



UNIVERSIDAD DE CUENCA



UNIVERSIDAD DE CUENCA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

**ESPECIALIDAD DE FILOSOFÍA,
SOCIOLOGÍA Y ECONOMÍA**

**ÉTICA, UN CAMINO HACIA LA LIBERACIÓN
“Análisis de la Ética de la liberación en Enrique
Dussel”**

Tesis previa a la obtención de la
licenciatura en Filosofía, Sociología
y Economía.

Directora:

Dra. (Ph. D) Catalina Soledad León Pesántez.

Autor:

Andres Paulo Freire Valdiviezo.

Cuenca, Junio 2013



RESUMEN

Este trabajo de investigación pretende pensar y repensar el ser humano desde la realidad histórica y social de América Latina, desde un sistema de pensamiento que fue capaz de explicar las causas, los motivos y las consecuencias a las que se vio sometido el ser humano en la realidad del continente latinoamericano. Repensar el ser humano es idealizar una realidad futura desde las experiencias vividas en el pasado. Pero el ser humano solamente puede ser repensado desde su dimensión ética. Hay que repensar el ser humano críticamente y éticamente desde utopías que desean la construcción de una nueva realidad.

Enrique Dussel constituye una de las puertas de entrada para pensar el ser humano como una posibilidad de liberación, desde la realidad de Latinoamérica y desde las filosofías éticas ya presentes en el continente. A partir de esta filosofía crítica y liberadora, Dussel piensa un nuevo tipo de actitud filosófica. Es cuando entra la dimensión ética, cuando la filosofía se hace práctica y medio de transformación de las situaciones humanas. Es una nueva construcción de la historia de la filosofía que parte de la periferia, de los grupos humanos excluidos y dominados. Y, de un nuevo pensamiento, se pasa a una nueva práctica. Es la práctica que da a las víctimas el protagonismo necesario para realizar las transformaciones.

PALABRAS CLAVES

ÉTICA, DIALÉCTICA, ANALÉTICA, VIDA, NATURALEZA



ABSTRACT

This research work is intended to think and rethink in the human being since the social and historical reality of Latin America, from a thought system that was able to explain the causes, motives and consequences which the human being was submitted in the reality of the Latin-American Continent. Rethink in the human being is to idealize a future reality from the experiences lived in the past. But the human being can only be thought from its ethical dimension. We should rethink the human being critically and ethically from utopias that wish to build a new reality.

Enrique Dussel constitutes one of the entrance gates to think about the human being as a possibility of liberation, from the Latin-American reality and from the ethical philosophies that already exist in the continent. Since this critical and liberating philosophy, Dussel thinks a new type of philosophical attitude. When it enters the ethical dimension, is when the philosophy gets practical and mean of transformation of the human situations. It is a new construction of the history of philosophy from the periphery of the excluded and dominated human groups. And, from a new thinking, it goes to a new practice. It is the practice that gives new victims the leadership enough to do the transformations.



ÉTICA, UN CAMINO HACIA LA LIBERACIÓN

“Análisis de la Ética de la liberación en Enrique Dussel”

ÍNDICE

PORTADA	1
DEDICATORIA	2
AGRADECIMIENTO	9
ÍNDICE.....	4
RESUMEN.....	2
ABSTRACT.....	3
INTRODUCCIÓN	10
 CAPÍTULO I.....	 15
1. ORIGEN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN	15
1.1 El origen de la exclusión social en Latinoamérica:	16
1.2 De una Filosofía Latinoamericana a una Filosofía de la Liberación:	20
1.3 De una Filosofía de la Liberación a una Ética de la Liberación:	22
 CAPÍTULO II.....	 25
2. FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN	25
2.1 Consideraciones sobre el concepto de libertad en Dussel.	25
2.2 El concepto de Alteridad.	29
2.3 Distinción entre eticidad y moralidad.....	34
2.4 La relación de Marx con la “alteridad”	38
2.5 El sentido meta-físico de la alteridad	40
2.6 La “praxis” como <i>ethos</i> de la liberación.....	43
2.7 El método analéctico.....	44
 CAPÍTULO III.....	 54
3. GLOBALIZACIÓN, MERCADO Y PODER	54



3.1 La liberación de las alteridades	59
3.2 Expresiones de la globalización	62
3.3 La Globalización sin ética.	67
 CAPÍTULO IV	 72
4. DIÁLOGO, APORTACIONES Y LÍMITES DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.	72
4.1 El diálogo con otras éticas europeas.....	73
4.2 Dussel y la ética del discurso.	79
4.3 El diálogo con otras éticas latinoamericanas.....	90
4.4 Aportes y límites de la ética de la liberación.....	93
 CONCLUSIÓN	 97
BIBLIOGRAFÍA	110



UNIVERSIDAD DE CUENCA



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Fundada en 1867

Yo, Paulo Andrés Freire Valdiviezo, autor de la tesis "ÉTICA UN CAMINO HACIA LA LIBERACIÓN (Análisis de la Ética de la Liberación en Enrique Dussel)", reconozco y acepto el derecho de la Universidad de Cuenca, en base al Art. 5 literal c) de su Reglamento de Propiedad Intelectual, de publicar este trabajo por cualquier medio conocido o por conocer, al ser este requisito para la obtención de mi título de Licenciado en Ciencia de la Educación, en Filosofía, Sociología y Economía. El uso que la Universidad de Cuenca hiciere de este trabajo, no implicará afección alguna de mis derechos morales o patrimoniales como autor.

Cuenca, Junio de 2013

Paulo Andrés Freire Valdiviezo
0105775076

Cuenca Patrimonio Cultural de la Humanidad. Resolución de la UNESCO del 1 de diciembre de 1999

Av. 12 de Abril, Ciudadela Universitaria, Teléfono: 405 1000, Ext.: 1311, 1312, 1316

e-mail cdjbv@ucuenca.edu.ec casilla No. 1103

Cuenca - Ecuador



UNIVERSIDAD DE CUENCA



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Fundada en 1867

Yo, Paulo Andrés Freire Valdiviezo, autor de la tesis “ÉTICA UN CAMINO HACIA LA LIBERACIÓN (Análisis de la Ética de la Liberación en Enrique Dussel)”, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor/a.

Cuenca, Junio de 2013

Paulo Andrés Freire Valdiviezo.
0105775076

Cuenca Patrimonio Cultural de la Humanidad. Resolución de la UNESCO del 1 de diciembre de 1999

Av. 12 de Abril, Ciudadela Universitaria, Teléfono: 405 1000, Ext.: 1311, 1312, 1316

e-mail cdjbv@ucuenca.edu.ec casilla No. 1103

Cuenca - Ecuador

DEDICATORIA



UNIVERSIDAD DE CUENCA

A Joaquín,
mi estrella del Sur.



AGRADECIMIENTO

A la Universidad de Cuenca y su Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, por ser el espacio de formación y construcción del pensamiento crítico.

A mis profesores de la carrera de Filosofía, Sociología y Economía, por ser referentes de entrega a la búsqueda del conocimiento.

A la Doctora Catalina León Pesántez, por ser mi guía en este proceso de aprendizaje.

A mi familia, por el apoyo y la solidaridad.

A todas las personas que me acercan a ese “Otro Mundo Posible”.



INTRODUCCIÓN

Para entender por qué la ética es uno de los caminos que pueden guiar la liberación de los pueblos es necesario iniciar planteando, el estado actual en el que se encuentra la sociedad latinoamericana.

Enrique Dussel sostiene que a partir de 1492, las sociedades conquistadas pasaron a ser la otra cara de la modernidad, ya que el “Yo” europeo se convierte en el paradigma hacia el que tiene que caminar la humanidad.

Desde 1492, el “nuevo” mundo pasa a depender económica, social, política y culturalmente de Europa; situación que provocó la injusticia, la desigualdad social, el hambre, la miseria, la ignorancia, la enfermedad, la destrucción del medio ambiente; es decir, en vez de producirse una humanización, se da todo lo contrario: la deshumanización.

De esta manera, los pueblos colonizados, históricamente, han vivido bajo el signo del individualismo y el egoísmo, y lo que es más, estos valores se han interiorizado en la subjetividad de los seres humanos conquistados. Interiorizada la dependencia, la historia de los latinoamericanos es la historia de la dependencia y el subdesarrollo.

Frente a esta realidad, es necesario preguntarnos por el ¿qué hacer? Nos encontramos ante un dilema: aceptar la realidad conformándose con la injusticia o buscar nuevas formas de convivencia, y un nuevo modelo de sociedad.

En la actualidad, Latinoamérica vive en medio de un capitalismo globalizado, en el que la realidad es distorsionada por las imágenes y los efectos especiales del mercado, que se ha convertido en el nuevo estilo de vida, siendo el consumo de objetos materiales lo primordial; otros valores culturales y el compromiso con el mejoramiento de las condiciones de vida de los seres humanos ha pasado a un segundo plano.



Sin embargo, y pese a este escenario aniquilador, el ideal humano de libertad, verdad y dignidad se niega a aceptar esta situación; razón por la que encontramos la lucha, desde la ética, por la libertad del Continente.

Hay otras éticas que consideran resueltos los problemas humanos de los hombres como son la reproducción de la vida y del cuerpo, comer, tener una casa, vestirse, reproducirse, tener una instrucción y una cultura; en definitiva, tener acceso al mercado de consumo.

En este contexto encontramos la necesidad y la importancia de estudiar la Ética como un camino hacia la liberación latinoamericana; pues es imperante encontrar una ética y una forma de vida que le devuelva al ser humano su dignidad.

Retomando el planteamiento de Enrique Dussel de que a partir de 1492, los pueblos “descubiertos” son parte constitutiva de la modernidad occidental, y a la vez, son la primera periferia de Europa, consideramos que este es el inicio de la explotación del Otro. Y necesariamente, la historia del “nuevo” mundo es la historia de la dependencia y por ello mismo del subdesarrollo.

Las condiciones actuales caracterizadas por el hecho de que todo se convierte en mercancía, incluido el ser humano y la naturaleza, obligan a analizar el comportamiento del capitalismo globalizado, no sólo desde el punto de vista de la economía y la política, sino desde una ética para la liberación.

Es en este contexto en el que nace la pregunta central de este trabajo de investigación: ¿Cómo una ética que toma como punto de partida la vida de los seres humanos y la naturaleza, puede contribuir a mejorar las condiciones de vida de los pueblos oprimidos, en unos casos; y, en otros, a poder sobrevivir?

Con esta pregunta como centro de nuestro trabajo de investigación, surge el la preocupación por estudiar la Ética de la Liberación de Enrique Dussel.



Por lo tanto, este trabajo de investigación pretende pensar y repensar el ser humano desde la realidad histórica y social de América Latina, desde un sistema de pensamiento que fue capaz de explicar las causas, los motivos y las consecuencias a las que se vio sometido el ser humano en la realidad del continente latinoamericano. Repensar el ser humano es idealizar una realidad futura desde las experiencias vividas en el pasado. Pero el ser humano solamente puede ser repensado desde su dimensión ética. Hay que repensar el ser humano críticamente y éticamente desde utopías que desean la construcción de una nueva realidad.

Metodológicamente, este trabajo de investigación está dividido en 4 Capítulos.

En el primer Capítulo analizamos, *El Origen de la Ética de la Liberación*. Conocemos que ninguna teoría surge de la nada. Creemos que se da en América latina la conciencia de su realidad va emergiendo en pequeños pero importantes testimonios. Siempre se constató que hubo intentos e interpretaciones que dieron valor al ser del hombre latinoamericano. En esta primera parte buscamos algunos de esos testimonios en los movimientos políticos y sociales, además de los movimientos filosóficos.

En el segundo Capítulo, *Los Fundamentos de la Ética de la Liberación*, analizamos los principios que inspiraron a la Ética de la Liberación. El recurso básico lo encontramos en las obras de Dussel, especialmente sus escritos sobre ética publicados en la década de 1970. La obra más analizada fueron los cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en donde trata los fundamentos ontológicos, las posibilidades ónticas, la experiencia del Otro como Alteridad, la necesidad de fundamentos éticos, la práctica, el método y las mediaciones de liberación.

En el tercer Capítulo, *Globalización, Mercado y Poder*, el análisis se centra en la defensa de las víctimas de la globalización. Esto supone el enfrentamiento y el conflicto con otras éticas. Algunas de ellas son claramente contrarias a la Ética de la Liberación. Otras aparecen como insuficientes para



explicar la realidad de las víctimas. Otro grupo presenta sistemas muy próximos, aunque no totalmente capaces de responder a la problemática de la situación de las víctimas.

La gran mayoría de los sistemas éticos criticados tienen su origen en los países del hemisferio norte y no llegan a abarcar la totalidad de la problemática latinoamericana. No significa que sean sistemas inválidos. A juicio de Dussel, son insuficientes para la comprensión total de una realidad que, como propuesta ética, tiene que pensarse a partir de las víctimas.

Del diálogo y confrontación con las diferentes teorías encontramos la exigencia de una nueva fundamentación de la Ética de la Liberación y de una revisión de sus conceptos.

En el Capítulo Cuarto, *Diálogo, aportaciones y límites de la ética de la liberación*, analizamos la necesidad del diálogo con otros sistemas éticos y con las influencias que concretamente Dussel experimenta en su pensamiento. Si la Ética de la Liberación tiene elementos importantes para contribuir con la transformación de la sociedad, también es un hecho que no nació de la nada y que otros sistemas contribuyeron a su madurez y desarrollo. El diálogo con la *Teoría de la Acción Comunicativa* es analizado con más detalle por la importancia que Dussel la otorga y por el fructífero debate que estableció con Appel y Habermas.

Dentro de América latina hay que constatar críticas al pensamiento de Dussel, no solamente desde ideologías opuestas como desde dentro de teorías liberadoras. En realidad, más que hablar de una filosofía o de una ética de la liberación es más correcto reconocer varias filosofías o, por lo menos, tendencias dentro del ideal de la liberación.

Se trata de un diálogo que puede enriquecer el pensamiento latinoamericano de la liberación, permitiendo que en su diversidad camine para una unidad de prácticas concretas.



En conclusión, Enrique Dussel constituye una de las puertas de entrada para pensar el ser humano como una posibilidad de liberación, desde la realidad de Latinoamérica y desde las filosofías éticas ya presentes en el continente. A partir de esta filosofía crítica y liberadora, Dussel piensa un nuevo tipo de actitud filosófica. Es cuando entra la dimensión ética, cuando la filosofía se hace práctica y medio de transformación de las situaciones humanas. Es una nueva construcción de la historia de la filosofía que parte de la periferia, de los grupos humanos excluidos y dominados. Y, de un nuevo pensamiento, se pasa a una nueva práctica. Es la práctica que da a las víctimas el protagonismo necesario para realizar las transformaciones.



CAPÍTULO I

1. ORIGEN DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

La realidad social de las Américas es compleja y para comprenderla es imprescindible revisar algunas interpretaciones que se han realizado sobre la misma: cada una enfoca desde diferentes puntos de vista, desde diferentes contextos e intereses, y aporta a su comprensión social.

Si hablamos de la realidad social de las Américas, necesariamente tenemos que hablar de desigualdad, pobreza, opresión, exclusión, por lo que es necesario analizar la relación entre centro y periferia; lo que nos remite al encuentro con sujetos, históricamente excluidos, desvalorizados, desfigurados.

Si analizamos esta situación desde el plano filosófico, ya en Parménides, en su máxima: “Ser es y el No-ser no es” (Abbagnano 28), notamos la existencia de un dominio por parte del “ser” frente al “no ser”, los que “son” sobre los que “no son”. Históricamente, el punto de vista de Parménides nos coloca frente a una relación dominador-dominado, en la cual, el dominador es el que tiene poder político, reconocimiento social y autonomía económica, y los dominados (trabajadores) son los esclavos a los que se les niega la condición de humanidad, y por lo tanto, son excluidos del poder de tomar decisiones.

Frente a esta realidad, a lo largo de la historia de la humanidad se han generado filosofías que se han encargado de criticar la estructura de la sociedad, filosofías que forman parte de un pensar alternativo, “libre”, capaz de superar los paradigmas “puros y correctos” impuestos por el pensamiento oficial.

Esta filosofía crítica nace desde la periferia del poder, desde la libertad de lo no impuesto, de la misma realidad, desde la ausencia de coacciones ejercidas por el pensamiento dominante. Esta filosofía es escrita desde los vencidos, aunque no esté reconocida oficialmente.



1.1 El origen de la exclusión social en Latinoamérica:

Al hablar de la compleja realidad latinoamericana, necesariamente tenemos que hablar del papel que España y Portugal han cumplido en nuestra historia. Estos países colonizaron América Latina en un momento histórico en el cual Europa se encontraba en un tránsito hacia la modernidad.

En el momento de la conquista, España y Portugal no fueron potencias netamente capitalistas, pero tenía características mercantilistas. En la Conquista encontramos intereses económicos y religiosos. “El móvil que anima a Colón (en la conquista) es la victoria universal del cristianismo, entonces, la necesidad de dinero y el deseo de imponer al verdadero Dios no son mutuamente exclusivos: la primera es un medio y la segunda un fin”. (Todorov 20)

América Latina, en el proceso de conquista se convierte en una continuación natural y lógica de la expansión del reino de los cristianos, sobre todo es una expansión de la lucha en contra de los infieles, que en la península era el Islam.

Se pueden resumir en dos, los objetivos de la conquista española: primero, la dominación política, bajo el poder de la corona española y portuguesa; segundo, la evangelización, como forma de integración y conversión a la Iglesia. Entonces, “la conquista es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como lo Mismo”. (Dussel, *El encubrimiento* 41)

Al descubrir un nuevo territorio, se descubren nuevos infieles que son obligados a convertirse a la fe cristiana, nuevos bárbaros que deben adaptarse a los valores que los conquistadores creen superiores. Es decir, por imposición los conquistadores pretendieron trasladar a las nuevas tierras el mismo sistema jerárquico, social, religioso y cultural que vivían en su territorio.

Es por este motivo que poblaciones que anteriormente tenían culturas propias, algunas de ellas con gran desarrollo agrícola, astronómico y tecnológico, comenzaron a ser anuladas. A partir de 1492 la historia de



América Latina se identifica con el conflicto entre el “ser” y el “no-ser”. Los conquistadores que logran dominar el continente americano pasan a considerarse el “ser” auténtico. Los conquistados, ante los ojos de los conquistadores, pasan a ser el “no-ser” al que hay que transformar.

Lo que los conquistadores hicieron en las “nuevas” tierras es reproducir el orden vigente del continente Europeo. Se crean centros de poder encarnados en las figuras de príncipes, reyes y señores feudales, a los que habría que añadir el poder eclesiástico, contrastando con una población pobre y básicamente campesina, sometida por el poder de las armas y la persuasión religiosa.

En la sociedad medieval europea hay dos clases sociales claramente definidas. Primero, el grupo seleccionado y privilegiado de militares, nobles y terratenientes que integran la sociedad del mando y del control. Su preocupación y función social será las de las armas y las letras, considerando como infamia todo aquello que se relacione con el trabajo físico. Segundo, el grupo conformado por los campesinos, artesanos, pastores, pescadores, en definitiva, la masa que integra el estrato social pobre de la sociedad, cuya función es la de obedecer, respetar y defender a sus señores.

Los conquistadores impusieron esta estructura social, en la que reaparecen claramente diferenciadas las mismas clases sociales, a las que se añade un “nuevo” elemento que es la raza, o mejor las razas, que además de ser consideradas inferiores, son entendidas como pueblos ignorantes a los que hay que orientar para que no se pierdan moral y espiritualmente. La idea de pobre, unida a la de analfabeto e inculto, se comienza a identificar con la de indio (y lo negro es ignorado), a los que se les considerará salvajes, impuros, infieles e ignorantes.

La anulación racial influenció de tal manera que, incluso, durante los movimientos de independencia de los países de América Latina, los que decidieron el rumbo de estas revoluciones fueron grupos élites de la nueva clase dominante latinoamericana. Estos grupos decidieron el futuro de América



Latina, sin tomar en cuenta los intereses y necesidades de los indios y los negros. Por lo tanto, el control del poder económico y político se centró en la figura de los nuevos nobles, “criollos”, que se enriquecieron y se enriquecen, básicamente, con la exportación de la materia prima de los países latinoamericanos.

Las naciones que consiguieron la Independencia no fueron capaces de vencer la existencia de una clara y gigantesca sociedad periférica. Se dio una fuerte acción centralizadora, ejercida desde los núcleos metropolitanos de decisión. A pesar de los movimientos de Independencia, continuaron predominando los intereses políticos, económicos y militares de los focos de poder europeos.

América Latina nació negándose su propia identidad y creció al margen de sus auténticas necesidades. Los pueblos conquistados tuvieron, primero, que satisfacer los intereses de los países dominantes, cosa que continuaron practicando después de la proclamación de sus independencias, impidiendo la formación de una identidad “propia”. Se reafirmó la sumisión a Europa, aumentando la superioridad del Viejo Continente; pues el arte, la literatura, la música o cualquier otra actividad humana se consideraron válidos cuando seguía las reglas y gustos de Europa.

