecho de que Apel reconozca la ausencia de simetría a entre los agentes lo sitúa en una posición más cercana a una ética material, si bien no termina de dar el paso decisivo hacia una ética de contenido y prefiere quedarse en la advertencia de que debemos procurar siempre la simetría.

Pensadores como Rawls, Habermas y Apel han dedicado sus mayores empeños intelectuales a definir escenarios teóricos desde los

⁴ DEL ÁGUILA, Rafael y VALLESPIN, Fernando: «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas», en *Zona Abierta* 31 (1984), pp. 93-125.

cuales pensar una ética formal y universal. Al centrar la atención solamente en la forma universal que debería revestir la construcción de una ética compartida, cierran la posibilidad señalar como universales contenidos materiales de cualquier ética el reconocimiento de la igualdad esencial entre los seres humanos, el respeto a la identidad y la dignidad de las personas, la inexistencia de dolor humano causado socialmente. Veamos ahora de qué modo las éticas materiales argumentan la posibilidad y la necesidad de establecer un contenido específico y universal para el bien.

En efecto, las éticas materiales proponen ir más allá de las garantías y cláusulas procedimentales promovidas por las éticas formales y fundamentan la importancia de que una propuesta ética permita suscitar contenidos específicos y concretos y a la vez universales, sin perder de vista la construcción formalmente impecable del denominado «consenso».

En esta línea, Lévinas desarrolla una ética que no culmina en la satisfacción o en el descanso, sino que produce *inquiétude*, ya que despierta la radical responsabilidad por el Otro. Sin duda, esta idea contiene una nueva interpretación de la subjetividad, en la cual el sujeto ya no aparece como un solitario ego cogito, sino que se encuentra sometido o dependiente de algo o alguien (el Otro). Así, el sentido pleno del sujeto se encuentra la relación con el Otro, relación que no puede expresarse en términos de ser, sino de bondad, ya que para él lo humano del hombre es desvivirse por el otro hombre.

En Lévinas el humanismo del sujeto moderno pasa el relevo al humanismo del Otro hombre, es decir, el humanismo que toma como centro al prójimo. Se trata de la responsabilidad de un mortal para con otro mortal, en la que yo tengo que hacerme cargo de la herida del otro, la herida me interpela y no puedo ya seguir indiferente.

Su ética trasciende la noción de pluralidad, puesto que ya no se trata sólo de poner de relieve el hecho de que somos seres humanos concretos y diferentes habitando el mismo mundo, sino que *estamos referidos unos a otros, somos responsables los unos por los otros*. La cuestión ya no queda reducida al hecho de que no es posible escapar a la apariencia o al hecho de aparecer en el mundo y ser algo para los otros⁵, sino que lo realmente importante es que yo no estoy más ubicado en el centro de ese mundo, mi subjetividad ha sido vaciada en lo que tenía de presuntuoso solipsismo, para ser llenada por la responsabilidad y la (pre)ocupación por el Otro.

⁵ Cf. ARENDT, Hannah: *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993.

Lévinas le asigna un lugar muy relevante a los aspectos pulsionales del ser humano, esto le permite fundamentar la noción de «sensibilidad», es decir, que la posibilidad de que el rostro del otro pueda interpelarme se basa en el hecho de que somos corporalidad vulnerable a priori, la subjetividad es en su último contenido «sensibilidad» que se expresa en el «dolor». El Otro es carnalidad sensible que aparece al contacto no sólo como rostro, sino como víctima. Se trata, pues, de una responsabilidad que obliga éticamente por el Otro como víctima.

Dussel incorpora en su propuesta de una ética de la liberación la sensibilidad y la intersubjetividad sugerida por Lévinas y da un paso más. Para él la comunidad no es sólo una comunidad de comunicación sin más, sino que se trata de una «comunidad de vida» o «comunidad crítica antibegemónica», su misma existencia es «crítica» en tanto cuestiona la falta de justicia imperante en el sistema vigente en tanto productor sistémico de víctimas. Esta comunidad está formada por las víctimas de la dominación y la explotación y son las que tienen la palabra, las que llenan de contenido cualquier propuesta ética. Es desde la consideración del proyecto de la liberación del Otro como lo-sin-lugar en la Totalidad que puede hablarse de este como contenido de una ética. El Otro es en el plano político el dominado, en el económico el pobre, en la erótica la mujer, en la pedagógica el niño-pueblo ideológica y culturalmente dominado. Dussel cuestiona el hecho de que la liberación de estos excluidos-dominados no es tratada o es relegada a la cuestión de la «aplicación» de la norma ética fundamental por la Ética del Discurso⁶.

La Ética de la Liberación toma como punto de partida la afirmación de la vida y desde aquí fundamenta la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima y la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad. Por ello le cuestionará a Apel el hecho de que se refugie en un nivel «trascendental» y se desentienda del nivel material cuando anuncia que «la ética discursiva no menosprecia el problema de la *vida buena* o perfecta o el del bienestar de una comunidad, sino que en cuanto ética *crítico-universalista*, ni puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente el *télos-felicidad* de los individuos o comunidades, sino dejarlo a su discreción». Para Dussel esta es una interpretación que reduce la ética de contenido a un horizonte cultural, particular o meramente ontológico y no alcan-

⁶ Cf. DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998.

za a ver que todas las culturas (incluso la moderna postconvencional) son *modos concretos* de organizar históricamente (pero nunca agotar) la «reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto en comunidad». Para una Ética de la Liberación, sostiene Dussel, las reglas formales intersubjetivas de la argumentación práctica tienen sentido como procedimiento para aplicar las normas, mediaciones, fines y valores de culturas, generadas desde el ámbito del «principio universal material», que es pre-ontológico y propiamente ético.

Ambas propuestas no sólo afirman que es posible formular un contenido ético: el dolor o el sufrimiento del Otro o de la víctima⁷ (Lévinas) o la posibilidad de producir y reproducir la vida humana en comunidad (Dussel), sino que este contenido es un imperativo, en tanto el no cumplimiento de este produce muerte.

Desde la perspectiva de las éticas materiales, los argumentos que se centran en lo procedimental conceden de entrada una «ventaja» a aquellos que pueden reproducir materialmente su vida para, desde esta «felicidad», participar en el debate de una «comunidad ideal de comunicación». Es decir, que se excluye previamente el plano de la vida, el plano material o de la carnalidad sufriente. Los procedimientos no son inocuos con respecto a las relaciones de poder dentro de la sociedad, por el contrario, nociones como las de «igualdad de oportunidades», «velo de ignorancia», «condiciones de una comunidad ideal de comunicación», entre otras, favorecen a los que tienen una posición aventajada o más poder dentro de la sociedad. La ética debe intentar aproximarse simultáneamente al *cómo* y al *qué*, ya que, vista desde la imposibilidad de reproducir la vida humana, la discusión centrada exclusivamente en el *cómo* pierde sentido tanto teórico como práctico.

Las tres propuestas éticas formales comentadas presuponen un tipo concreto de sociedad: las «sociedades democráticas, capitalistas, occidentales, pluralistas del siglo XX» como «paradigma extensivo no sujeto a discusión». Lo procedimental resulta insuficiente desde el punto de vista de la realidad de la periferia signada por la interpelación del Otro-prójimo que reclama justicia o lo que podría llegar a ser lo mismo, que los «procedimientos» de la sociedad le permitan reproducir adecuadamente su vida humana. De aquí la necesidad de cuestionar la pretendida neutralidad de lo procedimental, y pregun-

⁷ Rescatamos la noción de víctima en la medida que implica, justamente, algo que se impone al sujeto y que le cierra la posibilidad de participar en la comunidad de vida y de comunicación como miembro igual, poniendo en peligro hasta su propia supervivencia.

tarnos si dos personas pueden participar en la comunidad ideal de comunicación en igualdad de condiciones cuando una no se plantea como un problema la propia reproducción de su vida y para la otra ese es justamente «el» problema.

Ver la desigualdad social desde el prisma de una ética material sugiere una *ética negativa*, en un doble sentido: una ética que se revela, que se indigna ante las situaciones de degradación de la condición humana y una ética que niega lo dado como lo único posible y menos aún como deseable.

Si bien es cierto aún desde el punto de vista del «sentido común» que «hablando se entiende la gente», tal como lo sugiere la ética discursiva que propone llegar a un consenso en forma dialógica, es necesario recordar que existen millones de seres humanos «sin voz» y que ni siquiera «observan» desde afuera la construcción del consenso.

Esto nos lleva directamente al tema del poder, la vía consensual parte de una concepción abstracta del poder que en términos concretos supone que el consenso es construido por quienes tienen más poder dentro de la sociedad. Dicho de otro modo, no existe «velo de ignorancia» que pueda borrar el hecho de que de entrada hay personas (y comunidades enteras) que tienen menos posibilidades (o, quizás, ninguna) de participar en la construcción del consenso. Para la perspectiva que aquí sostenemos la posición del filósofo o pensador que pretende colocarse «por fuera» de los distintos «contenidos en disputa» y construye una serie de procedimientos con los cuales todos estarían razonablemente de acuerdo resulta en principio insuficiente para analizar desde el punto de vista ético la desigualdad social.

Todo lo que llevamos dicho no significa que consideremos lo procedimental como un «tema menor», sino que nuestra crítica se centra en lo incompleto e inadecuado que resulta el modo en que se encara la cuestión desde las perspectivas filosóficas elaboradas en los países centrales. Según nuestra perspectiva, la ética de la comunicación pierde de vista o no le asigna la trascendencia que realmente tiene al nivel de la vida, de lo afectivo y lo irracional. Además, o por el mismo olvido, presupone agentes racionales, lo suficientemente informados para producir argumentos, intentar convencer y tomar decisiones.