La exclusión que actualmente se vive en Latinoamérica, no es causada solamente por la acción colonizadora de los países europeos en los siglos XV y XVI. Hoy los Estados Unidos controlan las políticas internas de los países, llegando a extremos de propiciar golpes de estado en contra de gobiernos elegidos democráticamente. Un control que no ha sido exclusivamente político, sino que se ha extendido a lo económico, industrial y cultural.

Los Estados Unidos han sido los mayores responsables de esta nueva colonización. Las empresas transnacionales imponen sus leyes y condiciones en los países latinoamericanos. La Deuda Externa se ha encargado de ampliar la brecha entre ricos y pobres, y ha dejado a los países latinoamericanos a merced de los intereses de los países industrializados.



La Deuda Externa ha provocado que la injusticia y la inequidad sea legitimada. Su origen es, incluso, cuestionable éticamente. Las condiciones en las que se dieron las contrataciones y acuerdos no respondían a un compromiso entre iguales, sino a imposiciones de los países del Norte. Más todavía, los famosos intereses de la deuda externa son claramente inmorales debido a su alto porcentaje de lucro.

Entre sus mayores y más dramáticas consecuencias, se encuentra la formación de un sistema que provoca exclusión social. Por lo tanto, esta realidad no es circunstancial, es estructural. No se puede decir que la exclusión, la injusticia y la inequidad sean fortuitas.

La política de exclusión se experimenta en otras dimensiones, especialmente en las económicas y sociales, cuando grandes grupos de la población son excluidos de la satisfacción de sus necesidades básicas. La economía de libre mercado es, al mismo tiempo, la economía de la exclusión y de la marginalización.

Desde finales del siglo XV, prácticamente desde el inicio de la conquista, América Latina es un mundo dominado por Occidente. Tanto los pueblos indígenas como los africanos, transportados como esclavos, constituyeron una población caracterizada por la ausencia de su soberanía y la sumisión a las potencias occidentales; para estas, las poblaciones fueron consideradas solo como mano de obra barata, destinada a trabajar en las minas y en los campos.

Los mentores de los modelos económicos desarrollistas hacen pensar, que la causa del subdesarrollo se debe al rechazo a aplicar las medidas de los países desarrollados, tanto en la economía como en la tecnología. Estas teorías se olvidan de la historia de dominación y dependencia estructural, a la que los países del continente se vieron obligados. Hay que aceptar que la causa principal, apunta a una injusticia estructural internacional con muchos siglos de existencia. Pensadores latinoamericanos y de otros continentes llegaron a la conclusión de la necesidad de una ruptura con el sistema dominante para poder crear una identidad propia. Como sugiere Enrique



Dussel, “*no habrá desarrollo sin romper la dependencia, sin liberación nacional económica, sin transformar la formación social capitalista imperial del centro*” (Dussel, *Filosofía de la liberación* 124), para lo que es necesario la construcción, desde Latinoamérica, de un paradigma de sociedad basado en la independencia, la justicia social y la búsqueda de la “identidad” latinoamericana.

1.2 De una Filosofía Latinoamericana a una Filosofía de la Liberación:

La Filosofía Latinoamericana es una reflexión sobre el continente, y está conformada por un conjunto de elementos socio-culturales. “América Latina se caracteriza por el mestizaje provocado por la influencia española y las características indígenas y africanas. Se puede afirmar la posibilidad de colocar lo regional como categoría filosófica”. (Serrano Caldeira 52)

Siguiendo el ejemplo de la realidad filosófica alemana, podemos ver cómo la filosofía se encarnó en la realidad europea. A nivel científico podemos percibir su avance, así como en la economía la preocupación por el comercio y el intercambio económico. Todo esto, reflexionado y pensado filosóficamente, llevó a la filosofía regional alemana a convertirse en una filosofía universal. La auténtica filosofía lleva a marcar lo que es propio de una regionalidad y a integrarlo en su tiempo y en su realidad.

En esta perspectiva, también en la realidad de América Latina, podemos ver la posibilidad de una filosofía “propia”. Primeramente, por ser parte de Occidente, lo que implica tomar conciencia de su realidad dependiente y, por consiguiente elaborar una crítica teórica al sistema buscando nuevos valores. Dentro de esta percepción, América Latina tiene que sustentar filosóficamente el proceso de liberación y de integración como forma de confirmar su identidad.

Para alcanzar la “identidad” se presupone un proceso de liberación y de integración; de ahí la relación entre estos tres conceptos esenciales: integración, liberación e identidad. De los tres, la liberación se confirma como valor central en este momento de su historia, que exige una reflexión capaz de



conceptualizar el modelo y definir los valores que forman al hombre y a la sociedad latinoamericana.

América Latina es el resultado de una interrelación entre la cultura occidental y las culturas indígenas, insertas en nuevas y particulares situaciones históricas. *“Por esta razón, la filosofía latinoamericana tiene que ser una filosofía de la Liberación”*. (Serrano Caldeira 92). Pero, aun más, tiene que ser una filosofía de la identidad, una identidad basada en la liberación de imposiciones, que sólo será posible desde la construcción teórica que profundice en las raíces y en el ser genuino latinoamericano.

Esta liberación de imposiciones y de dominaciones provoca que la filosofía latinoamericana tenga que ser una actividad reflexiva orientada por la búsqueda del hombre “nuevo” y de una sociedad “nueva”. De alguna forma, tiene que ser una crítica al modelo de sociedad impuesta, que permita justificar un “nuevo” modelo de sociedad basado en la justicia, la libertad, la solidaridad humana.

Una segunda forma de pensar la relación de la filosofía con la realidad de América Latina, viene definida por la tentativa de elaborar un pensamiento a partir de los mundos simbólicos y de la sabiduría popular de las comunidades históricas de América Latina. Las culturas, “olvidadas” hasta entonces, se tornan elemento de reflexión capaz de dar sentido y de elaborar el pensamiento filosófico.

La tarea del filósofo es insertarse en el pueblo, más concretamente en el pueblo pobre, para desde allí realizar su labor de pensar la sociedad y las relaciones que la integran. El pensamiento se transforma en un desafío de cambio social, antropológico y epistemológico. Articular el pensamiento académico con el conocimiento simbólico del pueblo, es el primer motor para una nueva comprensión de la “verdad” que tiene que ser trasformada y vivida.

Es el momento de que las intuiciones hagan posible una reflexión filosófica y sistemática desde la vida y la creencia popular. Al igual que con las propuestas de Dussel y con las teorías hermenéuticas de lo histórico-cultural,



este nuevo tipo de filosofía se incorpora a la tradición académica de la filosofía. La búsqueda de algo humano fundamental y la reflexión sobre su posibilidad y método de conocimiento se va gestando desde nuevas perspectivas y puntos de vista.

Esta forma de pensamiento, por involucrarse en lo simbólico y popular, va a criticar, principalmente, a las filosofías que se basan en el subjetivismo y el empirismo. Las filosofías pragmáticas y subjetivistas, no aceptan que las creencias populares y los símbolos culturales sean auténticas realidades de análisis.

El primer conflicto con la tradición occidental, surge al contraponer la categoría “nosotros” a la formulación subjetivista inspirada por Occidente. El “nosotros” se expresa como un sujeto histórico, comunitario, integrado simbólicamente.

Un segundo conflicto con la misma tradición occidental aparece cuando la base de la historicidad y de la universalidad de América Latina no sigue los mismos modelos de fundamentación del conocimiento. Mientras el mundo occidental modernista se atiene a lo científico-empírico, el saber integrado de América Latina obedece a una universalidad y alteridad, en donde lo trascendente tiene un gran peso específico, construyendo el sentimiento ético a partir de la vivencia espiritual.

La reflexión filosófica latinoamericana tiene necesariamente que partir de una realidad concreta y de una interpretación de la “esencia” del ser latinoamericano y de su historia, que tenga presente el proyecto futuro de sus comunidades.

1.3 De una Filosofía de la Liberación a una Ética de la Liberación:

La filosofía siempre presenta una inserción histórica en la realidad humana. Su objetivo se fundamenta en la comprensión de la misma realidad y, críticamente, revisa sus métodos de análisis, valoración y comprensión. Su función estriba en la humanización de la sociedad y, en general, de todo



aquello que se relaciona con el ser humano. Una visión superficial de la filosofía, puede interpretarla como una tarea teórica. En realidad, siempre al ser humano le preocupó la relación del *logos* y la rectitud de las prácticas humanas, la tensión entre el ser y el deber ser. Este elemento crítico y comprometedor, alude a la acción concreta del ser humano, lo que le lleva a interrogarse y preocuparse por la acción. La tarea filosófica, no puede identificarse solamente, como una teoría, sino como una práctica que se interrelaciona con todas las actividades y pretensiones humanas.

Al mismo tiempo, la filosofía como búsqueda de la “verdad” lleva a pensar la situación histórica y la “corrección” ética de cada momento histórico. El filosofar está ordenado éticamente a la tarea histórica de la humanización. El *logos* como búsqueda, fundamento del actuar, exigencia de libertad y crítica implica una actitud frente a la realidad. De esta manera, la filosofía responde a la exigencia ética de construir y expresar la “verdad”. Además de justificar la existencia del hombre, tanto desde el interior de sí mismo como desde el exterior de sus interrelaciones sociales. Toda opción de acción tiene que ser proyectada, racionalizada, reflexionada. La filosofía tiene que tomar conciencia de la realidad en la que está inserta. En la “esencia” de la filosofía, hay que reconocer la existencia de un llamado que exige valores y defiende una práctica real de humanización.

En América Latina la realidad puede ser encarada y pensada desde diferentes ángulos. El concepto de liberación que pretendemos desde la filosofía, tiene que partir de la realidad de deshumanización en la que vive la gran mayoría de la población, sin duda alguna, fruto de implicaciones históricas, económicas, políticas, sociales, culturales e ideológicas. La Filosofía de la Liberación tiene que presentarse necesariamente como praxis de liberación.

Su “lugar ético” tiene que ser el de “estar entre” los empobrecidos, no solamente como lugar social sino especialmente como lugar ideológico. Este lugar social es el que tiene que definir su “deber ser”, el punto de partida socio-histórico que permita una mejor comprensión de la realidad. Se trata de percibir



éticamente la posibilidad de otro horizonte que obligue a aceptar una actitud capaz de defender la vida como tarea humanizadora.

En este sentido, la Filosofía de la Liberación es un momento específico de una praxis histórica frente a la cual hay que tomar partido y posición crítica. Así entendemos la Filosofía de la Liberación como Ética de la Liberación, como una actitud reflexiva y práctica, que emerge como indignación provocada por la deshumanización a la que está sometida gran parte de la población mundial. El tema central de cualquier ciencia social o humana debe ser la de su contribución a la humanización.



CAPÍTULO II

2. FUNDAMENTOS DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

2.1 Consideraciones sobre el concepto de libertad en Dussel.

Enrique Dussel se vincula con una filosofía de la acción, en donde los sujetos se hallan en situaciones determinadas; de ahí su visión de una ética de la acción concreta, ante la situación de injusticia y de opresión generalizada en América latina. Desde esta perspectiva deconstruye la ética discursiva, en pos de construir un pensar diferente. Su característica fundamental es la búsqueda de una nueva ética.

En este contexto, Dussel sostiene que:

“la Filosofía de la Liberación o Metafísica de la Alteridad se propone, más allá de la modernidad europea y de la dependencia cultural propia latinoamericana, descubrir un camino que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo latinoamericano”. (Dussel, *Para una ética* I 13)

La desconstrucción de este discurso es ya liberación del discurso filosófico y puerta de entrada para una nueva Edad de la Filosofía, correspondiente a la Filosofía de la periferia.

Ahora bien, Dussel analiza algunos autores de la Modernidad, y refiriéndose a Hegel dice que éste pone la subjetivación absoluta del pensamiento moderno en la cuestión moral. El fundamento último de la moralidad estaría en la subjetividad absoluta como totalidad resultante y final. Es aquí donde Dussel coloca los fundamentos de la ética de la Modernidad, pero va más allá porque reconoce que la realidad de la ética se encuentra, “casi” inconscientemente en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir. Para Dussel, el fundamento de la ética es el propio SER. Su comprensión existencial significa el acceso a la ética.



Dussel, repasando algunas teorías históricas, desde la doctrina clásica de Aristóteles, llega a la conclusión de la insuficiencia presentada para explicar la realidad del hombre ante las posibilidades reales. Dentro de estas insuficiencias se encuentra la comprensión kantiana, en la cual el sujeto no es el hombre ni el objeto, es el mundo.

Frente a lo planteado, Dussel reconoce que el sujeto no es todo el hombre ni el objeto es todo el mundo. Entre lo pragmático y lo valorativo, el hombre puede ser sujeto, consciente de su ser en el mundo.

Para entender claramente las posibilidades ónticas, tenemos que distinguir entre el ser abstracto y el ser objetualmente conceptualizado.

Desde la comprensión fundamental y existencial-práctico-cotidiana, el hombre se enfrenta a las cosas que le hacen frente, primeramente, como un simple ver las cosas a nuestro alrededor.

El hombre descubre las posibilidades que se le manifiestan dentro de la realidad comprensiva-interpretativa que se manifiestan en la cotidianidad, es lo que Dussel denomina la “*verdad para la acción*” (Dussel, *Para una ética* I 70).

Es aquí donde debe situarse la cuestión del valor. Lo que se presenta como posibilidad es lo que es valioso. La posibilidad como condición posibilitante del poder-ser, es valor. La posibilidad tiene sentido cuando guarda una referencia concordante. Es decir, sin el hombre no hay un sentido. Sin el hombre no hay valor. Pero el hombre no pone los valores, los descubre cuando se enfrenta a la posibilidad. “*No hay valores sin hombre y este se abre a los valores cuando descubre las posibilidades*” (Dussel, *Para una ética* I 72).

Aunque el valor no puede ser fundamento de la moral, se hace imprescindible para pensar la moral. Los valores no se encuentran en un ámbito puro axiológico, en sí y absoluto, fundante de la conducta moral. El descubrimiento del valor o la referencia al poder-ser es la “*verdad para la acción*”, la verdad del ser como posibilidad existencial y práctica. “*La ética es*



un pensar descubridor, un cotidiano des ocultar existencialmente posibilidades” (Dussel, *Para una ética* I 76).

Como en el ser humano el poder-ser define el movimiento del no-ser al *SER*, la libertad se comprende como demarcada por el sentido de finitud. De hecho, tenemos que afirmar que la libertad es tan solo una manifestación de la finitud en que se encuentra situada ante la multitud de posibilidades diferenciadas o mediaciones que nunca totalizan el poder-ser. La libertad es indeterminación ante las mediaciones totalizantes. El poder-ser es la característica que se sitúa en la realidad actual y en la dimensión futura, en donde podemos colocar el sentimiento de trascendentalidad.

Dussel, afirma que el hombre es más libre cuando tiene una más profunda, amplia y esclarecida comprensión de su propio ser como proyecto histórico concreto. La libertad no puede ser absoluta por estar el hombre en su mundo concreto. Pero por no ser una realidad no totalizada tiene ante sí las posibilidades a las que se enfrentan y que nunca conseguirá totalmente. La libertad es signo de finitud, manifestación del no-ser del hombre. Lo que la comprensión es al poder-ser, la libertad lo es a las posibilidades, condición de posibilidad de la develación del ente. Al tiempo que devela, responde por aquello que está bajo su dominio. *“El hombre tiene que responder por todo aquello que puede controlar y dominar, es responsable por su advenir como elección propia o, utilizando la expresión de Aristóteles, responsable por ser esencia elegida”* (Dussel, *Para una ética* I 79).

No hay libertad ante posibilidades, si el hombre se encuentra esclavizado a la imposibilidad de elegir lo que es su posibilidad auténtica. La condición de empuñar posibilidades económicas, sociales, políticas, culturales, raciales, ideológicas, entre otras, es de importancia esencial en el ámbito ético.

La libertad es una preocupación de todo hombre. Desde el nacimiento hasta la muerte el hombre es el mismo, aunque dicha mismidad no es inalterable. Si el hombre fuese un absoluto-infinito no tendría la posibilidad del movimiento y del cambio. Diferente de esta condición, el hombre va



determinándose desde su mismidad y desde sus decisiones, hasta el hecho concreto de ser responsable de sus decisiones y acciones. *“La finitud temporalizante vive su alteridad histórica por determinaciones electivas que trágicamente le lanzan por uno de sus múltiples caminos posibles”* (Dussel, *Para una ética* I 82).

La conciencia de esta alteridad aparece desde la filosofía clásica. Aristóteles ya afirmaba que el ser humano es el origen de la praxis y que por su deliberación se ocupa de sus acciones que actúan bajo su espontaneidad. Praxis que se cumple a fin de alcanzar otros horizontes. El hombre se va haciendo “otro hombre” desde su mismidad.

El hombre es un constante actualizarse que se realiza desde la comprensión del ser, desde la libertad, desde la interpretación existencial; en definitiva, desde sus posibilidades concretas ya que la elección no recae en la imposibilidad.

La conciencia de finitud hace comprender la imposibilidad del poder-ser que jamás llega a ser Totalidad totalizada. Las posibilidades pasan, necesariamente, por las opciones. Se trata de la elección existencial de la posibilidad de escoger dentro de la realidad entre los proyectos que aparecen a nuestro alcance. Lógicamente, las posibilidades ya parten de comprensiones y de interpretaciones. La elección es tratar con las posibilidades reales, integrarlas existencialmente en el mundo personal. La elección es una deliberación.

El ámbito de la elección de las posibilidades es idéntico al de la libertad. A medida que aumenta el abanico de las posibilidades, mayor es el grado de libertad. Pero, al igual que en el caso de la libertad, la elección está fácticamente condicionada, especialmente por la presencia de elementos culturales, morales, históricos, tradicionales y otros. La elección se abre y se determina siempre ante una tradición de posibilidades transmitidas.

El “depósito” de verdades transmitidas puede, de hecho, encubrir lo más auténtico del ser humano. Surge la necesidad de una destrucción que sea



capaz de recuperar lo esencial de la existencia humana y la superación de repeticiones. De esta forma la mismidad se transforma en alteridad constante, cuando es capaz de abrir nuevas posibilidades reales y de apropiarse de sus posibilidades.

Es imposible abordar el poder-ser indiferenciadamente en su totalidad. Hay que elegir un camino que es uno de los posibles, es uno diferente de otros, y la realización de una “vocación histórica”, la única manera por la que el hombre llega a obrar lo que debe procurar, la perfección de su ser recibido fácticamente pero construido por elección en libertad.

2.2 El concepto de Alteridad.

Dussel continúa su reflexión a partir de la conciencia de la acción y de su relación con la propia exterioridad. El dialéctico ontológico lleva a pensar el mundo en su horizonte fundamental y se encuentra con los seres concretos a quienes comprende como posibilidades existenciales. Ese horizonte personal desde el que se ven las realidades externas supone la formación de una Totalidad de sentido. Pero constantemente tenemos que recordar que una totalidad, por esencia y fundamento, está siempre inconclusa, no es una totalidad totalmente totalizada, siempre es fluyente, dialéctica. Esto se debe a su carácter de temporalidad.

Cuando esta totalidad se cierra solipsísticamente provoca la reducción a “lo mismo”. “Lo mismo” puede ser entendido como el círculo cerrado que gira eternamente sin ninguna novedad. El encerrarse dentro de la mismidad lleva a la anulación y al olvido del “ser” o realidad exterior.

Entre “lo otro” y “lo mismo” se produce una dialéctica dialógica capaz de descubrir “lo otro” como diferente y como distinto. Si en la diferencia nos encontramos delante de una realidad única, aunque de formas variadas, en la distinción nos encontramos ante una realidad nueva, separada, sin que necesariamente haya que pensar en una unidad única. El riesgo puede estar



en que tanto “lo mismo” como “lo otro” se retraigan y se ignoren, se tornen totalidades excluyentes.

“Lo otro” tiene que asumirse como diferencia en la totalidad. Podemos percibir en la historia del pensamiento y, por lo tanto, en la historia de la humanidad, una tradición de grandes líneas en donde “lo mismo” dominó como solipsismo de la totalidad.

Dussel aborda la cuestión de la Alteridad a partir de otros principios que aunque puedan parecer teológicos son filosóficos. Partiendo de la concepción cultural semita-hebrea, se relata que *“Yavé hablaba con Moisés cara-a-cara como el hombre que habla como un íntimo”* (Ex. 33, 11).

Analizando el texto encontramos que se trata de un momento “cara-a-cara” y un momento “íntimo”. El primer elemento, “cara a cara”, indica la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición de una persona ante otra. Para Emmanuel. Lévinas, *“en la oposición del cara a cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta ante el rostro”* (Dussel, *Para una ética* I 120).

Filosóficamente, “el-cara a-cara” supone la experiencia originaria desde donde el orden ontológico queda abierto: es el “más allá” de la totalidad mundana, previa a ella misma y originaria. Que Yavé hablaba “cara-a-cara” con Moisés significa el primerísimo encuentro de dos personas cuya relación se establece por el lenguaje.

Esta realidad indica la relación del “yo” personal ante un “otro” igualmente personal. Son dos exterioridades que se encuentran y descubren su existencia, sus horizontes, sus límites. Hasta el rostro del otro llega la luz, la comprensión del mundo.

Más allá de su rostro se vislumbra su comprensión del mundo, se abre una exterioridad metafísica o ética, una realidad que va más allá de lo físico,



encontrada en el horizonte de su libertad y de su provocación humana. En esa misma tradición cultural se dice:

“bienaventurado los de corazón puro porque ellos estarán cara-a-cara con Dios”(Mt.

5,8) u *“hoy ciertamente estamos enigmáticamente unos ante otros de manera confusa, pero entonces será cara-a-cara, persona-a-persona...resumiendo la fe, la esperanza y el ágape”* (I Cor. 13, 12-13).

El horizonte ontológico se abre desde la alteridad, aprendiendo las primeras palabras como idea universal de un lenguaje común. El cara-a-cara es la experiencia primera radical de nuestro ser hombres. El otro permanece infinitamente transcendente. Se trata no de “lo Mismo”, ni siquiera de “lo otro” como diferencia óptica en “lo Mismo”; se trata de “el Otro” que es originariamente distinto, sin unidad ni identidad previa, que converge en el encuentro.

El hombre, ante las cosas reales inanimadas y vivientes, guarda una relación de comprensión, de artista, de dominador, de sujeto con proyecto histórico. Frente a los otros hombres debe abrirse a lo realísimo, sin cosificarlos, sin mediatizarlos. Es el encuentro con la realidad del misterio de “el Otro”, el misterio de lo distinto, a la escucha de sus palabras.

La ética de la alteridad se abre al proyecto de la totalidad humana, hacia el Otro: el yo personal se abre al Otro. Aparece el Nosotros histórico y el Nosotros definitivo como humanidad del Otro absoluto. Cuando el Otro es más Otro, más propiamente su irrupción en la mismidad es creación. El Otro absoluto crea, no solo lo nuevo en “lo Mismo”, sino “lo Mismo” mismo. Cuanto más otro es “el Otro” más nada es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por ello más libre. La Alteridad, la Nada, “el Otro”, la Libertad, la Creación y la Novedad se oponen a la Totalidad, a “lo Mismo” (siempre neutro), a la Necesidad, al Eterno Retorno y a lo Inmóvil. En la dialéctica de la Totalidad solo hay relación hombre-naturaleza, o sea, ontología y economía. En la analéctica (concepto que desarrollaré más adelante) de la alteridad hay



relación “irrespectiva”, encuentro de libertad-libertad, por eso es metafísica y ética.

En la Alteridad hay diálogo entre “el Mismo” y “el Otro”, diálogo histórico que proviene de la novedad. Este diálogo es la historia humana.

La historia es el discurso entre “el Mismo” y “el Otro” como exterioridades cuyo misterio nunca se agota.

Volviendo a la cultura semita, la frase “no es bueno que el hombre esté solo” indica la naturaleza del hombre como ser escatológico de alteridades, distinto y alterativo al mismo tiempo. En “el Otro” como rostro sexuado encontramos la primera analéctica que se establece entre los que son más distintos y, sin embargo, tienden a constituir con “el Otro” una unidad que se asemeja a “lo Mismo”. Es el encuentro doméstico varón-mujer. El segundo encuentro, y todavía dentro del nivel doméstico, es el del encuentro que prolonga la relación con el mundo de forma pedagógica y cultural: padres-hijo, maestro-discípulo, profeta-pueblo, organización social-persona. En todas estas relaciones puede darse la experiencia de descubrir “el otro” como dominación o como servicio.

En el “Otro” como el rostro de la pedagógica encontramos la relación padres hijos. Desde el nacimiento hasta su autonomía adulta el hombre recorrerá por la “analéctica de la enseñanza” los más de dos millones de años que el hombre lleva en nuestra tierra. El proceso pedagógico es in-novación, aprendizaje. “El Otro” que acaba de nacer, el hijo, no imitará lo que otros hicieron, sino que re-creará lo que otros en otros crearon. Toda la analéctica pedagógica se funda sobre un cierto amor paterno y filial, amor del que es más hacia el que es menos. La relación analéctica de amor supera la simple dimensión de lo pragmático. Se enseña por amor y no solamente por transmitir experiencias prácticas.

La analéctica, más allá de la dialéctica, enseña que el proceso dialéctico se mueve desde un más allá del mundo, desde “el Otro”. El maestro y el discípulo siempre tienen algo que aprender y muy pronto el mismo educando



comienza a enseñar para hacerlo igualmente hasta la muerte. La actitud analéctica pedagógica se encuentra perfectamente comprendida en la expresión *“es bueno que él crezca y que yo desaparezca”* (Mt. 3, 30). En “el Otro” como rostro político llegamos a un nivel alterativo, pragmático, organizacional ante lo que se encuentra separado y fuera de “lo Mismo”.

“El Otro” es realísimamente “otro” cuando su exterioridad es más plena, cuando es transversal con respecto al horizonte de comprensión.

Más allá de la esposa está la viuda, más allá del hijo está el huérfano, más allá del familiar está el extranjero, más allá del amigo está el enemigo, más allá del igual está el pobre. La ontología de la Totalidad y de “lo Mismo” es una filosofía de la guerra. La analéctica pretende una ética de la paz. Pero no hay paz sin alteridad y no hay alteridad sin atacar la mismidad de la Totalidad cerrada e injusta.

Analécticamente, “el Otro” como otro miserable es el origen de la “vocación” del ser. El amor al Otro como otro miserable exige un compromiso de mi parte. La metafísica de la alteridad funda una “voluntad de servicio”. La ontología de la totalidad funda una “voluntad de dominio”. Alteridad, paz, servicio, justicia, se oponen a Totalidad, guerra, dominio e injusticia.

Podemos constantemente encontrar ejemplos del dominio de la filosofía occidental. La pretendida universalidad de la cultura europea viene a ser un compromiso solidario con su “voluntad de poder” histórica. Se puede preguntar entonces por la posibilidad de una filosofía propia de América Latina.

Fue la pregunta formulada por Augusto Salazar Bondy. Si su respuesta apuntaba que nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental, hay que continuar preguntando si esta filosofía es posible en nuestro continente subdesarrollado, dependiente y oprimido cultural y filosóficamente.

La respuesta es que es posible con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar



sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión y vaya pensando desde dentro de la praxis liberadora una filosofía, ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerja de la praxis histórica y que piense desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y proféticamente, vive anticipadamente un “hombre nuevo”.

El filósofo debe ser, pedagógicamente, el maestro que, evadiéndose del impersonal y masificado “ser” sub-opresor, se convierta en un “yo”. Desde esa posición excéntrica, por la analéctica pedagógica, indica al pueblo su propia responsabilidad en su respectiva personalización. Un pueblo personalizado que pueda decir “Yo”, “Nosotros” ante el Otro es un pueblo en marcha hacia su liberación. La filosofía descubre en América su función liberadora, debiendo anticiparse al proyecto de un pueblo, no para suplir su preocupación sino para devolverle el proyecto iluminado, clarificado, engrandecido, re-creado, criticado. La filosofía de América Latina, lejos de pensar como el ontólogo de la Totalidad y de “lo Mismo” en la guerra y en la dominación, tiene que pensar como el metafísico de la Alteridad y “el Otro” desde la liberación y la paz.

2.3 Distinción entre eticidad y moralidad

Ahora bien, Dussel hace una distinción entre eticidad y moralidad. Etimológica y conceptualmente, la primera tiene origen griego mientras la segunda es de origen latino con un carácter menos abarcante que la primera. La eticidad funda la moralidad. El fundamento o la existencia en su sentido existencial, juzga a la praxis en su sentido existencial. La eticidad de la existencia depende de la Alteridad y no de la Totalidad.

A lo largo de la historia del pensamiento oficial, hay un tipo de ontología que justifica la Totalidad y sus defensores. Estos se revisten de heroísmo al ser considerados como los mantenedores del orden ontológicamente establecido. El Otro que pretende subvertir la seguridad del Todo es el enemigo a quien es necesario eliminar por el bien del “Todo”. Pero la enemistad es un modo de ver al Otro: se le ve como el que no está en “lo Mismo” por error. *“El error es lo*



falso, lo no auténtico, lo no-ser. Y al mismo tiempo es exterioridad negativa al ámbito del ser” (Dussel, *Para una ética II* 14). Se considera “lo Mismo” como el ser y su conocimiento como la verdad.

Este tipo de eticidad, presente en el mundo clásico, tiene una lógica interna coherente aunque limitada. Se trata de la visión trágica griega, en donde la lógica es más ontología que ética. La no-eticidad del fundamento queda evidenciado en la no-libertad de dicho fundamento. El “mal” del que habla lo trágico no es un mal ético, sino un “mal” fruto del “error”; una inevitable degradación cósmico-natural de los entes o

simplemente, la pluralidad diferenciada, arrítmica, informe y caótica de la materia.

Dussel continúa analizando y ve cómo en la Modernidad el mal no será interpretado como divinamente necesario, sino como un *a priori* de la subjetividad, un constitutivo del ente mismo, algo ya cumplido en el fundamento. Para Kant el mal se refiere al nivel propiamente ontológico, no ya como el objeto del saber sino como tema de la fe racional. Por ello, el “mal radical” es un *a priori* de la razón práctica.

En Hegel, Dussel encuentra el fundamento del mal no-ético en la nada, como el “no-ser” que constituye naturalmente al ente. Por ello, el origen del mal se encuentra en el misterio, es decir, en el ámbito especulativo de la libertad. La necesidad del mal surge del carácter natural de la voluntad en oposición a la voluntad como exigencia interior. *“El hombre es malo por naturaleza o por su reflexión en sí”* (Dussel, *Para una ética de II* 19).

Por eso, en la culminación del proceso dialéctico, en la Idea Absoluta como Saber absoluto, el fundamento del mal habría sido negado. La negación o determinación es el mal. Negar la negación es el bien. El resultado final es la aniquilación del mal, de la singularidad, del ente particular, del sujeto finito que se subordina al Absoluto; como resultado: el Bien supremo como Idea absoluta.



Aún analizando los sistemas que interpretan deficientemente los fundamentos de la eticidad, Dussel considera que Heidegger coloca la cuestión tradicional del mal como privación del bien dentro del ámbito óntico. Le interesa especialmente “la condición existencial de la posibilidad del bien y del mal moral” y en este caso el ámbito de la moralidad. O sea, desde la Totalidad, lo ontológico es no-ético y solo puede darse una moralidad óntica. Por eso al sentido de Autenticidad no se le puede dar un contenido moral. El fundamento ontológico de la moralidad óntica es un “ser culpable”, pero esta culpabilidad es solo momento de negatividad de la estructura ontológica del hombre como tal. El hombre como poder-ser incluye su opuesto: poder “no-ser”.

Lo que Dussel indica en estos autores es la formación sistemática y esencial de una ontología de la Totalidad en la cual solamente es posible una sociedad que no tiene Alteridad, en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, preocupados sólo por atacar. En este tipo de ontología de la Totalidad el mal es originario.

Interesa una visión distinta que Dussel encuentra en la experiencia semita, concretamente en el *mito de Caín y de Abel* (Gen. 4). La lucha a muerte entre dos hermanos puede ser algo paradigmático. En el momento central del mito se dice que “*Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató*”. Se trata de un fratricidio, eliminación del Otro, instauración de la Totalidad solipsista y símbolo de la eticidad misma de lo ontológico, en cuanto tal. Matar al hermano es aniquilar al Otro.

Por la matanza del Otro se instituye la identidad cerrada de “lo Mismo” como único: el asesinato del hermano es un acto totalitario, pero es al mismo tiempo, él puede representar el asesinato que comete el padre contra el hijo, el varón contra la mujer.

Dussel ve en el no-al-Otro la negación de la exterioridad y, al mismo tiempo, la afirmación totalitaria de la Totalidad, justificación de matar al Otro. Por ello surge el “no matarás”, negación de la negación, afirmación suprema



del Otro como otro y apertura de la clausura. “No matarás” es idéntico a “amarás con justicia al Otro.

El Otro es realmente un infierno para quien busca una Totalidad egocéntrica. El Otro no es infierno, aunque para la Totalidad totalitaria lo sea, cuando se lucha por justicia y se busca la identidad propia contra la opresión y la dominación. Cuando la Totalidad absoluta se hace dueña de la realidad aparece el pecado histórico.

Resumiendo, la ontología de la Totalidad describe el bien de la siguiente manera: *“la **perfectio** del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más auténticas posibilidades, es una obra de la preocupación”* (Dussel, *Para una ética II* 35).

En la metafísica de la Alteridad, el mal es entendido como *no-al-Otro*. Se trata de pensar la manera del *sí al-Otro* como el bien supremo del hombre, la eticidad positiva desconocida por el pensar trágico o moderno de la Totalidad sin Alteridad y, por lo tanto, sin eticidad ontológica, ni libertad meta-física o personal como último polo de referencia.

Para Dussel, el prototipo de Totalidad puede ser Nietzsche. Su lógica es la lógica imperturbable de la Totalidad. Hay una Totalidad en forma de dominación con su lógica aristocrática y dominadora del Otro. El pensador dentro de la Totalidad no llega a discernir que en la lógica de la Alteridad el pobre es simplemente el Otro.

La Alteridad es necesariamente rebelión de los dominados que sufren la opresión y que necesitan transformarse en un Otro personal. La afirmación de la Totalidad de y en sí misma es en verdad negación del Otro injustamente abolido. El no del dominado es afirmación del sí como Otro. El mal es interior a la Totalidad y exclusión de la Alteridad, hasta tal punto que el bien de la Totalidad es el mal de la Alteridad y viceversa.

Desde esta alteridad, Dussel, critica y niega la concepción del Otro como el infierno sartriano.



“el rostro es inviolable; esos ojos absolutamente sin protección son la parte más desnuda del cuerpo humano, pero ofrecen sin embargo la más absoluta resistencia a la protección, resistencia absoluta en la que se apoya la tentación del asesino: la tentación de una negación absoluta. El Otro es el único ente que se puede estar tentando matar... Ver un rostro es ya escuchar: ¡No matarás!, es escuchar ¡Justicia social!” (Dussel, Para una ética II 35).

Responder a la pregunta de qué es el bien ontológico es responder a la cuestión de quién es el hombre perfecto, aquel plenamente realizado en su poder-ser, la medida que mide todo proyecto humano ontológico.

El hombre “perfecto” no puede ser el sabio encerrado en su horizonte ontológico de la verdad del ser, ni el héroe dominador que es capaz de morir y matar defendiendo su ideología. Hay que buscar el ejemplo de un hombre capaz de unir teoría y praxis preocupado por la implantación del misterio del Otro.

Si el mal es negación del Otro e impide el proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del Otro y por ello abre el discurso histórico a nuevas etapas imprevisibles. El hombre “bueno” o “perfecto” es el motor de la historia. El hombre perfecto es aquel que por su bondad, su plenitud antropológica, puede abrirse al Otro gratuitamente como otro, no por motivos fundados en su propio proyecto de Totalidad, sino por un amor que ama primero alterativamente y que Dussel llama “amor-de-justicia”.

2.4 La relación de Marx con la “alteridad”

Dussel considera que el mismo Marx no logró una superación de la Totalidad al criticar las estructuras de su tiempo y proponer una liberación. La fundamentación de Marx continúa fundamentando ontológicamente al sujeto moderno y toda su filosofía es

una axiología cultural. Su sentido radical del ser es el subjetivismo, no ya como *cogito* sino como trabajo. *“Entre el yo pienso y el nosotros trabajamos hay una diferencia cuantitativa pero no ontológica”* (Dussel, *Para una ética II* 49).



Afirmar la Totalidad como única es negar la Alteridad, cosa que Marx hizo explícitamente y reiteradamente. Se trata de Marx ontólogo, el que niega la metafísica y afirma la totalidad como única, autosuficiente y sin exterioridad. Su antropología tenderá a una Totalidad totalizada. La negación del Otro le exige a Marx pensar todo desde la Totalidad sin Alteridad, aún al nivel dialéctico económico-político. De aquí surgen varias afirmaciones relacionadas con la lucha de clases y la confrontación entre ellas. La solución de Marx provoca una nueva Totalidad. La totalidad es tal porque es la síntesis de múltiples determinaciones.

Para Dussel, Marx es un moderno que afirma al sujeto como fundamento del ser y la Totalidad histórica como último horizonte de la dialéctica bipolar, ontología que hace imposible una metafísica de la Alteridad. La alienación, desde una metafísica o ética de la Alteridad, es causada por los opresores, por los dominadores. La liberación es el modo activo y actualizado de lo considerado como el bien, por la lucha de los oprimidos. La comprensión clásica identifica la alienación como extrañamiento o como aquella condición en la que el sujeto deja de ser tal para convertirse en cosa-mercancía. En la dialéctica de la Alteridad la cuestión queda perfectamente planteada. El movimiento de la alienación es el paso del Otro libre a la situación de “lo Otro” oprimido.

Por su parte, la liberación puede ser original y diversamente pensada desde la alteridad, en oposición a la ontología de la Totalidad que la pensaba desde la violencia y desde la muerte del opresor. En la Alteridad, el movimiento activo es el del oprimido, que se constituye como un ser libre ante la Totalidad. La liberación alterativa es la causa de la conversión del dominador: el oprimido se libera liberando. Si el movimiento alienante es el mal, el liberador es el bien, ese doble movimiento del no-al-Otro como su apertura en el servicio vendría a ser el punto de partida de una nueva descripción filosófica.



2.5 El sentido meta-físico de la alteridad

La Totalidad es juzgada desde la Alteridad para formular un nuevo orden. Para Dussel hay que distinguir dos órdenes o leyes, dos praxis concretas. La primera, trata de un orden de la Totalidad que se totaliza alienando al Otro, provocando una ley y una praxis dominadoras. En segundo lugar, un orden al que la Totalidad se abre, se expone; orden que se organiza a favor del Otro que actualmente está sin derechos y se fundamenta en una praxis analéctica o liberadora. En este caso no hay una ley definida, hay un futuro justo por construir, lo que plantea la legalidad de la moralidad; cuestión que ha sido interpretada de formas diferentes a lo largo de la historia de la filosofía, prevaleciendo la identificación entre moralidad y legalidad. Para Dussel, esta identificación es equívoca y errada.

“Para la filosofía y la historia humana, la legalidad no puede ser fundamento de la moralidad, ya que la praxis analéctica o supremamente moral va siempre más allá de todo orden establecido y su origen es el Otro, disfuncional a toda función legal, exterioridad inasumible en totalidad por ninguna Totalidad” (Dussel, Para una ética II 69).

La Alteridad como momento exterior al “acto total” de la humanidad final es la única garantía de una ética que guarda siempre la apertura al futuro y que impide a todo orden legal, sea particular o pretendidamente universal, fijar una Totalidad como la última, negando así la historia.

La praxis óntico-legal cumple, en tanto moralmente buena, las exigencias del proyecto existencial de la Totalidad. Las exigencias son las leyes y el proyecto es el de la Totalidad vigente. El orden legal vigente fue fruto de un proceso anterior. Hoy es un orden que se impone con coacción de ley promulgada. El Todo legal encubre una dominación legalizada. El grupo o personas dominantes han hecho de su dominación misma el fundamento de la ley. La praxis que cumple la ley es una praxis dominadora y totalizante. La praxis totaliza la Totalidad porque cumple con las exigencias del proyecto que se ha impuesto como único, como último, natural y universal.



Pero se constata la existencia de “el Otro” fuera de la ley vigente, más allá del proyecto ontológico en acto. La praxis analéctica, que se vierte más allá del orden establecido, tiene diferente origen moral que la ley vigente. Tiene otro proyecto nuevo. La “ilegalidad” de la praxis liberadora es la moralidad en su posición negativa. En su posición positiva dicha moralidad es respuesta a la interpelación o provocación de justicia del Otro. Es el Otro, fuera de todo orden legal vigente, la fuente de toda auténtica moralidad. La praxis óntico-legal que justifica la Totalidad verá en la praxis de liberación su oposición esencial.

El nuevo proyecto histórico que incluye al Otro y le da lugar en una nueva estructura de justicia es el que se ofrece al oprimido, no en cuanto alienado en su opresión, sino en cuanto “voluntad de libertad” o en cuanto deseo de ser el Otro libre del orden vigente.

Esta acción a favor del Otro, aunque sea dialéctica ya viene marcada por una realidad analéctica: desde el Otro se abre el camino y la exigencia de lanzarse como en el vacío.

Dussel, basándose en Marx, percibe que el acto moralmente malo o praxis dominadora negativa es, exactamente, la apropiación de una plusvalía que el capital roba al trabajador. La falta moral, la praxis óntica totalizante, consiste en el hecho de despreciar el rostro del Otro y usarlo como cosa: es praxis cosificante del Otro.