La indignación

Si fuéramos animales,
podríamos naturalmente dar la espalda
a los sufrimientos de la humanidad
para ocuparnos de nuestro pellejo.
(K. Marx)

Los seres humanos somos animales de un tipo que se pretende «abismalmente» diferente del *resto de los animales*, una de esas «pre-tensiones de diferenciación» se basa en el hecho de que somos capaces de dolernos del dolor ajeno, no podemos *naturalmente* dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad. Sin embargo, lo hacemos muy a menudo⁸. Damos la espalda a esas «heridas de los hombres que nos reclaman», al decir de Ernesto Sábato⁹.

En este pasaje Marx se refiere a una humanidad con un destinatario muy concreto, dirigida a aquellos que son los únicos que la necesitan: *los que sufren*¹⁰. El sufrimiento humano que supone e impone la miseria es visto por Marx como una fuerza activa de la *indignación* contra los causantes de la miseria. No se trata, sin embargo, de centrar exclusivamente la atención en los seres humanos que son explotados, dominados y/o excluidos de un modo radical, la humanidad a la que se refiere reúne a todos *aquellos que padecen en común por causa del capitalismo*. De aquí se desprende una ética muy potente cuyo imperativo categórico material es «derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado, despreciable»¹¹.

La desigualdad que divide a la sociedad en clases sociales y cuya existencia está sostenida por relaciones de dominación, explotación y exclusión, debe ser entendida desde el punto de vista ético como productora de sufrimiento y dolor humano potencialmente evitable en tanto creación social y a los cuáles *no deberíamos dar la espalda*. En la medida que la desigualdad social somete a las personas a relaciones de privación¹² que le impiden la producción y reproducción

⁸ Adorno (1973) señala la frialdad ante el dolor ajeno como un rasgo constitutivo de los seres humanos que pudieron soportar y tolerar Auschwitz.

⁹ Cf. SÁBATO, Ernesto: *La resistencia*. Seix Barral, Barcelona, 2000.

¹⁰ Cf. BLOCH, Ernst: *El principio esperanza*. Aguilar, Madrid, 1977.

¹¹ Cf. MARX, Karl: *El Capital*. Fondo de Cultura Económica, 1959.

¹² Cf. VASILACHIS, Irene: *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Gedisa, Barcelona, 2003.

de la vida humana en comunidad¹³ involucra cuestiones éticas que requieren ser analizadas.

Hablamos de un sentimiento que es necesario para comprender y actuar frente al dolor humano socialmente causado por la explotación del hombre por el hombre (Marx) o por el hombre lobo del hombre (Hobbes). Estamos hablando de la indignación, de la rabia, de ese enojo profundo ante lo injusto, ante lo inmerecido de la indignidad, ante la negación sistemática de la dignidad de las personas y, junto con ello, la negación de la igualdad esencial.

Existe también otra acepción de indignidad en términos de lo ruin, lo abyecto, lo vergonzoso, lo humillante, y es que la injusticia necesariamente nos humilla, nos arruina y nos avergüenza. Indignarnos ante el desprecio, la humillación, la explotación, la exclusión, que unos hombres ejercen sobre otros es la materia prima de la ética material que estamos proponiendo.

Se trata de una ética que parte de una profunda rabia o indignación ante las relaciones sociales que producen sufrimiento y dolor humano, indignación que sumada al amor moviliza verdaderas acciones éticas y genuinamente humanas¹⁴. Esta rabia «contra la docilidad fatalista ante la negación de las gentes» que propone Freire nos introduce en un tipo de ética material marcada fuertemente por un sentimiento: la indignación, es esta indignación la que activa el «desvivirse por el Otro» del que nos habla Lévinas¹⁵.

Esta ética que es precisa en cuanto a sus contenidos, y en este sentido es material, propone ir al encuentro del pobre, de la víctima, del marginado, del oprimido no como otro que es vivido por la distancia y la diferencia que lo separa de un «mí» o de un «nosotros», sino de un «otro por sí mismo», ese Otro que son los demás en tanto prójimo. Se trata, pues, de una ética que asume la entera dignidad e igualdad de todos los hombres y mujeres por el sólo hecho de su presencia en el mundo. Esta dignidad e igualdad esencial de todos los seres humanos es violada y avasallada constantemente en las actuales sociedades edificadas sobre el principio de acumulación ilimitada de riqueza y la opresión de los seres humanos, que en última instancia supone la negación de la vida del Otro¹⁶.

¹³ Cf. DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998.

¹⁴ Cf. FREIRE, Pablo: *Pedagogía de la indignación*. Morata, Madrid, 2001.

¹⁵ Cf. LÉVINAS, Emmanuel: *El tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona, 1993a.

¹⁶ El hecho de que en el planeta mueren cada día miles y miles de personas por no recibir los mínimos nutrientes para seguir viviendo habla de la negación sistemática de la vida bajo el sistema capitalista.

La ética material que consideramos pertinente para el análisis de la desigualdad social parte de la crítica¹⁷ de las relaciones sociales de dominación, explotación y exclusión vigentes. Estas relaciones generan necesariamente *víctimas* que no son individuales o «aisladas» sino que forman una comunidad. Esta comunidad de víctimas reclama su liberación, busca su subsistencia, pide vivir y las actuales relaciones de poder y dominación se lo impiden. Esto conduce al reconocimiento del Otro, del pobre, del excluido, del dominado, del explotado en su dignidad, es decir, como personas que son miembros iguales de la comunidad.

La indignación ante la indignidad es la que nos moviliza a colocar la vida humana como el contenido primero de cualquier ética, ya que desde realidades dolorosamente crueles e indignas como las latinoamericanas donde la mayoría de las personas viven situaciones de pobreza, lo que significa que no sólo no están invitadas al festín del diálogo, el debate y el consenso, sino que tampoco están invitadas al festín de los «manjares terrestres»¹⁸. Ante esto sostenemos que no es posible sentarse en mullidos sillones académicos a diseñar las condiciones objetivas y universales en las que se debe conseguir el «consenso sobre el bien».

En lo formal postulamos como punto de partida la argumentación democrática, las ideas que aquí sostenemos están «gobernadas» por la mayoría. No se trata de un argumento cuantitativo puro y duro, sino de un hecho, una realidad si se prefiere, la realidad de la «otra» América, la América Latina, la que aún no da su verdadero grito de libertad, ni ha cortado las auténticas cadenas, tierra en la que la injusticia se palpa en el aire, se impone como una dolorosa materialidad que aúlla cotidianamente en todos los rincones.

Puede haber un bien superior o más importante o más urgente que la vida humana?. No. Sin la vida (sin su propia vida) nadie puede asistir a la cita del diálogo en este mundo. A no ser que tomemos esto como un simple dato de partida y asumamos que el consenso es una construcción entre los que gozan de sus derechos fundamentales, excluyendo a quienes, por diversas circunstancias, no pueden acudir a la cita del diálogo universal.

Las éticas formales que proponen o presuponen Rawls, Habermas, Apel «dejan en el olvido» nuestro contenido. Presuponen democracias

¹⁷ La Escuela de Frankfurt planteó la *crítica* con su poder de «negación de lo existente como lo único posible» como eje de su mirada sobre la realidad social.

¹⁸ Cf. LÉVINAS, Emmanuel: *Humanismo del Otro hombre*. Caparrós, Madrid, 1993b.

occidentales donde lo «económico» ha pasado a un segundo plano y lo cultural toma el relevo. Desde la ética material es precisamente esa satisfacción o esa «felicidad» de un ser completo la que debiera impulsarnos a hacernos cargo del dolor del Otro (Lévinas). Ese dolor recorre las vidas de millones de seres humanos con nombre y apellido, con una historia de vida, con alegrías, tristezas y esperanzas, que sufren por causas sociales. Desde la interpretación de la miseria y la pobreza como una indignidad socialmente producida que, por eso mismo, reclama la indignación de los seres humanos en tanto animales incapaces de dar la espalda al sufrimiento humano, las éticas formales no sólo resultan insuficientes, sino preocupantes, puesto que «dan la espalda» a esta multitudinaria parte de la humanidad.

Cuando se habla de los que sufren (Lévinas), de la víctima (Benjamin), puede pensarse que se está propiciando algo así como un «victimismo inconducente». Nada más lejos de nuestra intención, y en este sentido proponemos entender como víctimas a todos los que sufren a causa del modo capitalista de organización de la sociedad y no solamente a aquellos que son explotados de modo radical (Marx) y nosotros agregamos o de aquellos que son ignorados, despreciados y excluidos por el sistema capitalista¹⁹.

Por tanto, cuando nos referimos a una ética material no estamos aludiendo solamente a los explotados, excluidos e ignorados, sino a la inmensa mayoría de la humanidad que padece en común por las relaciones sociales que el sistema capitalista impone. En este sentido, se nos presenta como imperativo categórico material el derrocar todas las relaciones en las que el hombre es un ser humillado, esclavizado, abandonado o despreciado (Marx).

Ética material y desigualdad social

La lucha de clases es una lucha
por las cosas ásperas y materiales
sin las que no existen
las finas y espirituales.
(W. Benjamin.)