El Otro como instrumento es mediación del proyecto totalizado de la Totalidad sacralizada. Esta Totalidad cumple los deseos de aquellos que niegan el valor del Otro y no se preocupan por oír la voz interpelante del Otro en el rostro del pobre. La conciencia del dominador, sin conciencia ética, doméstica su conciencia moral.

Ante esta realidad, tiene que surgir un proceso de transformación y de cambio. La voluntad de libertad del dominado, el amor-de-justicia al “Otro” como “Otro” es el verdadero origen del proceso analéctico-dialéctico.



Paralelamente, *“la ética de la liberación adquiere junto al oprimido que se libera el carácter de peligro porque quita a la conciencia tranquila del dominador su carácter de naturalidad y lo interpela como un culpable”* (Dussel, *Para una ética II* 89). El Otro, cuya posición relevante es el cara-a-cara aparece como lo supremamente positivo. Se presenta como negatividad primera, como la nada de donde emerge la creación de lo nuevo o de lo imprevisible. Es origen del ser amado libre que provoca la Totalidad del mundo e interpela al servicio.

Pero la noción de “negatividad” indica un cierto “no”, por lo que se torna equívoca. En un primer sentido, en la Totalidad, la negatividad indica lo que le falta a la potencia para llegar al acto. Se acentúa no lo que “ya es”, sino lo que “todavía no es”.

Dussel encuentra en el ámbito de la libertad óptica, el espacio donde se juega la necesidad que se funda en el proyecto y comprensión del ser como Totalidad. Por el querer se accede a un “más allá” del ser. Dussel recuerda a Feuerbach, quien refiriéndose a la auténtica filosofía de la identidad se apoyaba sobre la verdad del amor.

Por el amor se alcanza la existencia y se la puede distinguir de lo inexistente. O sea, el amor provoca un ámbito de exterioridad con respecto a la razón.

Dussel coloca la cuestión principal en la noción de “negatividad primera” de “Otro” como “otro”, imposible de ser reconocida por la Totalidad. El Otro mismo es el que puede afirmarse “desde él mismo como otro”, y dicho acto es revelación, creación, novedad, pro-vocación, pero no es simplemente el poder-ser del proyecto sino la “imposibilidad-de-ser” el “Otro” como “otro” desde la Totalidad.

La praxis liberadora, o servicio, parte desde el Otro ya que su palabra que provoca la justicia es analéctica. No incluye al Otro dentro de la misma Totalidad sino que abre una nueva Totalidad que es analógica de la primera y originaria por la convergencia de las dos praxis: la interpelante creadora del



Otro y la servicial liberadora de la Totalidad. La Totalidad equívoca niega su totalización opresora y afirma su capacidad liberadora.

Una acción liberadora es verdaderamente historia. El progreso histórico de la humanidad no limita el margen de la libertad sino que lo amplía. El hombre puede ser cada vez más libre y comunitario o cada vez más bestial y totalitario.

2.6 La “praxis” como *ethos* de la liberación

Para analizar la bondad moral de la praxis liberadora hay que ver la moralidad del acto entre el valor preferido como el mejor y el efectivamente representado y propuesto a la voluntad como fin para ser realizado. Si hay coincidencia entre el valor preferido y el realizado, después de la elección y representación, el acto es portador de valor.

Dussel afirma que la bondad moral del acto que se abre desde el proyecto ontológico, se funda en un proyecto abierto al Otro y se cumple como praxis liberadora, como servicio, cuyo fundamento es un proyecto histórico de liberación.

Hay que distinguir entre un proyecto vigente y un proyecto de orden futuro. El proyecto vigente es el del grupo dominante, el de la Totalidad, el proyecto de “lo mismo óntico” que se impone a “lo Mismo” como Totalidad. El fundamento del orden futuro es la liberación.

El acto moralmente bueno es el acto transversal al Todo, un acto creador. Es el servicio y el trabajo liberador que va más allá de la necesidad, de la preocupación. El fundamento del servicio no es la ley ni el valor, es el Otro que, provocando, gesta un proyecto liberador y obliga a cumplirlo en gratuidad, porque se impone como digno, como justo, como sagrado.

El servicio o la praxis liberadora ponen en cuestión a la Totalidad. Como se levanta contra la injusticia vigente, la lógica de la Totalidad no permitirá su existencia.



En algunas circunstancias el acto liberador exigirá algún tipo de violencia. Ocurre en los llamados momentos de guerra justa, cuando el oprimido necesita levantarse contra el opresor. La guerra es justa para el oprimido, aunque tenga que recurrir a la violencia, que tiene que considerarse como algo provisorio y circunstancial.

La misma práctica liberadora muestra que el servicio o trabajo liberador puede tener desde su origen una doble intención aunque tenga un mismo proyecto de liberación histórico. Si por un lado surge el interés por la “toma del poder” de la Totalidad futura, por otro lado se mantendrá un ideal de servicio al pobre sin pretender la “toma del poder”, más como una pedagógica de liberación que como un poder.

Se hace necesario un *ethos* de liberación. La Totalidad supone negación de lo nuevo. La liberación supone aceptación de lo nuevo. Se trata en verdad de un *ethos* contrario al método dialéctico dominador del Otro. Se trata de un *ethos* de relanzamiento constante de la historia, un *ethos* de lo nuevo. Su finalidad consiste en la destotalización de la Totalidad totalizada; primer movimiento crítico-liberador, búsqueda del hombre nuevo u hombre supremo, el hombre que sabe escuchar la voz interpelante del Otro constantemente, oposición constante a la Totalidad.

2.7 El método analéctico

Dussel propone un método nuevo que denomina “Analéctico”, entendido como el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde los fundamentos al ente. Pretende un método que parta desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. Este método valoriza el paso de la Totalidad al Otro para “servirle”. Ya Feuerbach intuía una falsa dialéctica y afirmaba una verdadera dialéctica como parte del diálogo del Otro y no del pensador solitario consigo mismo. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo analéctico. La falsa dialéctica termina siendo dominadora y conquistadora, es simplemente dialéctica.



La analéctica, desde el punto de vista antropológico es una economía, una erótica y una política. El Otro nunca es uno solo, es un “vosotros”, como familia, raza, pueblo, clase social, género, etc. El rostro del pobre, indio, dominado, explotado, es el rostro del que parte la filosofía latinoamericana.

“La analéctica es la primera filosofía que es capaz de superar la filosofía de la europeidad, en este sentido, es realmente pos-moderna. Es filosofía de liberación y ateísmo del dios burgués, capaz de pensar un Dios creador y liberador” (Dussel, Para una ética II 162).

Podemos concretar una serie de pasos que la analéctica antropológica supone para llegar a ser Ética de la Liberación: En *primer lugar*, el discurso filosófico tiene que partir de la cotidianidad óntica y dirigirse dialéctica y ontológicamente hacia el fundamento. En *segundo lugar*, tiene que asumir, epistémicamente a los entes como posibilidades existenciales. O sea, se trata de filosofía como ciencia, relación fundante de lo ontológico sobre lo óntico. En *tercer lugar*, entre los entes hay uno que es irreductible a una deducción o demostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico del Otro que en su visibilidad permanece presente como tras-ontológico, metafísico, ético. El paso de la Totalidad ontológica al “Otro” como “otro” es analéctico, discurso negativo desde la Totalidad, porque no se puede pensar el Otro positivamente desde la Totalidad. Es también discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro. En *cuarto lugar*, la revelación del Otro, que es negatividad primera del Otro en el nivel ontológico, posibilita recrearle desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después como lo que era antes. En *quinto lugar*, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se perfilan como “servicio” en la justicia”.

Lo propio del método analéctico es ser intrínsecamente ético y no meramente teórico, como el discurso óntico de las ciencias o el ontológico de la



dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro es una opción ética, un compromiso moral, es un compromiso de negarse a la Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo de fundamento como Identidad.

El filósofo, más que inteligente y sabio tiene que ser ético y justo. El método analéctico incluye históricamente una opción práctica previa. El filósofo que quiera pensar la liberación, tiene que estar ya a servicio de la liberación y comprometido con ella. El “saber-oír” es el momento constitutivo del mismo método, pues no se presenta la realidad como un texto a ser-escrito o un texto a ser-visto, sino que se oye en lo cotidiano de la historia, del trabajo y de la misma liberación. Es interpretar para servir.

La palabra verdadera permite avanzar en el proyecto de liberación. La revelación del Otro es manifestada, dada como declaración. Ante las analogías importa la comprensión auténtica de la palabra. Oír la palabra del Otro exige una adecuada interpretación de esa palabra. La revelación del Otro abre el proyecto ontológico al cambio. De la opresión y la dominación, al Otro como otro y de ahí, al proyecto liberador. La escucha del Otro como proposición, provocación o declaración, permite avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial en vista a alcanzar la liberación. Caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación.

El momento ético es esencial al método mismo. Solo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora, en el riesgo, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación. La filosofía es oír la voz histórica del pueblo pobre en la historia del propio hombre. La revelación, primeramente antropológica, es la presencia de la negación primera, lo analógico. Considerar la palabra del Otro como semejante a las de mi mundo, conservando la distinción metafísica que se apoya en él como Otro, es respetar la analogía de la revelación.

La filosofía, originariamente analéctica, camina dialécticamente llevada por la experiencia del Otro. Lo que permite liberarse de la Totalidad es la



palabra analéctica de los dominados. Lo que el filósofo debe saber es cómo destruir los obstáculos que impiden la revelación del Otro.

Desde el Otro descubrimos, el *a priori* real y el *a posteriori* conocido por su propia revelación. Deducimos la Totalidad como totalidad y en la apertura a un proyecto liberador deducimos la praxis como trabajo servicial. Antropológicamente, desde la metafísica, elaboramos el concepto de *eticidad*, existencia como Totalidad mundana y de *moralidad*, del servicio como trabajo creador. Demuestran desde el Otro su sentido y raíz efectiva de la misma realidad.

“Para deducir la Totalidad es necesario, no sólo la experiencia fáctica de Alteridad sino el pensar sobre la misma experiencia, para que la Totalidad pueda ser descrita como totalidad y la Alteridad como la infinición del Otro, negatividad primera y afirmación incomprensible” (Dussel, Para una ética II 175).

Para situar, más que para definir la ética de la liberación, se hace necesario pasar del *ethos* a la ética metafísica latinoamericana de liberación. Dussel propone seis planos que hagan posible este paso: *El primero*, consiste en partir de la comprensión existencial del ser que se organiza histórica y culturalmente como un *ethos*, para pasar al *segundo momento*, en el que incluye una ética existencial comunicativa. El *tercer momento*, consiste en tematizar filosóficamente el *ethos* y las éticas existenciales, así como las ciencias integradas en la dominación de la Totalidad. Es el momento en que se puede formar una ética ontológica. El *cuarto momento* supone una acción práctica que exija el surgimiento de un movimiento liberador que sea trans-existencial, convencida de la liberación y negadora de la totalidad; lo que se podría definir como una ética de fe o “acrítica”. En el *quinto momento*, esta ética acrítica, surgida del movimiento de liberación, se presenta de forma todavía no explícita ni sistematizada. Es una ética incipiente, todavía no organizada pero que vive en un pre-sentimiento de formación y formulación. El *sexto y último momento* expresa una ética metafísica que oyendo la voz del *ethos* liberador, intenta superar la “cultura de dominación”, para formular una



crítica radical y justifique el camino de la liberación. El momento de constitución de los *ethos* y de sus éticas existenciales es lo que Dussel va a llamar *simbólica o hermenéutica de los símbolos cotidianos*. La ética es propiamente la dialéctica. La ética metafísica es originariamente la analéctica. Se pasa de la ética existencial a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación de la ética tras-existencial, a la ética metafísica.

“La tarea de la ética ontológica será dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra pre-ontológica comprensión de seres-en-un-nuevo-mundo” (Dussel, *Para una ética II* 179). La totalidad de esas modalidades que ha adoptado como constituyendo su carácter personal o su modo cultural es lo que Dussel pasa a llamar *ethos*. El *ethos* es el modo como cada hombre y cada cultura vive el ser.

El nuevo discurso necesita hacerse práctica concreta. Dussel analiza estas cuestiones a partir de las relaciones cara-a-cara de la realidad latinoamericana, y en la relación *hombre-mujer, padre-hijo, maestro-alumno*. Estas relaciones las trata en los tres últimos volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana (III, IV, V)*.

A la primera relación va a llamar *Erótica*, partiendo de la crítica a la ontología de la Totalidad, la cual considera al varón como principio activo, por lo tanto, libre, ciudadano de la *polis*, dueño de su propia historia. La mujer encarna la dimensión del *no-ser*, al igual que el esclavo o el bárbaro. La erótica de la Totalidad se da exclusivamente entre los iguales, entre “los mismos” y no puede pretenderse entre los

“diferentes”.

La relación *hombre-mujer* presenta una distinción fundamental que tiene que tenerse en cuenta en una ética de la alteridad. Su preocupación es la valorización, por la existencia y la autonomía, de la autodeterminación de cada ser humano. Este tipo de alteridad concluye que hombre y mujer no son diferentes y sí distintos. El amor se da en la reciprocidad. Dussel analiza la teoría de las pulsiones de Freud en el sentido del deseo (pulsión fálica).



Aunque sean realidades y sentimientos presentes en el hombre, la relación tiene que fundamentarse en la benevolencia, el amor, el respeto y la realización.

La crítica de Dussel a Freud parte de la idea del complejo de castración y la subsecuente inferioridad de la mujer con relación al hombre.

“Superada la idea de inferioridad, sumisión y dependencia, la relación erótica asume una característica prioritaria por la que ambos, hombre y mujer, superarán las opresiones del machismo y de todo tipo de opresión sexual” (Dussel, *Para una ética III* 59). La relación de alteridad supone la superación de todo tipo de amor egocéntrico, comercial, cosificado.

La segunda dimensión de la liberación concreta viene formulada por la *pedagógica*, no desligada de la anterior, pues la relación hombre-mujer, abriéndose para lo nuevo, se abren a una nueva dimensión de la vida, a lo totalmente Otro, en la inmanencia del hijo. El hijo es un nuevo ser, distinto del padre y de la madre. Es un nuevo ser “casi sin mundo”, pero venido al mundo y encontrándose “en el mundo”. En la totalidad cerrada y totalitaria el niño encuentra ya el mundo concluido y terminado, ya sea la casa, la familia, la nación o cualquier otro grupo humano instituido. En la ontología de la totalidad, el niño es considerado un ser ya “formado” y dentro del destino de vida que le ha tocado vivir.

Por el contrario, la ontología de la alteridad ofrece la posibilidad de descubrimientos que surgen de su exterioridad. El niño podrá disfrutar y vivir las novedades de los imprevistos de la vida y podrá aprender en y con la misma realidad que vive, pues se interpreta como abierta e inacabada.

Dussel, analiza las diferentes formas pedagógicas vividas en la historia. Por ejemplo, considera la pedagogía medieval como una organización de la disciplina de la cristiandad latino-germánica. Esta organización se basa en la censura, inyectada con de lo sagrado y vivida con miedo al castigo provocado por el pecado.



Respecto a la moderna, Dussel la considera limitada aunque se rebele contra la imposición medieval. Su limitación estriba en que el nuevo sujeto educante es la autoconciencia constitutiva de la burguesía. En un momento de ascensión y expansión, se instaura un nuevo modelo fundamentado en el trabajo, negando toda la historia anterior y afirmando una nueva estructura social imperial y colonial. En Rousseau, Dussel percibe un fundamento ontológico que justifica todo su discurso.

Partiendo de la verdad innata en la naturaleza, Rousseau asume una característica burguesa cuando pone a los artesanos como protagonistas y sujetos privilegiados de la historia. En realidad asume el nuevo proyecto burgués. El artesano, ejerce un trabajo manual que lo aproxima de la naturaleza y le hace libre e independiente, tanto del señor feudal como de los otros artesanos. La necesidad de este sujeto de vivir en centros urbanos, indica una superación de la aristocracia y de la servidumbre.

Rousseau constata la existencia de grandes trasformaciones revolucionarias junto a una crisis social. Esta última, pretendiendo evitar los privilegios entre grupos sociales, defiende la igualdad de oportunidades para producir riquezas. La contradicción de Rousseau está cuando defiende que la educación de los pobres no necesita ser igual a la de los ricos, incluso, los pobres no necesitarían de mucha instrucción.

Dussel piensa que la lógica ontológica de la totalidad está presente en los grandes pedagogos europeos, soviéticos y americanos y cita a Pestalozzi, Dewey y Maria Montessori. La ontología pedagógica es dominación en la medida que aliena el hijo-discípulo.

El camino de la liberación pedagógica es el paso a la metafísica trascendental, que contempla una realidad que va más allá de su mundo. Se cree en "*otro mundo*", al instaurar lo radicalmente nuevo. Es la conciencia de que los hijos y los educandos son

Otros por excelencia. El hijo y el educando no pueden ser la realización de los progenitores ni la realización del sistema, sino la novedad del futuro. "*La*



pedagógica es la bipolaridad metafísica del cara-a-cara anterior al Otro, no como aquél que está, sino como aquél que es siempre posterior” (Dussel, Para una ética III 147), pero siempre presente, no cronológicamente aunque sí diacrónicamente.

La pedagógica es relación temporal. Dussel no trata de negar las pedagogías anteriores, pero defiende la necesidad de continuidad en las diferencias y la superación de las totalidades, en beneficio del reconocimiento de las alteridades y las exterioridades, especialmente cuando éstas son oprimidas. El proyecto de liberación pedagógico pasa por esta dimensión de aceptación del Otro. En el caso de América Latina, la aceptación de la alteridad pasa por la revalorización de la cultura popular y la participación popular, no de forma superficial, sino enriquecidas con una estructuración teórica, erudita, haciendo converger lo popular con lo académico. El proyecto ético tiene que ayudar al pueblo a encontrar su dimensión comunitaria y trascendental, para eso, se hace urgente la colaboración en la organización del mismo pueblo. El criterio ético final indicado por Dussel es afirmar al otro y servirle.

La tercera dimensión liberadora se centra en la *política*. Abarca la relación *hermano-hermano, pueblo-pueblo clase-clase, nación-nación*. En la lógica de la Totalidad, se vive como opresión y tiranía, como desvalorización de las alteridades que fueron consideradas como inferiores, sin capacidad de elaboración de ideas o proyectos. La lógica de la Totalidad permite desconsiderar los valores culturales e históricos, interpretándolos como frutos de la ignorancia, supersticiones o equivocaciones. De acuerdo con la tradición iniciada por los mismos griegos, la política se ceñía y se reducía a acción del estado y su obediencia era exigida incondicionalmente.

La lógica de la alteridad entiende la dimensión política como convivencia humana y humanitaria, como servicio y no como relación de opresión y dominio. Es la dimensión de amor y de proyecto de unión buscando las dimensiones ópticas indispensables para mejorar la calidad de vida para todos. La *política* es el momento de la expresión de la palabra para participarla con los Otros. Es ponerse al servicio de la vida y del bienestar de todos. Los miembros



más olvidados y marginados de la sociedad son los que tendrán que ser contemplados como prioritarios. En una situación de desigualdad, el sentido de la igualdad se construye desde la prioridad a los que siempre estuvieron perjudicados.

La última dimensión de concretización de Dussel la podemos formular como *teológica*, e incluso como *simbólica*. Parte, por un lado, de la conciencia trascendental del ser humano y la elaboración de una relación con esta dimensión trascendente sintetizada en las religiones.

La constatación de un tipo de religión, criticada por Nietzsche o Marx, indicando un posible carácter alienante y anulador del ser humano es analizada por Dussel, quien concuerda con la realidad de una religión preocupada por el establecimiento de una ideología dominante. Fue así como muchos de los grandes imperios se sustentaron, utilizando la religión como forma de control y de resignación pasiva. El pueblo terminaba aceptando como natural y “divino” la realidad de miseria y de desigualdad.

La crítica de Dussel se fundamenta en la construcción de un fetiche más que en la presentación de Dios. Se redujo la dimensión trascendental a símbolos culticos y expresiones repetidas por la imposición. El capitalismo aprendió de estas dimensiones y se dio a sí mismo un carácter trascendental, todo poderoso y único, insustituible y necesario, sustentándose con una áurea de poder e intocabilidad.

En América Latina no se puede desconocer la dimensión simbólica de la religión. Dussel la llama *arqueológica* por relacionarse con los orígenes y el fin de los humanos. Si es verdad que la desconfianza y el descrédito de los pobres en las organizaciones políticas, incapaces de traerles vida digna llevó a un apego de algunas religiones que parecen dar esperanza y acaban por crear estructuras engañadoras y alienantes, la verdadera dimensión religiosa provoca una tensión de trascendentalidad en el ser humano que lejos de resignarle le lleva a buscar nuevas dimensiones.