¹⁹ La problemática de la «exclusión» no alcanzó a ser apreciada por Marx, dado que en el momento histórico en el que elaboró su teoría él observaba que el capital necesitaba una explotación intensiva de la mano de obra donde los excluidos operaban como ejército industrial de reserva deprimido del salario, pero aún seguían cumpliendo alguna «función» en el sistema productivo.

En este apartado proponemos una forma de encarar el debate entre éticas formales y éticas materiales para el estudio de la desigualdad social en América Latina, siguiendo los lineamientos propuestos por Dussel, Lévinas y Freire, entre otros.

Esta propuesta de «resolución» del debate ético aspira a ser útil para el análisis de las representaciones sociales de la desigualdad en la región. Entendemos la teoría social como un conjunto de ideas y conceptos que buscan explicar por qué el mundo social y las relaciones sociales son de determinada manera, por qué deben o no deben ser así o cómo deberían ser. Es decir, que entendemos por teoría social un conjunto amplio de conocimientos sobre la realidad social y, a su vez, una serie de presupuestos teleológicos más o menos subyacentes. En este sentido, la teoría social latinoamericana se ha asentado en ciertos presupuestos éticos, para negar o afirmar la igualdad esencial de los seres humanos y la dignidad insita en toda vida humana. De aquí que creamos relevante intentar una suerte de deconstrucción de la teoría social para conocer en qué sentido han sido elaboradas las representaciones sobre la desigualdad social.

Tal como hemos señalado, la desigualdad social somete a las personas a relaciones de privación²⁰ que impiden la producción y reproducción de la vida humana en comunidad²¹. Las relaciones sociales que producen sufrimiento humano pueden ser naturalizadas y, de este modo, reificadas, toda vez que se propicia una mirada sobre ellas que oculta el hecho de que son producidas socialmente, pero también puede producir rabia o indignación²², a su vez, es esta indignación la activa el desvivirse por el Otro²³.

A la interpretación de la vocación igualitarista como marcada por una intención de homogeneizar y masificar a los sujetos sociales o como una pérdida de la identidad y la especificidad de cada ser humano, oponemos un igualitarismo que postula el bien ético de una igual capacidad de las personas para producir y reproducir la vida humana en iguales condiciones de dignidad, libertad y autonomía. En este sentido, la desigualdad será entendida como productora del dolor del Otro.

²⁰ Cf. VASILACHIS, Irene: *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Gedisa, Barcelona, 2003.

²¹ Cf. DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998.

²² Cf. FREIRE, Pablo: *Pedagogía de la indignación*. Morata, Madrid, 2001.

²³ Cf. LÉVINAS, Emmanuel: *El tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona, 1993a.

La interpretación del sujeto de esta ética en tanto víctima de un sistema injusto (Benjamín, Lévinas) no tiene nada que ver una visión victimista, por el contrario, constatamos diariamente la capacidad de resistencia que las víctimas manifiestan ante la explotación, el desprecio y la exclusión del sistema injusto.

En ciencias sociales resulta improbable la curiosidad desapasionada o la neutralidad distante, a la que las visiones positivistas pretenden reducirse, invitando a los díscolos a hacer lo propio. En efecto, la cuestión de la posibilidad de una motivación teleológica en ciencias sociales es objeto de fuertes controversias. Para las perspectivas positivistas y funcionalistas lo teleológico debe ser rechazado por su carácter no-científico o «ideológico», aún cuando son estas mismas corrientes las que, mediante su conformidad radical o moderada con la sociedad realmente existente, asumen un punto de vista teleológico, si bien revestido de «objetividad». Consideramos que siempre existe un plano teleológico en ciencias sociales, lo que cambia es el modo de asumirlo: sea manifestando abiertamente nuestro posicionamiento en cuanto al «bien», sea negándolo u ocultándolo tras el manto de una pseudo-objetividad.

Como es sabido, el tólos que preside la sociología de Durkheim está configurado por lo que él consideraba «una sociedad bien integrada», donde la cohesión social se erige en valor fundamental, esta integración debe llevarse a cabo sobre las premisas de una sociedad capitalista, su preocupación por la anomia, el suicidio, la educación como productora y reproductora de sujetos sociales «de provecho» para el conjunto de la sociedad, proporcionan algunos indicios sobre el tólos que da sentido a su pensamiento. También Weber hará lo propio al concebir la sociedad como una «jaula de hierro» y la racionalización como el elemento central de la modernidad. Por su parte, Marx manifiesta explícitamente sus motivaciones teleológicas al momento de construir su teoría social y económica: la indignación ante la explotación y la desigualdad propia de la sociedad capitalista en la que vivió.

En las ciencias sociales latinoamericanas, durante las décadas del sesenta y setenta existió una corriente importante que propició el análisis y discusión de categorías y conceptos tales como: pueblo, sujeto revolucionario, oprimidos, dentro de un tólos más general basado en la construcción de una sociedad justa e igualitaria. Las sangrientas dictaduras que devastaron la región en la década del setenta arrasaron con esas ideas y con muchos de quienes las «sostenían».

Adoptar el punto de vista de los oprimidos y señalar la legitimidad y validez de ese tólos no le resta científicidad a las ciencias so-

ciales. Si entendemos, tal como sostiene Dussel, que «la ciencia no se propone sólo explicar los hechos con pretensión de verdad y validez, sino que dicha explicación se construye como mediación de una honesta, personal y comunitaria *pretensión de justicia*», estamos en condiciones de aceptar la posibilidad y necesidad de abordajes críticos en ciencias sociales y humanas que den cuenta de la injusticia de que son víctima los oprimidos, explotados y excluidos.

Por otra parte, la definición de un sujeto social lo más químicamente puro en términos políticos ha sido uno de los grandes quehaceres del pensamiento social en la región. Los sucesivos «desengaños» que sufrió la intelectualidad con relación a los sujetos que finalmente no encarnaron los proyectos a los que estaban destinados, hablan de relaciones entre intelectualidad y pueblo que podrían calificarse como paternalistas y/o de dominación intelectual.

En el pensamiento totalizador-totalitario de la globalización todo esto resulta demasiado lejano e irreal, pero los oprimidos, explotados y excluidos «realmente existentes» siguen ahí y son cada vez más, resisten y se organizan, con o sin «intelectuales orgánicos» que los acompañen o tutelén. La pureza revolucionaria de los oprimidos ha sido la falsa premisa sobre la que se asentaron muchas construcciones teóricas de la época. Esto conlleva una gran dosis de soberbia intelectual: pedir «purezas» a quienes están en medio de una verdadera lucha por sobrevivir.

Las relaciones entre pobreza y moralidad han sido ampliamente debatidas por la teoría social, alimentando el tópico de una asociación directa entre pobreza y ausencia de moral, es decir que la pobreza propicia conductas inmorales. Visión que presupone asimismo que las personas que no son pobres serían moralmente incuestionables, esto desvía y desnaturaliza la cuestión.

En la década del ochenta se construye un discurso de salvación por medio de lo micro, lo local, los informales, la otra economía, el otro desarrollo, que en muchos casos sólo quedó en «bellas palabras», y cuando pasó a los hechos no cubrió las expectativas de subsistencia que había generado. Por esta vía, se le atribuyó un rol crítico a quienes estaban afuera de la economía formal, y se planteó el falso dilema entre economía capitalista y economía informal, donde esta última poseería valores alternativos y superadores de la lógica capitalista, perdiendo de vista la dialéctica por la cual los informales están relacionados directamente con la dinámica de las relaciones capitalistas.

Otro tema abordado por la teoría social en los ochenta fue el de las condiciones de vida de las personas pobres y sus estrategias de

sobrevivencia. Asumiendo la lógica contenida en la metáfora centro-periferia que impregna buena parte del pensamiento social, se ha tratado de ver las situaciones de pobreza no como inscriptas en un universo de relaciones y acciones de privación, sino como «algo» que se halla espacial y relacionalmente fuera de la sociedad. Esto ha contribuido a generar visiones de la pobreza que eluden el análisis de las causas de la misma y no asumen la responsabilidad de lo social en su constitución.

La presentación de las creaciones sociales y humanas como si no lo fueran, como si fueran autocreaciones²⁴ o creaciones «naturales» es la que obstruye la comprensión de la raíz eminentemente social de la desigualdad social, de aquí que sea necesario plantear permanentemente la no-naturalidad y el carácter evitable de la desigualdad social como premisas básicas de una crítica a la reificación de lo social.

Las representaciones sobre la desigualdad social analizadas presuponen la incapacidad y relativa pasividad a las víctimas de relaciones sociales de privación en cuanto a la posibilidad de interpretar el universo de relaciones sociales en el que están inmersos. Lo que aquí hemos tratado de expresar es que a partir del reconocimiento de la igualdad esencial de todos los seres humanos no se puede negar a las víctimas sus propias capacidades de «conceptualización» e «interpretación» de estas relaciones. Esto supone por parte de los intelectuales el establecimiento de una relación de privación en relación a las personas pobres, al negarle un aspecto esencial de su identidad: la capacidad de reflexionar, cuestionar e interpretar el entramado de relaciones sociales que ocasiona sus dolores concretos y específicos. Las víctimas se encuentran cotidianamente inmersas en relaciones sociales que les ocasionan sufrimiento y dolor y que, asimismo, requieren una intensa dedicación a la resolución de los problemas materiales asociados a la reproducción de la vida, esta realidad no implica que sean incapaces de cuestionar la explotación, la dominación, el olvido, la violencia a las que están siendo sometidas.