Dussel, resumiendo el pensamiento que origina la ética de la liberación latinoamericana, parte de la constatación de una Totalización Ontológica en la construcción de la sociedad y del ser humano. La mayor dificultad que presenta esta totalización es la negación de la Alteridad, concretamente en América Latina, la negación de la alteridad latinoamericana. La exigencia liberadora lleva a realizar en todos los aspectos humanos un paso de esta totalización ontológica a una Metafísica de la alteridad y de la exterioridad. La realización concreta este paso se da en las diferentes categorías presentes en la vida humana: La Erótica, La Pedagógica, La Política y la Teológica, esta última denominada por Dussel como Arqueológica.

Conseguir esta práctica liberadora, exige el diálogo, la crítica y la superación de las diferentes elaboraciones que han existido anteriormente. La búsqueda de la liberación y la articulación práctica de movimientos e ideologías liberadoras, es una tarea siempre antigua y siempre nueva que se dará en el terreno de la práctica y de la teoría.



CAPÍTULO III

3. GLOBALIZACIÓN, MERCADO Y PODER

La nueva “época” está enmarcada por el proceso que se ha definido como *globalización*. Hay que situar su inicio en el momento de la internacionalización de intereses económicos y políticos liberales, contemporáneo al surgimiento de los movimientos de liberación y sus filosofías. Hay, que considerar que no es un fenómeno tan reciente, pues podemos encontrar algunos antecedentes en los teóricos del *contrato social* quienes pretendían ver el mundo como una “aldea global”.

El término globalización, hoy, es frecuentemente utilizado en todos los campos del saber: en la política, economía, antropología, filosofía, en las relaciones internacionales, entre otras. A pesar de su uso constante, no siempre es claro este concepto. Su acepción más sencilla hace referencia a una nueva realidad mundial en la que se han incrementado las conexiones globales en todos los niveles de las relaciones internacionales y no solamente las económicas.

Un estudio más detallado nos lleva a encontrar una gran complejidad de elementos y circunstancias, provocando en unos su aceptación y en otros el rechazo. Sus defensores atribuyen una gran cantidad de ventajas, reconociendo su nueva organización macrosocial y su exigencia de un nuevo orden internacional.

“Algunos de los estudios sobre la globalización proponen definir cinco características generales que permiten entender mejor el alcance de la nueva realidad y crear una situación de madurez ante sus posibles posiciones” (Gómez 56). Se trata ya de una preocupación por definir académicamente este cambio y sistematizar lo que se va realizando para la comprensión de los espacios físicos y simbólicos presentes en el contexto actual.



La primera característica se refiere a la constatación de un *ensanchamiento* en las actividades sociales, económicas y políticas que supera el límite de las fronteras nacionales tradicionales. La conclusión es que lo que ocurre en un país, tiene impacto en el resto de los países. La segunda, hace relación al incremento de la densidad de los flujos o patrones en los Estados y entre los Estados. Componen el nuevo sistema mundial, los intercambios comerciales, políticos, tecnológicos y de cualquier otro tipo. La tercera, alude al entrelazamiento entre lo local, nacional, regional y global. La cuarta, pone en evidencia un conjunto de “problemas trasnacionales” generados o intensificados por el aumento de las interconexiones globales, como pueden ser el aumento de armas destructivas de la especie humana, enfermedades contagiosas, la degradación atmosférica, emigración clandestina y otros. Muy probablemente, estos problemas únicamente puedan ser resueltos con acciones globales o internacionales.

Por último, el surgimiento de una gran red de “relaciones de interdependencia”, que con mucho dinamismo, a pesar de sus dificultades y contingencias, se organiza teniendo como base los Estados Nacionales, Instituciones Internacionales, Organizaciones No Gubernamentales y otros movimientos y asociaciones trasnacionales. Aunque no alcance a cada persona como ser individual, inaugura un nuevo régimen de relaciones de “supra-territorialidad”.

En cualquier circunstancia, la globalización significa un cambio histórico fundamental en las organizaciones internacionales y se constituye como un proceso multidimensional, a escala trasnacional e intercontinental.

Para Dussel, el concepto de globalización se une e identifica con el concepto de Modernidad europea y del consecuente eurocentrismo. Afirma que Europa fue históricamente periférica hasta la Modernidad; en este momento se produce un cambio de significado en el concepto de Europa. Analizando la mitología griega, Dussel encuentra un primer concepto de *Europa*. Aparece con referencias orientales, hija de fenicios, por lo tanto, oriunda de pueblos semitas; condición que se olvida cuando la Europa Moderna se hace hegemónica, y que



se consolidó históricamente como la Europa definitiva. Antes de la Modernidad, las culturas más desarrolladas correspondían a Asia y África, más concretamente, a la región de Turquía y de Egipto.

Un segundo concepto con el que Dussel no está de acuerdo, corresponde al que formula la idea de “lo occidental” identificando la continuidad de los imperios griego y romano con Europa. Se trataría del imperio que habló latín y cuyos límites estaban definidos por las actuales Croacia y Serbia. Con este concepto, ya se provoca una división, e incluso confrontación, entre Oriente y Occidente; el primero con características árabes islámicas, y el segundo con una identidad helénica y cristiana.

En esa situación histórica, Dussel continúa insistiendo en que *“no se puede hablar de Europa. Más aún, el mundo griego clásico estaría definido por el cristianismo bizantino influenciado por el árabe musulmán, sin una identidad propia”* (Dussel, *Hacia una filosofía* 346). El enfrentamiento entre el mundo romano oriental, cuyo núcleo ideológico y cultural estaría localizado en Constantinopla, y el Islán, comienza a indicar una división entre las dos culturas, pero constatándose una superioridad de la cultura árabe. De hecho, la intelectualidad de Occidente, Abelardo, Alberto el Magno, Tomás de Aquino entre otros, utilizan el recurso a Aristóteles vía Bagdad-Toledo-París; pues las primeras traducciones de Aristóteles y el uso del método aristotélico ya era conocido y utilizado por los pensadores árabes. La idea de Europa, consecuencia y desarrollo de la cultura grecorromana es considerada por Dussel como fruto del romanticismo del siglo XVIII.

El enfrentamiento con el Islán es lo que va a dar una nueva noción de identidad, es cuando Europa comienza a diferenciarse de África y del Oriente. Las Cruzadas, a pesar de su fracaso, significan la primera tentativa de una imposición europea:

“Hasta el siglo XIII no se puede hablar de una Europa suficientemente definida y, mucho menos, de una Europa capaz de ser el catalizador y centro de la cultura” (Dussel, *Hacia una filosofía* 348). Dussel es enfático al afirmar



que, hasta entonces, Europa nunca fue centro. Europa, como centro, comienza a configurarse con el Renacimiento italiano del siglo XV, coincidiendo con la caída de Constantinopla. Surge a partir de una fusión, con aportes de novedad, uniendo el mundo occidental latino al griego oriental, y enfrentándose en todos los niveles al mundo turco musulmán. Comienza a erigirse una ideología eurocéntrica que supone que Occidente es el resultado de la combinación entre el helenismo, la cultura romana y el cristianismo. Para Dussel, más que una historia universal, significa un conjunto de historias locales yuxtapuestas. Concluye que esta primera tentativa no significa en realidad un eurocentrismo, pues tanto geográfica como políticamente es imposible. No hay posibilidad de elaborar una idea de historia mundial todavía.

Esta historia mundial viene enmarcada con la llegada de la Modernidad. *“Los descubrimientos de los nuevos Mundos van a ser importantes tanto para la identidad europea como para la latinoamericana, africana y asiática”* (Dussel, *Hacia una filosofía* 350). Comienza un concepto de Modernidad, claramente eurocéntrico, provinciano y regional. No se pueden negar los grandes valores de la Modernidad para Europa. Es el momento de la madurez de la razón como proceso crítico y su salida de las imposiciones dogmáticas y violentas. Sus hitos principales pueden identificarse con el Renacimiento italiano, la Conquista de Nuevos Mundos, la Ilustración alemana y francesa, la Reforma protestante, la Revolución francesa e incluso el Parlamento inglés, cambios que se efectúan entre los siglos XV y XVIII. Todos estos fenómenos tienen como característica común la de ocurrir dentro de Europa, experiencia de fenómenos intra-europeos que van a provocar la visión eurocentrista y el desarrollo posterior de esa misma ideología.

En realidad, se puede hablar de historia universal cuando esta ideología eurocentrista se expande con los descubrimientos geográficos, principalmente a partir de 1492, cuando se produce un despliegue del sistema-mundo que consigue abarcar la totalidad del planeta, permitiendo una sola historia mundial, con consecuencias internacionales e interculturales en las intervenciones políticas, militares, económicas y sociales.



España será el proto ejemplo de la Modernidad, con unidad política administrativa peninsular, ideológicamente consensuada con el pensamiento cristiano, con identidad cultural definida y poder militar nacional organizado.

El Atlántico suplanta al Mediterráneo y se organiza el mercantilismo mundial, con centralidad europea latina. Dussel considera que es en este momento concreto cuando se determina la Modernidad, primer sistema-mundo que crea las consecuentes ramificaciones económicas (como la propiedad privada y la iniciativa privada), personales (sin duda alguna, el más importante consiste en el desarrollo y aceptación del concepto de subjetividad) y políticas (como la libertad de contrato, y el parlamentarismo). Descartes, en este sentido, no es causa de la Modernidad y sí su consecuencia. El *ego* cartesiano no es el punto de partida, como se puede pensar, sino el punto de llegada.

Si España, y más precisamente la Península Ibérica, inaugura en 1492 la Europa Moderna asentándola como centro geopolítico y, consecuentemente, provocando que los Nuevos Mundos sean vistos como otros mundos inferiores, se trata de una primera fase que posteriormente será sustituida por la Revolución Industrial y su vertiente ideológica, la Ilustración inglesa, que continuarán fomentando el centralismo dominante y la sumisión periférica, proceso que comienza a ser efectivo en el siglo XVIII y que llegó hasta 1945; épocas históricas que mantienen e, incluso, favorecen y aumentan la racionalidad irracional del mito de la modernidad.

Dussel insiste en que la Europa Moderna significó un etnocentrismo mundial que se identificó con una universalidad y mundialidad. Se confundió la universalidad abstracta, aquella que Kant pretendía en su principio de moralidad y que identificó con una máxima universalizante, con la *mundialidad concreta* hegemonizada de la Europa como Centro. Es así como el *ego cogito* cartesiano se interpreta como el *ego conquiro* de los invasores europeos durante siglos.



“Lo que no fue posible para Europa en su confrontación con Asia, se hace realidad en América Latina, manifestando la superioridad bélica y la acumulación de riquezas, esta última para, entre otras funciones, fortalecer a las potencias europeas en su lucha contra las potencias asiáticas” (Dussel, Hacia una filosofía 353).

Así, la Modernidad europea crea un nuevo paradigma que no es solamente militar, económico y político. Curiosamente, América Latina entra rápidamente en la Modernidad europea, mucho antes que América del Norte. Pero entra como la parte dominada, explorada y encubierta, formando parte del “sistema-mundo” como inferior y dependiendo de las grandes potencias y metrópolis.

Sin embargo, las formas concretas de llevar a cabo la comunión planetaria no tuvieron el éxito deseado. Como estamos viendo, la Modernidad europea ignoró una parte de la naturaleza humana universal. En nombre de una civilización planetaria se atacaron y negaron cosmovisiones de otras culturas locales, culturas que fueron capaces de formular propuestas de vida social y comunitaria.

3.1 La liberación de las alteridades

Desde la Ética de la Liberación se busca valorizar la parte negada, aquellas manifestaciones que fueron descartadas y sus poblaciones reducidas a víctimas. La Modernidad europea necesita someterse al juicio humano e histórico que busca encontrar el rostro del otro y demostrar una racionalidad diferente que ponga luz en la irracionalidad de la Modernidad.

Dussel invoca un sentimiento histórico nuevo que llama *Trans-Modernidad*, al que identifica con la toma de conciencia de los límites de la Modernidad; la idea de centralidad y racionalidad de un único y exclusivo grupo social, provoca la irracionalidad de ese grupo; un grupo que pide originalmente autonomía, pero niega la autonomía a otros grupos; que defiende la racionalidad contra la “inmadurez”, pero que niega la racionalidad de otros grupos diferentes; que pide iniciativa y libertad pero que niega las posibilidades



históricas y culturales de otros grupos. En definitiva, un grupo que impone un sistema y una forma de vivir que ignora las posibilidades y conquistas presentes en la historia de otros grupos humanos.

La Trans-Modernidad que Dussel defiende es igualmente un proyecto mundial. *“Tiene que fundamentarse en la Alteridad, o mejor, en la liberación de las alteridades negadas”* (Dussel, *Para una ética III* 356); reconoce al Otro como sujeto y como cultura, es co-esencial a la misma Modernidad, permitiendo que su forma de ser se realice totalmente.

El proyecto de la Trans-Modernidad es, por lo tanto, una co-realización de lo negado por la Modernidad excluyente y exclusiva. Dussel recuerda la necesidad de lo analéctico, la sensibilidad generosa y solidaria para reconocer y el aproximarse del otro para incorporar la alteridad negada, defendiendo que la Modernidad sea capaz de asumir la parte negada de las víctimas, como sujeto humano y como pueblo.

“La negación de una globalización inhumana y excluyente, que comienza históricamente eurocéntrica y que se mantiene en la actualidad bajo los mismos conceptos, se hace presente ya en Ricoeur” (Dussel, *Para una ética III* 39), a quien Dussel recurre para su reflexión sobre las relaciones mundiales. El objetivo de Ricoeur es analizar la relación entre la civilización universal, marcadamente eurocéntrica, como un sistema de globalización moderno y, al mismo tiempo, la experiencia de culturas locales. Para Ricoeur, la civilización universal se constituye y organiza a partir de varios elementos. El primero está definido por el “espíritu científico” moderno europeo; el segundo determinado por las estructuras técnico-instrumentales propias del espíritu científico anterior; el tercero constituido por políticas y economías racionalizadas y universalizadas. Estos tres elementos constituyen y generaran un tipo de vida mundializada.



Ricoeur considera que

“hay aportaciones positivas en estos elementos, tales como la conciencia de una realidad planetaria y la conciencia de la única humanidad, el acceso de los bienes de consumo y de cultura, la lucha contra el analfabetismo y otras acciones que contemplan la promoción del ser humano” (Dussel, Para una ética III 360).

Pero, al mismo tiempo y contradictoriamente, se advierte una negación, muy sutil y eficaz, de los núcleos creadores de las grandes culturas y de las grandes civilizaciones. Aquello que Ricoeur llamó núcleos éticos-míticos están siendo negados y rechazados. Los elementos interpretativos, sociales e históricos, las formulaciones antiguas vividas durante milenios, no tienen espacio en la nueva forma de universalización, lo que provoca un enfrentamiento entre la realidad universal que se va erigiendo y las experiencias de las realidades particulares que formaron y forman parte de las culturas locales. Estas culturas, no tienen la posibilidad de recrearse y desarrollarse. Experimentan la muerte histórica. De hecho, Ricoeur piensa que *“las culturas particulares, inclusive las más tradicionales, no resistirán a la occidentalización mundial” (Dussel, Para una ética III 361).*

La realidad, de hecho, presenta una civilización como sistema universal marcada por la “razón instrumental”. Al mismo tiempo, presenta culturas particulares sin capacidad de comunicación entre ellas. La universalidad se da a nivel instrumental mientras que la particularidad cultural se vive materialmente en el “núcleo ético-mítico”. Esta situación, para la Ética de la Liberación, significa la universalización de un proceso de dominación eurocéntrico y angloamericano, opinión que comparte con otras filosofías locales, igualmente ignoradas sistemáticamente. Es el caso de las filosofías pos-coloniales africanas, que denuncian las teorías centralistas a partir de un proceso dialéctico en el que se confrontan el universalismo moderno y el particularismo local. Llegan a la conclusión de una propuesta que respete la necesidad de una política mundial e intercultural, y no la imposición de una política económica global, idéntica para todos los países y todas las culturas.



Dussel es consciente en su reflexión sobre la globalización de la posibilidad de un carácter humanista y comunitario para la misma. En su visión de la historia de la humanidad, Dussel reconoce y defiende movimientos anteriores a la globalización, diferentes de la globalización actual. Vale recordar que, para Dussel, la historia de la humanidad no comienza con la historia europea, como muchas veces se ha podido expresar. Algunas cuestiones ya están universalizadas desde siglos atrás, como la división de la semana en siete días, división que corresponde a las culturas mesopotámicas y que se impusieron de forma pacífica y administrativa a lo largo de siglos. Este hecho concreto ya indica una realidad anterior, marcada por la cultura mesopotámica y egipcia, que formaron un sistema-mundo, dentro del mundo entonces conocido, caracterizado por su forma de interpretar la realidad, y que no siguió los patrones del eurocentrismo. Este sistema, Dussel lo sitúa cronológicamente a partir del siglo IV antes de Cristo.

Otros ejemplos pueden ser igualmente expuestos, como expresión de las mal llamadas, para Dussel, culturas indo-europeas, pues en realidad se trataba de culturas asiáticas, concretamente de China y Mongolia, que utilizaron, con anterioridad al resto del mundo, los recursos del hierro y del caballo. De la misma forma que en el caso anterior, ya se puede hablar de un sistema-mundo que se extiende por todo el planeta conocido y que, al igual que en el caso de Mesopotamia y Egipto, no es eurocéntrica.

3.2 Expresiones de la globalización

A pesar del poderío militar y de la dominación racional e ideológica, el movimiento de expansión mundial no fue aceptado incondicionalmente, tanto por los pueblos conquistados como por los disidentes internos. Este rechazo se manifestó constantemente, y en la actualidad se manifiesta a partir de dos fracasos como son la destrucción ecológica, consecuencia de una tecnología devastadora, y el empobrecimiento de la mayoría de la población mundial, que en realidad, tendría que formar parte activa de esta integración universal.



La crítica a la globalización se fortalece interrogando sus objetivos y consecuencias. Atendiendo a la realidad presente, la globalización puede entenderse como la modernización de los patrones de consumo de acuerdo con el sistema capitalista. Para adaptarse a estos patrones de consumo los países dependientes y pobres son obligados a copiar el estilo de vida de las grandes potencias y economías desarrolladas. Los países desarrollados imponen a los países en vías de desarrollo incorporarse a su estilo y forma de vida. La globalización actual es la “continuación” de un proceso que se inició en el siglo anterior, situado más o menos entre los años 1930 y 1980 que pretendía incorporar los pueblos del Tercer Mundo al consumo de masas.

La mayor dificultad para aceptar pacíficamente esta nueva imposición proviene de la evidencia de que la distribución desigual de la renta, presente en los países subdesarrollados, lleva a una mayor división social, aumenta la diferencia entre clases y, lo que es peor, conduce a una inevitable exclusión social.

El elevado contraste entre el gran desarrollo de la técnica y de las fuerzas productivas, y las pésimas condiciones de vida en las que viven la inmensa mayoría de los trabajadores del tercer mundo, es ya una crítica ético-práctica a las formas actuales de la globalización.

La experiencia de la globalización en América Latina, es la experiencia de una nueva colonización que provoca desarticulación de sus centros internos de decisión y rompen la espina dorsal de los sistemas económicos “nacionales”. Pone en duda la certeza de un futuro como nación o como pueblo.

La globalización, tal como se presenta, no puede servir a una realidad en formación como la de América Latina. Su fuerza se funda en la lógica de la economía de mercado, el desarrollo tecnológico y la producción de bienes para su posterior consumo. La globalización pasa de una sociedad de empleo a una sociedad de actividad plena, una sociedad de cantidad de bienes materiales y no de calidad de vida de sus miembros. Prevalece la tecnología sobre el



trabajador, el consumo sobre la necesidad, el sistema económico sobre la persona. Este tipo de organización mundial acentúa la dominación sobre América latina. Más que una globalización, se trata de una auténtica occidentalización que continúa negando el valor de las culturas y que da más importancia a lo económico que a lo social.

La dominación sobre América latina surgió como consecuencia de la expansión de la Primera Modernidad que forma la sociedad y el sistema capitalista. La emergencia de América Latina se da a partir de la expansión del capital mercantil. *“Su forma de nacer y su supervivencia periférica se forman a partir de su negación”* (Araujo de Oliveira 53). Si el dualismo entre esclavos y nobles lleva a una realidad de participación de la nobleza en las decisiones sociales, la esclavitud ya viene marcada por la exclusión y marginalización. Si esto ocurre en el origen de la América Latina Moderna, continúa ocurriendo con la Modernidad posterior a la Revolución Industrial, como consecuencia de una industrialización tardía que provoca una emigración de lo rural a los centros urbanos, lo cual termina creando un mundo laboral que excluye del trabajo y engorda el desempleo y el subempleo, provocando una nueva exclusión social, que hace permanecer el dualismo, entre participantes activos y excluidos, características que ya se habían solidificado anteriormente.

Si se tiene en cuenta que estas masas de trabajadores rurales no han tenido acceso a la educación y a la formación básica, la exclusión se agrava con la imposibilidad de participación en una sociedad que exigía conocimientos de escritura y lectura. Los analfabetos formaban parte de un grupo social excluido de derechos básicos.