En este sentido, resulta oportuno señalar que, en consonancia con las tendencias a la globalización de las relaciones sociales, políticas y económicas, se requiere una macro-ética de alcance universal y que permita, tal como sostiene Apel, organizar la responsabilidad de toda la humanidad en base a las consecuencias (y co-consecuencias) de sus acciones colectivas a nivel planetario. Esto implica asu-

²⁴ Cf. CASTORIADIS, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, Barcelona, 1975.

mir claramente que hay algunos grupos e individuos que están propiciando de manera activa relaciones de dominación, explotación y exclusión que socavan la dignidad humana a nivel planetario. Esto último no supone de suyo asumir la «teoría de la gran conspiración», sino simplemente señalar que existen responsables de los sufrimientos de unos seres humanos, que las víctimas son causadas por acciones u omisiones de otros seres humanos. Cuando Dostoievsky sostiene que «cada uno de nosotros es culpable ante todos, por todos y por todo» está de algún modo aludiendo a esta concepción de la presencia humana en el mundo en que, al decir de Lévinas, estamos cosidos los unos a los otros.

Ahora bien, de qué modo se puede asumir la responsabilidad por las víctimas? Freire (2001) nos alerta sobre cualquier tentación mesiánica cuando sostiene que no podemos liberar a otros, los seres humanos no pueden liberarse tampoco solos, porque se liberan a sí mismos en común, mediante la realidad a la que deben transformar. Así, la *praxis de liberación* debe entenderse como acto (proceso) constante y no como acto final. Así, resulta claro que el trabajo de la liberación no tiene fin, en el sentido de que se trata de un proceso constante, pero sí posee una finalidad concreta que es la no existencia de víctimas.

En los años setenta se habló del pobre, del pueblo, en los ochenta el sujeto histórico aparece desdibujado, y desde algunas agencias intelectuales se realiza una apología del informal, ya en los noventa nos encontramos con ese excluido pasivizado, alienado y lumpenizado, ya no se le asignan capacidades de organización, contestación, mucho menos de revolución.

El debate sobre la desigualdad está atravesado por el dilema materia – símbolo. Nuestra interpretación es que a partir de la década del 70 se comienza a incidir más en los aspectos simbólicos de la desigualdad social que habían sido descuidados en pos de minuciosos análisis sobre las peculiaridades de la desigualdad en términos materiales o de la apropiación de la riqueza material. La incorporación de las dimensiones simbólicas de la desigualdad no supone de suyo perder de vista la urgencia y la inmediatez material implicada en la necesidad de reproducir la vida humana, en tanto maquinaria corporal.

En América Latina estamos hablando de estas cosas, de dolor humano producido por la imposibilidad de contar con estos mínimos nutrientes, abrigos y moradas; aunque desde otros lugares del mundo estas cosas puedan aparecer como triviales, al punto de negar o

desconocer la necesidad de «dialogar» acerca de ellas. Sin embargo, nosotros consideramos que es justamente de esto de lo que hay que hablar desde la urgencia ética. Como intelectuales debemos comprender la inmediatez de la vida como el núcleo primordial de nuestra existencia y no pretender asignar desde el exterior roles históricos o mesiánicos al pueblo o a los pobres. En la década del setenta se les atribuye pureza revolucionaria y capacidad de contestación, en el ochenta se les atribuye creatividad para elaborar estrategias de sobrevivencia²⁵.

La injusticia que impera en el mundo puede ser considerada como un «mal congénito» al mismo o como una «realidad socialmente construida, reproducida y legitimada por unos seres humanos en detrimento de otros». La primera visión cierra la posibilidad de preguntarnos quiénes, cómo y por qué producen el sufrimiento humano que denominamos injusticia. La segunda se interna en estas preguntas e intenta dar cuenta de la posibilidad de criticar, cuestionar y desreificar las perspectivas sobre un mundo ya dado así para siempre.

Reflexiones finales

En las páginas precedentes hemos intentado fundamentar la necesidad de dotar de un contenido a la ética situándonos desde una realidad geográfica, política, social y cultural específica: la latinoamericana. Hemos señalado los principales cuestionamientos que se le pueden presentar a las éticas procedimentales en tanto desconocen la realidad material y simbólica de la desigualdad social. Por otra parte, hemos centrado el contenido ético en la vida humana. Hemos señalado que la materia de la ética es la posibilidad de producir y reproducir dignamente dicha vida humana y la indignación ante la negación sistémica de esta posibilidad que hemos denominado injusticia. Desde la rabia y el amor hemos dicho que el contenido ético en América Latina es el dolor humano socialmente construido a partir de la consagración de relaciones de explotación, dominación y exclusión que impiden la reproducción de la vida y perpetúan la desigualdad social.

²⁵ En la década del ochenta, mientras el Estado se retira de las áreas sociales, la teoría social se propone encontrar habilidades microempresariales en personas que están viviendo situaciones de pobreza.

Y hemos sostenido que el acercamiento intelectual a las comunidades victimadas debe realizarse con la intención de acceder al sujeto real, sin idealizarlo ni menospreciarlo.

Por otra parte, hemos señalado que la posibilidad de producir y reproducir la vida humana va acompañada indisolublemente de la posibilidad real de «definir» por parte de los afectados cuáles son estas necesidades y cuáles son los mejores modos de satisfacerlas. La ética formal, con sus presupuestos de igualdad y simetría entre los participantes, niega la desigualdad de partida que debe ser «reparada» a través del contenido «vida humana digna». Si la ética formal detiene su recorrido en la delimitación de la situación ideal en la cual los participantes pueden llegar a acuerdos sobre cuestiones relevantes para la comunidad, será a partir de aquí que la ética de la vida inicie su andadura sin desconocer los importantes hallazgos señalados por la ética formal en cuanto a la construcción discursiva del consenso.

Es evidente que el debate sobre la justicia en filosofía tiene la extensión propia de todo «gran tema», como puede ser la verdad, la belleza o el ser. Obviamente nuestra intención no ha sido internarnos en la complejidad del mismo, simplemente hemos intentado realizar una módica aportación en cuanto al modo de interpretar, desde el punto de vista social y ético, la desigualdad social y la injusticia que conlleva, siempre teniendo como horizonte empírico el caso de América Latina. Si bien consideramos que muchas de las afirmaciones aquí planteadas podrían ser válidas para otros contextos en los que se dan similares condiciones, continentes enteros donde la desigualdad, la pobreza y la indiferencia de los países considerados ricos es una constante, no nos atrevemos a hablar desde un lugar tan grande.

La desigualdad social en tanto construcción social de sufrimiento humano a causa de necesidades, deseos y proyectos no realizados o realizados insatisfactoriamente propicia en el plano ético el siguiente imperativo categórico: *la construcción de la utopía de un mundo sin víctimas, sin excluidos*. Esta utopía tiene como eje principal responder por las víctimas de las relaciones sociales de privación basadas en la dominación, la explotación y/o la exclusión que impiden la producción y reproducción de la vida humana en comunidad y que, en última instancia, producen muerte.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor: *Consignas*. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.
- APEL, Karl Otto: *Estudios éticos*. Alfa, Barcelona, 1986.
- APEL, Karl Otto: *Ética comunicativa y democracia*. Crítica, Barcelona, 1991a.
- APEL, Karl Otto: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona, 1991b.
- APEL, Karl Otto: *El desafío de la crítica total de la razón*. Universidad de Valencia, Valencia, 1994.
- ARDILES, Osvaldo y otros: *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación. Una perspectiva latinoamericana*. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1975.
- ARENDT, Hannah: *La condición humana*. Paidós, Barcelona, 1993.
- BLOCH, Ernst: *El principio esperanza*. Aguilar, Madrid, 1977.
- CASTORIADIS, Cornelius: *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, Barcelona, 1975.
- CORTINA, Adela: *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Alianza, Madrid, 1997.
- DEL ÁGUILA, Rafael y VALLESPIN, Fernando: «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas», *Zona Abierta* 31 (1984), 93-125.
- DUSSEL, Enrique (Comp.): *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte- Sur desde América Latina*. Siglo XXI, México, 1994.
- DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998.
- FREIRE, Pablo: *Pedagogía de la indignación*. Morata, Madrid, 2001.
- GARGARELLA, Roberto: *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Paidós, Barcelona, 1999.
- HABERMAS, Jürgen: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid, 1989.
- HABERMAS, Jürgen: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, Barcelona, 1991.
- HABERMAS, Jürgen: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona, 1996.
- HABERMAS, Jürgen: *La inclusión del Otro. Estudios sobre teoría política*. Paidós, Barcelona, 1999.
- HABERMAS, Jürgen: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid, 2000.
- HABERMAS, Jürgen: *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós, Barcelona, 1998.

- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Sígueme, Salamanca, 1987.
- LÉVINAS, Emmanuel: *El tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona, 1993a.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Humanismo del Otro hombre*. Caparrós, Madrid, 1993b.
- LOWY, Michael: «Ética, política y utopía societaria», *Archipiélago* 29 (1997), 71-77, 1997.
- MARX, Karl: *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, 1959.
- MARX, Karl: *Karl Marx y Federico Engels, Cartas sobre El Capital*. Laia, Barcelona, 1974.
- RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, España, 1978.
- SÁBATO, Ernesto: *La resistencia*. Seix Barral, Barcelona, 2000.
- VASILACHIS, Irene: *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Gedisa, Barcelona, 2003.

Recibido el 14 de diciembre de 2009

Aprobado el 10 de abril de 2010

María Eugenia Piola
Universidad Autónoma de Barcelona
eugeniapiola@yahoo.es