La negación de la humanidad de lo humano es inherente al capitalismo, puesto que éste se fundamenta en la producción y el consumo, y no en las necesidades y valores del hombre. El capitalismo produce un *no-hombre*. Se trata de una configuración histórica específica del proceso de producción. El hombre se apropia de la naturaleza por el trabajo. En el capitalismo, el trabajo personal se transforma en mercancía, objeto de intercambio. Este intercambio



es lo que va a constituir el elemento social, la posibilidad de intersubjetividad. De esta forma, el objeto producido pasa a dominar a su productor.

Los productos intercambiados llevan a someterse a un orden e imperativos que se van formulando desde el valor material dado a cada uno de ellos, olvidándose del trabajo de su productor.

La sociabilidad se da a partir del intercambio material. La fuente y el espíritu de la sociabilidad residen en las cosas, materialización de las relaciones sociales. Las relaciones humanas son entendidas como relaciones sociales entre productos y trabajos.

“Si la apariencia es la de satisfacer necesidades humanas, la realidad es que el sentido del intercambio es la satisfacción de un mercado que da un valor diferente a cada mercancía, independiente de las necesidades reales” (Araujo de Oliveira 59). Es este el sistema que paulatinamente se irá globalizando.

Una de las consecuencias del predominio del capital sobre las necesidades humanas será el sacrificio del hombre y la supremacía del capital. El capital se alimenta de hombres. El trabajador deja de ser sujeto, se transforma en medio de producción y miembro del sistema de producción. En el capitalismo el trabajo se hace privado, aislado, en un principio. Tendrá que socializarse a partir de la igualdad con otros trabajos y trabajadores, lo que provoca mecanismo de cambio, experiencia de un momento concreto del sistema global de producción. La socialización del trabajo es un proceso de abstracción, de despersonalización del trabajo, de separación entre el trabajador y su trabajo. En el capitalismo los productos individuales son desvinculados del proceso de producción de la totalidad de las actividades del trabajo. La vinculación se hace por el intercambio de mercancías que es lo que se transforma en mecanismo de socialización.

Desde su inicio, el capitalismo provoca productores individuales, desvinculados de cualquier proceso de producción como totalidad de las actividades del trabajo. Su vinculación se producirá por el intercambio, primero a niveles locales que después pasarán a niveles universales, formando de esta



manera el mecanismo de socialidad. La valorización del producto a través del intercambio significará la desvalorización del trabajador y la cosificación del ser humano. *“A más producción, más intercambio y más sociabilización. Al mismo tiempo, más explotación y deshumanización”* (Araujo de Oliveira 61).

La globalización del sistema capitalista es fruto de la dinámica de acumulación de capital. Si por un lado lleva a un centralismo individualista, fundado en la competencia y en el predominio del más fuerte; por otro lado, el centralismo supera las fronteras nacionales y los límites locales proyectándose para un esquema productivo de dimensiones internacionales. Se trata, en verdad, de una globalización del sistema productivo, como un sistema productivo mundial; sistema que se apropia del espacio geográfico, en sus dimensiones económicas, sociales y políticas. Realiza su unidad internacional a partir del capital mundial, y consigue sus resultados positivos gracias al gran desarrollo de la tecnología.

Frente a esta realidad surgen grupos conscientes de la ambigüedad del llamado “mito del progreso”, capaz de justificar cualquier acción en nombre del mismo progreso. Y a su vez crece la conciencia de que la naturaleza es limitada y finita, por lo que grupos conscientes exigen una actitud de cuidado, preservación y manutención.

Ante estas realidades críticas y fallos del sistema, el neoliberalismo se defiende alegando nuevas estrategias dentro del mismo sistema, o sea, alegando el reconocimiento de sus fallos dentro de un sistema todavía imperfecto pero ideal. La culpa de los males en el mundo, de la destrucción, de la desigualdad social, del desempleo y del resto de los problemas mundiales no estaría en el sistema, sino en la aplicación incorrecta de sus propuestas. Las deficiencias responden a una imperfección en su aplicación y no a una propuesta del sistema mismo.



3.3 La Globalización sin ética.

Una Ética de la Liberación no admite la disculpa de una imperfección en las estrategias concretas del sistema. Niega la validez del sistema por varios e importantes motivos que pasamos a enumerar.

El primer motivo es la exclusividad del mercado como único mecanismo de socialización universal. La dimensión que asume el mercado en el sistema capitalista, y en su fase actual neoliberal, llega a presentar características “religiosas”, elaborando una forma de trascendencia absoluta. El culto al capital entra en una dimensión sagrada, intocable, misteriosa y dogmática. No se puede cuestionar el sistema. Hay que tener fe absoluta en él. En la medida en la que el ciudadano, equivalente al fiel religioso, confía en el sistema, permite su desarrollo y realización.

Las buenas acciones se manifiestan en forma de inversiones, ahorros, y cualquier forma que haga crecer el capital. Todo para beneficio del ser humano que tendrá paz, tranquilidad económica, posibilidades futuras, vida digna, consumo garantizado y seguridad en su vida personal, entre otros beneficios que pueden adquirirse.

Esta actitud exige una crítica ética a partir de los movimientos de Liberación. Cuando se adora lo que no es adorable, se absolutiza lo que es relativo. Colocar el capital como una entidad absoluta es aniquilar al ser humano y confundir los fines humanos con los medios. En términos cristianos, significaría exactamente una “idolatría”, la creación de un fetiche o un icono que apartaría a los seres humanos de su verdadero destino.

La segunda cuestión que se puede argumentar es sobre el sentido de la producción capitalista. En verdad se trata de una producción que lejos de satisfacer las necesidades humanas se fundamenta en la autosatisfacción de la producción y del consumo.

Un sistema mundializado a partir del capital, cuya opción principal es el capital y el consumo, choca con las propuestas de la Ética de la Liberación,



cuya opción fundamental es siempre el pobre o las víctimas del capital. La Ética de la Liberación se posiciona en relación con la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

No niega la necesidad de la producción, pero defiende un proceso productivo que dé posibilidades a todos los seres humanos, para que puedan vivir y para que tengan una vida digna con los elementos materiales esenciales para su desarrollo.

La propuesta de la Ética de la Liberación no excluye la dimensión universal del ser humano. La universalización es una dimensión natural, que parte de la experiencia de que todos los seres humanos tienen la misma raíz.

Si la revelación se ofrece en la figura del pobre, como condición social, cultural, humana, el mismo pobre se torna mediación para el acceso al Dios de la vida. La opción por el pobre se transforma en la convocación para luchar por la vida. El pobre es la mediación para la solidaridad y la justicia.

El Dios de la Ética de la Liberación es un Dios de la conciencia de la realidad. Es al mismo tiempo un Dios de propuestas y de proyectos de vida para todos los que forman parte de su creación.

La propuesta de liberación no es para un grupo reducido o seleccionado. Es una propuesta para toda su creación, en la que hay que incluir no solamente a los seres humanos, sino también a todos los seres vivos. En términos filosóficos, el Dios de la liberación es un motor para la producción de la vida humana.

De este modo, el Dios de la Ética de la Liberación se revela con una inspiración comunitaria y solidaria. La vida se realiza en la liberación humana, encarnada en formas culturales concretas; formas que intentan la integración entre sus miembros en torno a ideales de comunión. La exclusión humana, por lo tanto, no entra en la utopía de la liberación. El hombre social y comunitario por naturaleza, no puede quedarse al margen de las organizaciones humanas. El mismo ideal de comunión significa un rechazo a toda división de clases y a



toda explotación a las que las víctimas del sistema se vean sometidas. La marginalización es lo opuesto a la comunión. La utopía de la liberación en la comunión por la vida, es una utopía orientadora, un ideal a ser alcanzado y un compromiso de estrategia de acción por parte de los que buscan ser fieles a la inspiración y revelación de la vida por la liberación.

De lo que se trata en el fondo es del tipo de globalización que se está dando en la actualidad. La globalización como proceso de universalización, parece ya indiscutible. Los mismos textos de Marx apuntan a una unidad de los proletarios y llegan a reconocer la función del capitalismo como agente de internacionalización. La cuestión principal radica en las propuestas neoliberales, que se presentan y se intentan exponer como exclusivas en la formación de la globalización actual, pero no consiguen sus objetivos por ser consideradas como insuficientes y excluyentes por los grupos sociales y étnicos que le hacen frente.

Nuevos valores buscan la creación de un ideal que conduzca a nuevas formas de vivir y de relacionarse con la naturaleza, las culturas y las diferencias. La Filosofía, vuelve a hacerse presente en este mundo de nuevas propuestas para redimensionar la condición humana y hacerla universal, rompiendo el padrón mimético de la posible masificación del consumo y de las imposiciones globales.

La Filosofía, como ciencia de la reflexión o como reflexión crítica frente la realidad es especialmente convocada a ayudar a crear una nueva forma de vida y pensar en la conducta del ser humano. La filosofía tiene como obligación el pensamiento crítico. El desafío práctico es el compromiso de la ética. Ante los aspectos vistos como negación del ser humano, más concretamente en la realidad de América Latina, la Ética de la Liberación quiere inspirar nuevos caminos de humanización.

Para ello recurre a la mediación científica. Dussel es consciente de que la necesidad crítica tiene que pasar por el diagnóstico de las ciencias humanas para tener una visión más completa y acertada de la realidad, diagnóstico que



permitirá una crítica ética más firme y realista. Por eso, a partir de la constatación de la injusticia y de la desigualdad social, es desde donde Dussel analiza la situación éticamente, como una realidad asimétrica, con sufrimiento de las víctimas. La crítica ética, tiene necesariamente que darse a partir de las víctimas, que son la prueba empírica de relaciones desiguales. Las víctimas son la manifestación más clara de que las relaciones intersubjetivas obedecen a criterios que no se guían por principios humanos.

El principio humano por excelencia es el principio de la vida. Como ya hemos visto, este principio se traduce en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, elementos que sólo pueden darse en cada sujeto humano dentro de una comunidad de vida; comunidad que permite la supervivencia, desarrollo, comunicación, organización y todas las dimensiones de la vida humana. El criterio ético fundamental, solo puede ser el criterio de la vida humana que, filosóficamente, tiene que ser considerado como un imperativo ético, un principio material, práctico y universal.

Como principio negativo se expresa en la obligación del “no matarás” y como principio positivo en la afirmación del respeto a la vida y en la creación de posibilidades que permitan una existencia digna. No se trata solamente de evitar la muerte provocada e injusta, sino de favorecer las formas de vida para la realización humana de cada persona y de cada colectivo humano.

Dussel propone el “principio liberación”, como una responsabilidad de orientación social. Se trata de un principio no solamente crítico y orientador, especialmente material y formal. Su preocupación básica es reflexionar sobre lo *posible*, lo que lleva a un principio de facticidad.

Desde estos aspectos hay que considerar como injustos y antiéticos toda forma de competición que el sistema-mundo considera como eficientes y prácticos. Se trata de aspectos medidos exclusivamente a partir del mercado; lo que indica una razón meramente instrumental. En la práctica, se revelan como medidas que destruyen la naturaleza e impiden la vida del planeta. El valor principal defendido por este tipo de sistema mundo es el de la producción



y su posterior consumo. La ética de las víctimas quiere reflexionar sobre la necesidad de nuevas formas de vida y nuevos sujetos éticos que pongan freno a la sociedad de mercado total. No se trata de una simple producción, y sí de una producción que conserve la vida, y que al mismo tiempo sea capaz de distribuir lo que produce, de tal forma que los productos puedan dar vida a todos y no solamente a una minoría.



CAPÍTULO IV

4. DIÁLOGO, APORTACIONES Y LÍMITES DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.

La ética de la liberación latinoamericana fue acusada –por sus críticos– de condenar ideológicamente a las clases sociales más beneficiadas; además, la acusaban de una defensa exagerada de las clases populares.

Si por un lado, fueron críticas que atacaron al movimiento de liberación; por otro, fueron motivos que ayudaron a madurar la reflexión sobre la liberación humana y social. Las interrogaciones y discusiones pusieron de manifiesto la originalidad y la posibilidad de un pensamiento latinoamericano liberador, que lejos de un sistema ya totalmente formado, encontraba constantemente nuevos desafíos históricos.

La obra de Dussel no dejó de lado sus intuiciones originales. Las enriqueció a lo largo de debates y polémicas. Su intención era “*no solamente pensar las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana. Ella es desde su comienzo, filosofía latinoamericana*” (Dussel, *Para una ética* I 11).

Llamaba la atención, por lo tanto, sobre la necesidad de iniciar una filosofía de la realidad latinoamericana, crítica ante la situación mundial y consciente de la realidad de miseria y de injusticia que clamaba, y todavía clama, por su liberación.

El desarrollo, los conflictos y diálogos que formaron parte de este proceso pueden ser analizados desde una doble crítica. Por un lado, a partir de la crítica y del diálogo con las filosofías europeas. En un segundo lugar, con las tendencias dentro de la propia filosofía de la liberación; cuestiones que abordaremos a continuación.



4.1 El diálogo con otras éticas europeas.

Es importante analizar y discutir, en la situación actual, la aportación que pueden traer para el hombre contemporáneo las diferentes elaboraciones ético-filosóficas, tanto latinoamericanas como europeas.

Hay que tomar en cuenta que el pensamiento de Dussel se inspira en los sistemas de orientación social, como pueden ser las teorías del contrato social, los socialismos utópicos y dialécticos, las teorías comunitaristas e incluso anarquistas, pero fundamentalmente, la realidad social de los pueblos en situación de opresión.

De la preocupación por lo social, Dussel toma elementos de la contribución marxista, pero también se basa en ideales vitalistas y existencialistas, permitiendo una superación de lo simbólico y de lo axiológico, y aprovechando la contribución histórica que emerge desde la dialéctica de Hegel, pasando por la axiología de Scheler, de Nietzsche, continuando por el existencialismo de Heidegger, la fenomenología de Husserl, el simbolismo de Ricoeur, y culminando con la alteridad de Lévinas, concretándose en la idea del rostro del otro como núcleo real del compromiso ético-filosófico y humano.

Dussel no se inspira en un solo sistema de pensamiento, sino que se inspira en pensadores, dejándose influenciar por las ideas humanizadoras. No se trata de ser fiel a un sistema establecido de pensamiento. Más bien, se trata de ser fiel al ser humano en su proceso de liberación y en sus medios para conseguirlo, de ahí que su interés es superar el humanismo burgués.

Dentro de esta actitud de diálogo entre las diferentes líneas ético-filosóficas, y en la aceptación de ideas que ayuden a humanizar el pensamiento, podemos sentir una primera aproximación de la filosofía de Dussel a las filosofías de Husserl y de Heidegger. Esta aproximación se da a partir de una relectura crítica de la fenomenología husserliana y de la ontología heideggeriana¹. Para Dussel, la filosofía de la existencia no fue una “filosofía de

¹ En este trabajo no se analizarán estas influencias, sólo se mencionarán.



la crisis”, sino una “crisis de la filosofía y de sus valores”, lo que hizo posible reformular antiguos sistemas de pensamiento, ayudando a salir de la omnipotencia de la autoconciencia y de la relectura del pensamiento hegeliano desde la crítica a la filosofía del Absoluto o de la Totalidad.

En los años sesenta, Dussel opta por la tradición fenomenológica-hermenéutica preocupándose por una antropología de la realidad latinoamericana. Su modelo se centra en la fenomenología pos-trascendental de Heidegger y de Merlau-Ponty, en la crítica al existencialismo sartreano y especialmente en el estudio de la teoría de Paul Ricoeur. Desde esta visión y a sugerencia de Leopoldo Zea, intenta un encuadramiento nuevo de la historia de América Latina dentro de la historia universal. Parte de la hipótesis de que toda civilización tiene un sentido, la identidad del grupo cultural se realiza a partir de los “mitos” presentes en la comunidad y en la filosofía de las culturas.

La cultura se organiza y se sustenta en valores que pueden permanecer ocultos, por lo tanto, es necesario investigar estos núcleos para descubrir la sustentación de la comunidad histórica. Dussel opone la concepción griega a la semita cuestionando la idea subyacente en el término desarrollo, que para la visión griega sería la continuación cronológica de sus valores, pero que, en realidad, sería la proyección de una idea eurocentrista, bien al estilo hegeliano, cuya primera consecuencia es la exclusión del pensamiento de la modernidad y de los movimientos autónomos de América Latina.

Desde esta crítica de la exclusión que la modernidad provoca, lo que en realidad Dussel intentaba era elaborar una “protohistoria” de América Latina, más claramente, una historia preocupada por los orígenes antropológicos de América Latina.

La influencia de Paul Ricoeur entra en crisis al ahondar la reflexión sobre el conflicto cultural y el enfrentamiento presente en el “encuentro” (“desencuentro”) violento de las culturas europeas e indoamericanas. Dussel percibe que el pensamiento ricoeuriano es insuficiente para tratar este conflicto e incapaz de responder al hecho de la dominación y su consecuente imposición



cultural. Dussel se concentra, a partir de 1965, en un aspecto cultural básico, la comprensión del *SER* de América Latina. El fundamento del cual parte será la ontología y la prehistoria latinoamericana, lo que supone la re-elaboración de la protohistoria latinoamericana y su reconocimiento como identidad óptica e histórica.

La preocupación de Dussel se centra en lo que Leopoldo Zea llamó “concientización”. Este concepto significa la interiorización del pasado histórico latinoamericano para poder definir, al mismo tiempo el papel, la misión y la realidad histórica de América Latina, en el conjunto de la Historia Universal.

La ética en la que Dussel quiere creer es una ética que no se funda en el *ethos* predominante en cada sujeto, ni en cada grupo o colectivo humano, sino en una ética ontológica, histórica y construida desde lo concreto del ser humano.

Para Dussel, de-construir la historia de la ética y de la filosofía significa una exigencia de construcción y formación de una ética ontológica que sea capaz de redimensionar las verdades y los sentidos ocultos que fueron encubriéndose a lo largo de la historia.

Diferenciar *ética* de *ethos* permite a Dussel la explicación de su afirmación. El *ethos* es una estructura intencional, pero al mismo tiempo cultural y personal. El *ethos* es entendido por Dussel como el obrar personal de cada ser humano. La ética es ya un pensar reflexivo, metódico y científico. Es el momento del ser-en-el-mundo del hombre.

La ética se realiza en situaciones concretas y es, en ellas, donde exclusivamente puede realizarse. La realidad histórica condiciona la ética y pone en evidencia la estructura ontológica fundamental.

*“La crítica ética es lo que permite reconocer la **ethica perennis**, lo permanente y arquetípicamente humano, lo que no entra en lo provisorio de cada contexto y que forma lo ontológico humano, lo esencial del ser hombre,*



por lo que tiene que ser respetado y dignificado en cualquier situación”
(Dussel, *Para una des-trucción* 163).

La des-trucción de la tradición ética y la cons-trucción de la nueva ética parten, en la intención de Dussel, de la idea del *fundamentum inconcussum* de Heidegger, que propone una destrucción del sentido de la subjetividad moderno, y situar las nuevas éticas dentro de un sentido ontológico fundamental. Esta idea, Dussel la retoma para concluir en la construcción de una estructura ontológica dentro de una estructura ética. Dussel añade a la intuición heideggeriana, la idea de “verdad del ser”.

Si para Heidegger la pregunta por la verdad del ser no entra en la relación ontología y ética, Dussel sí se preocupa por ella para construir un nuevo humanismo ignorado por Heidegger, lo que le hizo incapaz de analizar la realidad de la relación entre explotado y explotador.

El desafío de Dussel es la superación de la modernidad por un movimiento de liberación. “*Si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad*” (Dussel, *Filosofía y Liberación* 86).

La crítica a la subjetividad de la modernidad y la destrucción de la historia de la ética conducen a una ética ontológica nueva, que va a tener presente los grandes momentos de la consolidación del sujeto. Al igual que Xavier Zubiri, reconoce el valor de la dialéctica de Hegel, pues “*toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel*” (Zubiri 225). Pero para Dussel la *dialéctica hegeliana* se presenta incapaz de alcanzar la dimensión liberadora de grupos sociales oprimidos.

Intentando una respuesta desde los grupos que sufren la injusticia de la sociedad, llega el momento en el que Dussel pasa a incorporar el método *analéctico*, que opone al método dialéctico propio de la filosofía moderna occidental.



Para la construcción del método analéctico, Dussel presta atención a realidades objetivas y a motivaciones subjetivas. La realidad objetiva viene enmarcada por la formulación de sistemas de pensamiento económico, como la teoría de la dependencia; teológicos, como la teología de la liberación; movimientos nacionales de liberación, presentes en prácticamente todos los países latinoamericanos en diálogo con los movimientos de liberación africanos, los movimientos de protesta nacionales. Entre las motivaciones subjetivas se encuentra la repercusión que tuvo en Dussel la primera escuela de Frankfurt y la influencia de Emmanuel Lévinas, que va a hacer que Dussel acierte en la formulación de categorías adecuadas para entender el hecho de la generalización de la opresión y de la dominación.

Lévinas expresa, una comprensión más profunda de la realidad, un ideal más auténtico de liberación, superando las deficiencias y límites que presentaban la hermenéutica cultural de Ricoeur y la ontología fundamental de Heidegger. La gran aportación de Lévinas consiste en mostrar que la realidad mundial de opresión y dominación hay una geopolítica, lo que servirá de soporte a Dussel para pensar la ética desde las condiciones de una geopolítica del conocimiento. Tanto Lévinas como Dussel comprenden la ética desde la primacía de las relaciones humanas.

Es a partir del concepto levinasiano de “exterioridad” que Dussel vuelve a los posthegelianos como Feuerbach, Kierkegaard, Marx y Schelling, en su última fase. Recupera las ideas sociales de estos pensadores en la obra *Método para una filosofía de la liberación*, ya que anteriormente no había encontrado interés en ellos.

Lo que le llama la atención de los posthegelianos es su descubrimiento de la filosofía crítica del sistema, que considerará como la primera filosofía crítica. Como el mismo Lévinas indica, el sistema filosófico dominante y formal eliminaba la alteridad y la diferencia. Ante esto, Feuerbach desde la antropología, Kierkegaard desde la teología, Marx desde la economía y Lévinas desde la ética, ponen de manifiesto que el Otro es anterior al sistema y a la



totalidad del sistema. Dussel recoge esta intuición de los posthegelianos y la aplica desde la transcendentalidad de la razón y su consecuente eticidad.

Siguiendo los pasos de Lévinas, Dussel reconoce y reafirma que la ontología occidental ha sido una ontología de la racionalidad. Esta forma de elaborar el pensamiento e interpretar la realidad, llega a identificar el ser con el pensar. El *cogito* cartesiano termina siendo identificado con el ser y negando la realidad del Otro diferente y exterior. Lévinas y Dussel critica a la filosofía occidental porque limitó y priorizó el pensar, hasta el extremo de hacer de la razón una exclusividad homogenizante, que anuló las posibilidades de otras formas de ser y pensar. Cuando Dussel se preocupa por los motivos y causas que provocaron, encubrieron y justificaron la opresión de América Latina y su dominación, se distancia de Lévinas.

Pero la superación de Dussel respecto del pensamiento de Lévinas no supone su exclusión, sino la toma de conciencia de su límite, en el sentido de que Lévinas trata la relación entre ontología y política desde la necesidad de incluir el respeto de la cuestión judía en la dinámica europea; es decir, lucha por incluir la cultura judía como parte de la cultura europea; de ahí que mira al Otro desde el eurocentrismo y no desde la condición de sujetos marcados por la explotación y la colonización a miles de sujetos latinoamericanos y africanos, entre otros.

Dussel recoge esta preocupación a partir de un principio geopolítico, y al mismo tiempo, preocupado por la liberación; por esta razón, parte de la importancia de la reflexión entre Centro-Periferia, como una reflexión de índole mundial; de la cuestión, élites-masas, como referencia de reflexión nacional; de la realidad Mujer-Varón, como forma de relación en el nivel erótico.

El *Otro* para Dussel se traduce en indio, negro, marginalizado, mujer oprimida por el machismo, pueblo explotado, trabajador oprimido, grupos segregados y excluidos, emigrante africano, asiático, latinoamericano desfigurado en sus dimensiones culturales y humanas; en definitiva, el “Otro”



de Lévinas es el sujeto concreto que Dussel llamará –en sus últimas obras– víctima.

Dussel llega a la conclusión de que el punto de partida de la ética tiene que ser diferente de los apuntados anteriormente en la historia del pensamiento de Occidente. El punto de partida tiene que ser un sujeto arrojado en el mundo, abierto a la Totalidad de la vida, inacabado en su experiencia concreta y, al mismo tiempo, con posibilidades de poder ser otra realidad más desarrollada y realizada en la práctica concreta, a través de mediaciones empíricas; es decir, estar más allá de la dialéctica de la modernidad: en el proyecto analéctico.

4.2 Dussel y la ética del discurso.

Vale la pena detenerse en el diálogo sostenido entre Enrique Dussel, y Apel y Habermas (Ética del Discurso). Se trata de un diálogo que trasciende la simple discusión académica, preocupándose por el diálogo norte-sur y la superación de la injusticia social en el mundo.

Partimos de la ponencia de Dussel en el simposio de Frankfurt, el 12 de abril de 1992, aunque de hecho, este diálogo comenzó a finales de la década de 1980 y en el contexto indicado del diálogo entre Norte y Sur. Surgió como consecuencia de la contestación a la “razón capitalista”, que pretendió negar la posibilidad de formulaciones que pudieran atacar al sistema; “razón escéptica”, por tanto, afirmando la imposibilidad argumentativa de contradecir a la ideología neoliberal vigente. Esta actitud terminó convirtiéndose en una “razón cínica”, al querer suprimir alternativas, tanto argumentativas como prácticas, que pudiesen cambiar el sistema.

Oponiéndose a la totalización del sistema, la Ética del Discurso, argumentativamente y teniendo presente la comunidad real de afectados y de agentes activos y pasivos, encontrará su mayor enemigo en el *escéptico*, o sea, en aquél que niega la validez argumentativa del Otro. Para la *Ética de la Liberación*, el mayor enemigo se encuentra en el *cínico*, aquél que niega la posibilidad de una práctica nueva y alternativa. En cualquier caso, ambas



éticas van a intentar dejar claro que el sistema no es intocable y está sujeto a críticas teóricas y prácticas.

Pensar que la moral vigente tiene una razón de ser incontestable, es negado por Apel al criticar el racionalismo crítico de Popper. Sería irracional no poder argumentar contra una razón establecida. El escéptico no puede negar la posibilidad de una acción argumentativa, capaz de formular una nueva comunidad de comunicación. Se caería en una negación de la posibilidad de una formación nueva.

El escéptico es una figura retórica, porque es el adversario de una posición racional que niega el valor del acto racional del Otro. El Otro está ahí, pero se presenta incapaz de formular argumentos fuertes. El escéptico no reconoce la posibilidad del Otro de argüir cualitativamente por no estar incluido en la racionalidad vigente. Se niega la posibilidad de un encuentro racional. Desde la Ética del Discurso, se niega la posibilidad de una comunicación, lo que provoca la negación de la posibilidad de entrar en una comunidad de comunicación. El cínico es igualmente una figura retórica que niega al Otro, no solamente de forma argumentativa, sino también de forma práctica, pues no reconoce la interpelación política, económica, educativa, en definitiva, ética.

Para Dussel, la Ética del Discurso no tiene argumentación contra el cínico. Puede tenerla contra el escéptico debido a su pretensión de fundamentación última, en la que intenta la universalización de los argumentos y de los conceptos. Pero el cínico carece de fundamentación lógica y de argumento ético.

La Filosofía y la Ética de la Liberación parten de la crítica a los sistemas que creen que la Totalidad, es la única posibilidad de formación mundial y propone una acción práctica institucionalizada desde la pragmática universal y trascendental. El objetivo es intentar una fundamentación última contra el escéptico y una crítica de la razón cínica que pueda articularse desde la praxis para desafiar el Poder. La Ética de la Liberación insiste en ser una filosofía que toma conciencia de la situación del oprimido.



En 1993, Apel respondió a Dussel en una ponencia titulada *La Ética del Discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*, indicando una relación de complementariedad entre ambos sistemas éticos. Apel consideraba que existía una diferencia metodológica y de comprensión de conceptos, entre los dos sistemas éticos, que tenía en consideración, pero no de forma exclusiva, la cuestión geográfica e histórica.

Los argumentos presentados por Apel seguían una argumentación triple, partiendo, en primer lugar, de la intencionalidad del concepto de comunidad ideal de comunicación; en segundo lugar de la interpelación a la razón del otro; y, en tercer lugar, de una reflexión sobre la pragmática trascendental contra el escéptico y el cínico; concluyendo en la necesidad de continuación del diálogo y la conciencia de avances entre ambas éticas.

Apel afirma que la ética del discurso no se identifica ni es una ideología de dominación. Su preocupación es la de comprender una comunidad ideal de comunicación como requisito para una comunidad ideal de vida. Esto exige la actitud de trascender y superar las relaciones actuales, comenzando por la misma economía y las situaciones internacionales.

La ética de la liberación –en la visión de Apel– es considerada realista, porque parte de la conciencia de miseria y exclusión social a la que están sometidos los pueblos de América Latina. El punto de partida sería, por consiguiente, la evidencia vivencial ética de la interpelación del pobre. Este punto es indiscutible para Apel y no lo considera original de la ética de la liberación; lo que no anula su valor. La misma intuición e indignación ética, Apel la encuentra en el sentimiento de proximidad exterior de Lévinas, en la conciencia de clase de Marx y en el grito del oprimido bíblico.

El punto de partida, pues, es el de la interpelación ética que exige hacer valer los derechos de los oprimidos, como forma de irrupción de justicia tanto entre los pobres como entre los satisfechos en la comunidad de afectados. Cuando la ética de la liberación toma partido por los pobres, tiene que hacerlo



ideológica e institucionalmente. Se necesita una fundamentación normativa de la justicia que alcance el sentido de la vida de todos los afectados.

Para Apel, la tarea de la ética de la liberación, como también de la filosofía de la liberación, es la de recordar constantemente la evidencia de la interpelación justa de los pobres y la crítica ideológica a las filosofías y ciencias sociales, especialmente a la economía y a la política. Esta función tendrá que ser propia de la ética de la liberación, a pesar del riesgo dogmático de la condenación de grupos sociales.

“El primer problema que la ética de la liberación puede encontrar está en el momento práctico y concreto, en el instante de construir lo teórico en real, ya que no se puede erigir como evidente una primacía intersubjetiva y al tiempo una relación macroeconómica” (Apel 49).

Apel insiste en la necesidad de una fundamentación última trascendental y pragmática, capaz de romper el bloqueo de la racionalidad ética causada por el relativismos de todo tipo, tanto científico como político. Apel ve la necesidad de un punto de vista filosófico-trascendental que permita una última fundamentación ética, pero surgida desde las situaciones históricas y geográficas. La ética del discurso se hace consciente y propone una macro-ética planetaria, no con prioridad académica, sino una ética que se interese y busque la solución a las crisis éticas mundiales, crisis que van desde el hambre hasta los conflictos ecológicos.

“El punto principal ético de la pragmática trascendental es la crítica a la insuficiencia del sujeto moderno racional, lo que supone una ruptura radical con la fundamentación racional como validez universal ética” (Apel 50). Apel indica algunas cuestiones relativas a la ruptura.

La primera de ellas parte de una crítica a la propia filosofía de McIntyre. Encuentra en él una contradicción performativa, al señalar la relatividad cultural como límite de la aspiración de validez universal. McIntyre afirma que no puede haber una racionalidad y una justicia universalmente válida. Pero al mismo tiempo tiene que dirigirse justamente a la instancia racional universal y servirse



de ella como instancia de decisión en la cuestión suscitada. De ahí la contradicción performativa.

La segunda cuestión que Apel indica es el rechazo y el reproche eurocentrista y norteamericano, con un carácter teórico y epistemológico, además, de ético y político. Apel hace una distinción, importante y realista, entre imposiciones e influencias. Si existe el riesgo de entender las influencias como imposiciones, se da una comunicación discursiva dominadora. Es la sospecha que recae sobre el eurocentrismo. Apel reconoce el recurso crítico a la ideología marxista, para recurrir a la diferencia entre el relativismo histórico y la filosofía trascendental.

En este contexto, Apel ve en la Ética de la Liberación la presencia del historicismo de Hegel, traspasando el historicismo de Marx y de Heidegger, al que se le añade la exigencia ética incondicional de Lévinas. En el análisis que hace sobre Dussel, Apel entiende que Dussel rechaza el historicismo ético e introduce la idea de exterioridad del Otro como origen transontológico y extrahistórico de la reivindicación incondicional de la ética, lo que permite disolver las totalidades ideológicas y políticas, junto a sus morales, permitiendo el imperativo categórico de *¡Libera al pobre!*

Apel considera que Dussel confunde o identifica la intuición bíblica del grito del pobre con el imperativo marxista de derribar todas las condiciones que hacen del hombre un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado.

La Ética del Discurso se posiciona en relación con la Ética de la Liberación. Apel apunta la importancia de la interpelación del Otro a partir de los momentos históricos, ontológicos y hasta argumentativos. Considera que Dussel recurre a una *metafísica transontológica*, que toma de la Ética del Discurso, y que tiene su exigencia básica en la valorización de la interpelación del Otro, exigencia que la Ética del Discurso toma como principio de argumentación y como innovación para la conciencia de la realidad dentro de una comunidad ideal de comunicación. Para la Ética del Discurso los afectados son seres con derechos prácticos y válidos.



“Los pobres se relacionan con todos los demás afectados y con la realización empírica de la situación y sus responsabilidades consecuentes, lo que exige llegar a un consenso y a un compromiso sin condicionamientos estratégicos” (Apel 55).

Una primera aportación a la crítica de la realidad injusta por parte de la Ética del Discurso estriba en la posibilidad de confrontar argumentativamente intereses de grupos y, también llegar a consensos como posibilidad discursiva. Supone una negación radical de todo tipo de totalidad y totalitarismo cerrados al diálogo y a nuevas posibilidades; esta crítica que se refiere tanto a las ideologías dominantes neoliberales como a otro tipo de totalitarismos.

Una segunda aportación se refiere al recurso de una hermenéutica trascendental como comprensión del Otro desde la comprensión del mundo parcial o desde la comprensión de una forma de vida y de tradición cultural. Apel defiende la fundamentación metodológica a partir de una semiótica trascendental o de una pragmática lingüística. Es desde esta perspectiva que se puede comprender muy bien cómo el entendimiento del ser, en el sentido de ser un mundo de la vida, determinado históricamente, y particularmente, los juicios de valor inherentes en el sentido de una moral sustancial, pueden cuestionarse radicalmente por la interpelación del Otro en el discurso. Esto sucede, ciertamente, cuando se intenta llegar a un entendimiento diferente y a formas de vida socioculturales.

La pregunta que Apel hace a Dussel es, si la comprensión del ser y del valor del Otro es tan diferente del ser y del valor del yo-mío, al tiempo que reconoce que los discursos de entendimiento son posibles cuando hay buena voluntad de comprensión por los interlocutores, en donde se incluye al escéptico, dispuesto a dialogar sobre la realidad y la posible transformación social. El diálogo se mostrará infructífero cuando carezca de esta intención de comprensión, situación en la que Apel coloca al cínico, especialmente cuando es utilizado por los grupos dominantes.



Para Dussel, la Ética del Discurso cae en la ingenuidad y en la jugada del cínico al reducir su acción al ámbito académico, sin descubrir que está dominada por la estrategia de la totalidad de la razón cínica. Apel cuestiona esta afirmación negándose a ser lo que Lenin llamó idiotas útiles del sistema capitalista, reafirmando que la Ética del Discurso, ante el sistema vigente, cumple su función argumentativa de crítica. A nivel de reflexión, la Ética del Discurso trasciende cualquier sistema totalitario y defiende que no puede haber una prioridad unilateral, sino una prioridad que lleve a despertar una fundamentación última de validez. Esta afirmación, hace a Apel reconocer que la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se “necesitan” la una a la otra.

Apel reconoce en la Ética de la Liberación la representación más correcta de las clases pobres y oprimidas. Reconoce, al mismo tiempo, la prerrogativa ética y la obligación política de reivindicar la compensación histórica de las desventajas estructurales provocadas. Llegar a este estado de la cuestión, sería una forma práctica de alcanzar la comunidad ideal de comunicación.

Por su parte, Dussel, en febrero de 1994 alargaba el debate, añadiendo algunos tópicos sacados de la Ética de la Liberación. Ante la afirmación y el reconocimiento de Apel que consideraba la realidad de pobreza como una experiencia auténtica y una evidencia de la exigencia ética de la Filosofía de la Liberación, o como el *factum* del capitalismo periférico. Según Dussel, la Ética del Discurso parte de un principio de igualdad de diálogo, en donde los pobres estarían en el mismo nivel para reivindicar sus derechos que el resto de la comunidad real de afectados e integrantes. Por eso argumenta a partir del ideal de igualdad. Para Dussel gran parte de la cuestión está en re-conocer el carácter asimétrico de las relaciones mundiales, y reconocer al Otro como persona y grupo social en su situación de opresión y exclusión. El punto principal está en reconocer la experiencia ética como una realidad que provoca una asimetría real. No es verdad que se parta del mismo nivel a la hora de la valorización ética. La comunidad de comunicación real, propuesta por Apel, no tiene en consideración la asimetría en la que los pueblos oprimidos llevan



viviendo desde hace siglos, lo que exige un reconocimiento del Otro como persona.

Reconocer al Otro como persona conlleva el reconocimiento de la perversidad del sistema vigente, que puede incluso servirse de la ciencia para legitimar sus actos. Desde la Ética de la Liberación, Dussel tiene en cuenta la validez intersubjetiva, un criterio de crítica que implica una reflexión desde los fines y los medios.

“El grito de ¡libera al pobre! es al mismo tiempo un reconocimiento del otro y un imperativo categórico de comportamiento social, una norma básica de ética que lleva a la responsabilidad del Otro” (Apel 74). Desde la conciencia de este otro excluido y dominado, Dussel critica el eurocentrismo, historicismo y economicismo como una cuestión ideológica, no tratada suficientemente por Apel.

De hecho, Dussel no encuentra en el eurocentrismo un mero papel filosófico e histórico sino la pretensión europea de universalización de una particularidad localizada. Se trata, por lo tanto, de una ideología de dominación, en la que se colocan todas las posibilidades de desarrollo en el pensamiento del sistema vigente. Este eurocentrismo estaría presente en la Ética del Discurso. Su crítica al sistema vigente no deja de estar influida por su realidad privilegiada.

La misma crítica que Apel desarrolla en relación al historicismo de Marx, olvida que la preocupación de Marx era elaborar un criterio universal ético, basado en la dignidad del sujeto como persona, con trabajo digno y con posibilidades de argüir contra el mismo capital como sistema opresor del sujeto. De ahí la necesidad de pensar lo económico como una forma pragmática de acción y relación.

“La crítica a lo económico tiene que darse con realismo, pues lo económico se refiere directamente a la realidad corporal del trabajador, que tiene que ser desarrollada y reproducida como condición absoluta de cualquier otra actividad posterior” (Apel 77).



Apel, citando a Aristóteles, Parménides, Platón, Hegel y Heidegger, llega a la conclusión de que *“la realidad se asemeja al ser y que el ser es comprensión de la realidad, con una inseparabilidad dialéctica del ser y el no-ser”* (Apel 78). La respuesta de Dussel recurre a la no-identidad, a la imposibilidad de la coincidencia, inmediatez e identidad del ser con el no-ser. No hay identidad entre la comprensión de la realidad y la misma realidad de las cosas físicas, y, mucho menos, con la realidad eventual del ser humano que se manifiesta en la persona del Otro.

Al analizar el pensamiento de Habermas, Dussel parte de la preocupación que presenta en la esfera de lo público. Encuentra una intención de validez intersubjetiva en la argumentación libre de dominación de la institución democrática, institución que permite la legitimación de discursos y comprensiones filosóficas, ideológicas y éticas.

Habermas, en un primer momento, intenta conciliar el nivel público, en realidad el nivel político, con el ético. La preocupación de Habermas parte de una realidad práctica y de un fenómeno concreto, el movimiento obrero y estudiantil de Mayo de 1968, que provocó una crisis teórica rechazando ideologías y prácticas anteriores. La experiencia de 1968 se caracteriza por un ambiente de búsqueda, en cierto sentido inspirado en la novedad de un nuevo método que no sea el de Popper. Se critica, tanto dialéctica como la razón instrumental. Para Dussel, la contundencia de la crítica a la razón instrumental, por su reducción a lo pragmático y eficiente, son de gran valor para la Filosofía de la Liberación.

Dussel encuentra en Habermas una cierta dificultad en descubrir el sentido de la universalidad como aspecto material de la ética; dificultad que se traduce en la práctica en la laguna que Habermas presenta al tratar las cuestiones de la economía política. Según Dussel, Habermas se preocupa por lo social y utiliza la sociología, pero se olvida de lo económico y de la injusticia económica generalizada. Esta limitación le impide analizar con profundidad el aspecto material de la ética.



En realidad, la crítica de Dussel se centra en la comprensión equivocada que Habermas da a la idea de producción y naturaleza de Marx. Según Dussel, para Marx, el trabajo, las relaciones de producción, el capital y la economía, son momentos de un proceso de reproducción y desarrollo de la vida humana que marca la ética humana. Para Habermas, Marx tiene una actitud instrumental y productivista.

Dussel niega esta actitud en Marx y considera que para Habermas, pasa desapercibida la intuición marxista de una ética universal que propone como criterio básico la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad.

Estos elementos integrarían los presupuestos básicos de la ética universal, formando parte del contenido y de la posibilidad de la vida y de la realidad humana. Desde estos aspectos, Marx propone analizar a las sociedades, a las culturas, en definitiva, a todos los colectivos humanos.

Analizando sus argumentos y especialmente elaborando los enunciados descriptivos y normativos por los que intenta explicar el significado de la verdad moral, Habermas les confiere pretensiones de verdad y de rectitud. Pero estos enunciados descriptivos y normativos tienen que ser diferenciados de los enunciados emocionales y subjetivos. Estos últimos, indican preferencias, convicciones, deseos e inclinaciones. En este momento Habermas llega al principio de la Ética del Discurso, *“una norma tiene validez cuando todos los afectados consiguen ponerse de acuerdo en cuanto participantes de un discurso práctico en que dicha norma es válida”* (citado por Dussel, *Arquitectónica de la ética* 194). Para su aplicación necesita de un principio puente que pueda afirmar la aplicación de los principios y cuyas consecuencias sean acatadas por las comunidades de afectados. De acuerdo con Habermas, las necesidades, más que individuales, son culturales e históricas, consecuentemente con características sociales y comunitarias. Pero, en la apreciación de Dussel, Habermas no entra en la cuestión de la asimetría entre los grupos sociales, asimetría presente en las culturas y en las sociedades. Habermas no llega a la conclusión de una relación moral-ética. Para él, lo



valorativo es inamovible, concepto que le separa de la Ética de la Liberación, que se presenta más crítica de los principios establecidos, especialmente permitiendo que las víctimas tengan capacidad de interrogar los valores establecidos y los enunciados valorativos vigentes.

No se trata sólo de una moralidad. Especialmente se trata de una criticidad. Para Dussel, Habermas se olvida de todo un continente que necesita un nuevo proyecto ético. Llega a una ética formal con un discurso práctico, pero no alcanza el fondo de la cuestión de la vida humana como criterio universal en relación con la cultura. Dussel considera que la Ética del Discurso no puede entrar en un debate racional con la Ética de la Liberación. Aunque asuma los problemas concretos, no consigue incorporarlos dentro de la problemática general y universal y no consigue llegar a una solidaridad profunda por la vida, limitándose a aspectos de evidencias culturales.

La negación de un principio material de la ética le impide a Habermas la posibilidad de universalidad ética, diferente de la Ética de la Liberación que piensa la realidad desde motivos operantes e instituciones vigentes, aunque tenga que negarlas, superarlas y transformarlas. Mientras que la Ética del Discurso de Habermas prioriza lo que es moralmente obligatorio y recto sobre lo que es éticamente deseable. La Ética de la Liberación coloca lo estrictamente ético como lo que tiene que ser prioritario.

Resumiendo, podemos indicar que la Ética del Discurso intenta enfrentar el escepticismo y el relativismo cultural y lo hace a partir de categorías de universalización ética, preocupándose básicamente por la injusticia internacional y la crisis ecológica. Desde los presupuestos de la Ética de la Liberación, Dussel señala que en cualquier comunidad de comunicación, hay siempre víctimas, excluidos del diálogo y de los consensos institucionales. Para Dussel, los verdaderos impulsos éticos no emergen del diálogo con aquellos que comparten los mismos intereses. El verdadero punto de partida es el rostro desfigurado del Otro. La razón práctica tiene que ser vista como la razón del Otro.



4.3 El diálogo con otras éticas latinoamericanas.

Es innegable la presencia de la Filosofía de la Liberación en la vida latinoamericana y en el diálogo con otros continentes. Con relación a Dussel su influencia es patente en las áreas teológica, filosófica e histórica, aunque más concretamente su preocupación primera y fundamental sea en el contexto de la ética. Constantemente aparecen alusiones a Dussel en nuevos intelectuales, tal como lo atestiguan defensas de tesis, escritos y referencias sobre su pensamiento.

Si en relación con la Ética del Discurso se trató de un diálogo, en América Latina no solamente se experimenta un diálogo, sino que en algunos casos se trata de un verdadero enfrentamiento. Algunas de las divergencias surgen de filosofías opuestas, en el caso las filosofías de carácter conservador y liberal.

Pero dentro de la propia Filosofía de la Liberación aparecen varias tendencias e interpretaciones, unas de motivación cristiana y otras de inspiración marxista. Vale la pena conocer algunas de las críticas al pensamiento de Dussel, aunque de forma general y esquemática.

Una de las críticas más contundentes proviene de Horacio Cerutti, quien afirma que el núcleo de la Filosofía de la Liberación está en la problemática planteada por el hambre y la miseria. La Filosofía de la Liberación quiere ser la filosofía de la miseria, diferente de la miseria de la filosofía, lo que le hace referirse a una cuestión, no solamente metodológica, sino de comprensión del problema y del contenido que aparece como original y nuevo en la Filosofía de la Liberación. Cerutti no está de acuerdo con Dussel, cuando afirma que hay un surgimiento de una nueva generación filosófica en América Latina. Cerutti cuestiona que el pensamiento de Dussel sea nuevo y original, situándole en una tentativa de Filosofía de la Liberación aliada al populismo argentino, y concretamente, al peronismo que engañó al pueblo argentino con esperanzas impracticables.



Desde el concepto de generación de Ortega y Gasset, y la distinción entre irrupción y ruptura, Cerutti hace su crítica a la afirmación de que Dussel se considera a sí mismo como parte de esa nueva generación. En realidad, el hecho de ser una nueva generación no indica que haya cambios sustanciales en la sociedad. Para Cerutti, la filosofía de Dussel no produce ningún tipo de ruptura con el pensamiento anterior, solamente irrumpe con una nueva formulación, pero continúa siendo populista.

En realidad, Cerutti no considera a Dussel como filósofo y sí como teólogo. Los niveles presentados por Dussel (erótica, pedagógica, política, arqueológica) se dimensionan como punto de partida de Dussel en la relación Dios-Hombre, con lo que formularía una antropología teológica. *“Más que un pensamiento filosófico, lo que Dussel elabora es una teologización de la metafísica”* (Cerutti 36).

La crítica de Cerutti se extiende a los filósofos que confiesen su inspiración cristiana. Llega a afirmar que la poca formación filosófica de los cristianos en América Latina, provocó confusiones en los términos marxistas utilizados en la Filosofía de la Liberación: *“la revelación cristiana proporciona los elementos para la toma de conciencia trascendental, conciencia que hace posible la comprensión de la dialéctica de la historia, constituyente de la ética y de la metafísica de la historia”* (Cerutti 98).

Otros de los enfrentamientos con Dussel es el protagonizado por el cubano Rafael Plá, esta vez desde la búsqueda de la lógica que constituye un proceso y desde el concepto de universalidad.

Rafael Plá intenta descifrar la estructura del pensamiento de hombres que de forma consciente encaran un proceso de liberación. La cuestión principal está en la estructura y en la lógica de la configuración de un proceso, o de un proyecto de liberación para América Latina. Su interés reside en la lógica que orienta el proyecto, lo que le lleva a pensar en lo universal como una categoría especial, desde donde se puedan pensar las cuestiones relacionadas con lo particular y con lo singular.



Lo universal puede realizarse desde lo particular y lo singular. Es la forma concreta de conseguir formular un proceso de liberación. La crítica que Plá hace a Dussel es la consideración de que parte de una idea esencial de liberación como si fuese una verdad abstracta. Tan abstracta que el propio método defendido por Dussel como analéctico, termina siendo entendido como algo simbólico y no como algo real y concreto.

El primer momento de la realidad, para Plá, tiene que ser su carácter fenoménico, su presencia material en la vida de los seres humanos. Pero dentro de esta realidad, el ser humano pretende una nueva construcción desde lo ideal y lo utópico, momentos que colocan al ser humano en una tensión constante entre la realidad actual y el poder ser futuro. La existencia tiene una esencia, o mejor, el ser humano, como proyecto constante y lucha permanente ante lo nuevo desconocido, en el caso de América Latina ante el ideal de la liberación, hace una conjunción de vida entre su esencia cuestionadora e inquieta y la existencia que experimenta en cada situación determinada.

La realidad del momento es una realidad universal. Para Plá, la oposición que Dussel establece entre eurocentrismo y periferia no atiende auténticamente al momento presente. No se puede pensar un proyecto universal desde categorías fragmentadas de naciones o de culturas. La liberación, en concreto, no se puede pensar exclusivamente desde los marcos de una nación, de una cultura o de un grupo étnico. Un grupo concreto no puede operar una universalización de su particularidad regional, cosa que aparentemente surge en Dussel con su defensa de la participación universal con igualdad de derechos. Rafael Plá acepta la universalización, pero como un proyecto más auténtico del operado hasta el momento actual, en el que haya que aceptar las contradicciones dialécticas propias de cada proyecto, sin abdicar del mismo proyecto.

Ahora bien, la Ética de Dussel no puede reducirse a algo abstracto o imposible. Parte del principio de que toda filosofía auténtica tiene que contribuir con el hombre para que alcance, en sus determinadas circunstancias específicas, el dominio sobre el mundo que le rodea y sobre sí mismo. Por eso



toda auténtica filosofía se aproxima a la ética. Si la filosofía renuncia a la intención de intervenir en la sociedad para activamente perfeccionar la conducta humana, deja de ser filosofía. La filosofía, por eso, no huye de los compromisos políticos, económicos, internacionales, bélicos, ecológicos, en definitiva, nada de lo que es humano es ajeno a la filosofía y a su formulación ética.

4.4 Aportes y límites de la ética de la liberación.

La preocupación por la liberación es una constante en la historia de la Filosofía. Por su parte, la Filosofía de la Liberación surge como continuación y como presencia de una cuestión necesaria para la reflexión humana y para la convivencia social. Esta forma de pensar y de organizarse, se alinea dentro de una tradición filosófica que se preocupa básicamente por estar al lado de los grupos excluidos de la sociedad.

Esta característica conlleva otro aporte importante, igualmente recibida e inspirada en la tradición filosófica; para explicar nos ayudamos de la metáfora de Sócrates sobre las pequeñas moscas que estorban e incomodan al gran caballo, impidiéndole la tranquilidad del comodismo. En el caso de la Filosofía de la Liberación entra en la dinámica de movimientos sociales, académicos, políticos y económicos que se niegan a abdicar de su tarea de cuestionar el sentido de la vida humana y la organización formal de los grupos sociales.

La Filosofía de la Liberación retoma el ideal y la utopía de una nueva esperanza fundada en la inclusión social y en la superación de las desigualdades humanas. Consciente de la dificultad de esta utopía, organiza – para no quedarse en un puro romanticismo, desafiando racionalmente la comprensión del ser humano desde la experiencia del Otro, que se presenta como alguien real y concreto. Y, al mismo tiempo, con necesidad de propuestas transformadoras, igualmente, reales y concretas. Es por lo que la Filosofía de la Liberación parte de la realidad latinoamericana y de la preocupación de pensar esta situación a partir del pensamiento americano.



De hecho, otro aporte es la preocupación por la “originalidad” y la “identidad” del continente latinoamericano, que la lleva a una mejor comprensión de la situación histórica y del futuro de América latina. El ideal de descubrir lo particular, como diferente e identificador de lo latinoamericano, lleva a la convicción de su valor, de su derecho y de su responsabilidad. Reconstruir la “identidad” cultural implica el compromiso de mantener sus valores, ofrecerlos al resto del mundo, dialogar con otras tradiciones y otras culturas.

Un aporte importante radica en la dimensión práctica y racional, en el sentido de que la Filosofía de la Liberación es reflexiva y concreta al mismo tiempo. Los ideales de la liberación pasan a ser comprendidos como posibilidades éticas, configurándose como un compromiso personal y social, buscando el comportamiento humano desde su dimensión personal, colectiva e histórica. La Filosofía de la Liberación, como Ética de la Liberación, desafía la libertad de cada uno para la consciencia de la alteridad y la construcción de la sociedad. Toda auténtica racionalidad tiene que llevar a la liberación humana.

Se trata de una filosofía construida como teoría de la libertad que exige una ruptura, una ciencia de alteridad, que lleva a la conciencia de clase, pensado “en sí” y “para sí”. Tiene, por eso, una idea de globalización que permite reflexionar sobre las condiciones reales de muchos seres humanos. Racionalmente, ofrece una nueva posibilidad crítica, una nueva dimensión que puede contribuir al análisis más profundo de la realidad y a la propuesta de nuevas formas de política, de economía, de ecología y de desarrollo mundial.

Como todo sistema no deja de tener sus límites. Sería pretensión erigirse como un sistema que, exclusivamente él, pudiese dar satisfacción a todas las cuestiones humanas y sociales, independientes del tiempo y del espacio. Más que límites, se pueden mencionar algunas cuestiones que pueden no estar totalmente bien comprendidas, o presentarse como formulaciones inconclusas y reducidas.

Una primera cuestión podemos indicarla como una reducción del concepto de liberación, que no se puede entender exclusivamente como un



concepto de estructura política y económica. Esta visión conlleva el peligro de separar la práctica cultural de los procesos sociales. La realidad multicultural del continente latinoamericano puede ser olvidada por una idea de liberación e integración de naciones que no tenga en cuenta los aspectos histórico-culturales.

Un segundo riesgo emerge de las urgencias trasformadoras y liberadoras. Las justificaciones de cualquier acción como base de una liberación social, poniendo la acción como requisito necesario para la liberación, corre el riesgo de conceder a situaciones y acciones puntuales el valor de construcciones filosóficas, cuando en realidad no son elementos o categorías filosóficas.

En un tercer momento, hay que reflexionar sobre la preocupación por la integración política e histórica a partir de las pequeñas identidades culturales y de nuevos grupos étnicos. La situación actual de América Latina presenta no sólo grupos históricamente oprimidos y grupos africanos víctimas de la exploración. La presencia de otras culturas, como las asiáticas es hoy una realidad olvidada en la reflexión de la Filosofía de la Liberación. Si bien pueden integrarse en el concepto general de víctimas, son víctimas con rostro y con nombres propios, portadores de una tradición que encuentra insuficiente o poco espacio en la geografía del continente y en su geopolítica. Las líneas maestras del pensamiento liberador en la filosofía y en la ética se han hecho al margen del desafío de esa interculturalidad que es actualmente una realidad. Se hace urgente una nueva inculturación, que permita un camino de integración y de reencuentro en la filosofía y en la historia de nuestro Continente.

Por último, vale la pena recordar que la Filosofía de la Liberación se fue formando en el contexto de una situación neocolonial, con una presencia agresiva y dominadora de los Estados Unidos y, al mismo tiempo, en un momento de reformulación del continente europeo, con la emergencia de nuevos sentimientos nacionalistas. Esto significó un trasfondo neocolonial pactado por las oligarquías nacionales, una reacción frente al imperialismo y una huida de lo europeo. La idea de un pensamiento genuino latinoamericano,



acompañado de un rechazo a las formas y métodos de otros continentes, puede llevar a un aislamiento del desarrollo mundial en la actualidad marcado por los sistemas de globalización.

Si, por un lado, hay que negar la exclusión social a la que están sometidos muchos seres humanos, por otro lado, la Filosofía de la Liberación no puede autoexcluirse de una realidad que se impone y avanza. Se tendrá que pensar la nueva realidad, no para aceptarla, y sí para criticarla y combatirla, cosa que podrá hacerse sin apartarse de esa misma realidad. Una ética y una filosofía que tiene una visión y una intención de concientizar, promover y acompañar críticamente la praxis de la liberación, no puede dejar de analizar las nuevas tendencias que aparecen como esenciales en la nueva realidad de la civilización universal y proponer sistemas que avancen en la construcción de un nuevo el humanismo global.



CONCLUSIÓN

A medida que se ha ido desarrollando este trabajo hemos tratado sobre la importancia de formular una ética que comprometa al ser humano en la búsqueda de un sistema socio-económico más justo; pues la realidad actual del mundo es una realidad en crisis, fruto de una ideología que ha dejado en segundo plano los ideales de justicia, igualdad y dignidad. A pesar de esta crisis, existen movimientos sociales que mantienen vivos los ideales de liberación de los oprimidos. La Filosofía de la Liberación latinoamericana, intentando responder al grito de los que claman por su libertad, tiene que continuar en su empeño por liberar a los seres humanos de su condición inhumana.

Las políticas oficiales ejercidas por los grupos de poder son contestadas y criticadas. Estas críticas conllevan una insatisfacción y un rechazo al sistema económico vigente; razón por la que algunos movimientos sociales creen que “Otro Mundo es Posible”, fundamentado, en una ética de solidaridad y cooperación.

Estos movimientos sociales, militantes, histórica e ideológicamente sufrieron enormes desilusiones cuando regímenes políticos de origen popular e ideología liberadora, dejaron de lado sus propuestas transformadoras.

Entre estas experiencias frustrantes hay que referirse al fracaso de los socialismos estatales, especialmente los socialismos de los países del Este europeo, que se revelaron sistemas absolutistas y exclusivistas, preocupados únicamente por una política de resultados, coartaron la necesidad de libertad y de vivencias simbólicas de la poblaciones. Aquellos Sistemas Socialistas todavía aumentaron más la desilusión y la desconfianza de otros revolucionarios cuando sus países líderes mostraron su rostro bélico y militar. Dejaron de lado el sentido humano y liberador que inspiró su origen.

Sin que se puedan negar las virtudes y ventajas que los sistemas formales socialistas trajeron para la realidad mundial, no se pueden cerrar los



ojos ante la evidencia de un fracaso que llevó a la frustración de utopías militantes.

Pretensiones parecidas, con diferentes prácticas, surgieron también dentro de los

Sistemas Neoliberales. Su modelo son los países del Occidente europeo y América del Norte. En las últimas décadas, algunos países asiáticos se añadieron a esta experiencia neoliberal, fundamentando su desarrollo en el avance tecnológico y comercial, e incorporando la tecnología de guerra. Se produjo un aumento en la capacidad de consumo y de destrucción de la naturaleza, sin que necesariamente haya revertido en beneficio de la sociedad, permaneciendo la exclusión de grupos sociales.

Al igual que hemos reconocido en los Sistemas Socialistas virtudes, no se pueden menospreciar algunos avances que estos sistemas trajeron al ser humano y a la sociedad. Pero, no deja de ser inhumano e injusto, el constante crecimiento militar y bélico; el armamento excesivo; el aumento de riqueza en algunos pocos países cada vez más distantes de la gran mayoría del resto de las naciones; la exclusión de poblaciones que continúan sintiendo insatisfacción de sus necesidades básicas. Esto indica que, más trágicamente que en los Sistemas Socialistas, el Liberalismo es causa de exclusión de grandes masas de la humanidad. Como se puede ver, es imposible hablar de liberación y de igualdad en estos Sistemas. En ambas situaciones, la exclusión es patente.

Esta realidad nos exige una posición ética que nos lleva a soñar y reivindicar una nueva forma de vida. El ideal de construcción de un ser humano nuevo nos mueve a negar aquellos sistemas que cosifican a los seres humanos. Lo que nos lleva a una crítica profunda y radical del sistema de mercado, por provocar despersonalización, deshumanización, marginalización, opuestas totalmente a las naturales dimensiones humanas de alteridad, sociabilidad, subjetividad, interculturalidad, dimensiones defendidas por la Filosofía de la Liberación.



La liberación que propone la Filosofía de la Liberación es la del reconocimiento de la dignidad integral, real, física, corporal, intelectual y espiritual. Contra la exclusión, defender la inclusión de mujeres y hombres reales y concretos, en su totalidad humana; o sea, en su aspecto y necesidad corporal; y, sin duda alguna, también, en sus aspectos y necesidades espirituales y culturales. La liberación supone la exigencia de la inclusión.

Para la Filosofía como para la Ética de la Liberación, se consigue la liberación del ser humano cuando se reconocen sus necesidades, pero al mismo tiempo sus límites naturales y comunitarios. El ser humano tiene que tomar conciencia de que su naturaleza es una realidad eco-social, y la construcción de una sociedad libre tendrá que orientarse dentro de sus límites necesarios y naturales.

Para una práctica liberadora se hace cada día más urgente la conciencia de una ética “preventiva”. Si esta ética tiene que ser clara en cuestiones como genética, tratamiento de embriones, energía atómica, tecnología y comunicación; tiene que serlo también en las cuestiones de empobrecimiento, bolsas globalizadas, dependencia económica, destrucción de la naturaleza y exclusión de ciudadanos y poblaciones. Para la construcción de una nueva realidad, la Ética de la Liberación defiende esta acción preventiva, cuya preocupación principal se traduce en la construcción de un humanismo universal.

Desde la tentativa de una Ética de Liberación debemos afirmar la necesidad de reconocer la dignidad intrínseca del ser humano en todas sus dimensiones. O sea, la acción liberadora necesita, irrenunciablemente, reconocer al ser humano en su universal particularidad. La liberación tiene que abarcar al ser humano, como sujeto, como miembro de una sociedad y como agente de una historia.

La liberación que hoy se hace urgente tiene que ser integral. La liberación tiene que ser, liberación total del hombre y de todos los hombres, especialmente de las víctimas. La liberación tiene que presentarse no sólo



como reflexión y como práctica, sino como una actitud existencial que envuelva las opciones políticas, las prioridades económicas, las luchas sociales, las propuestas históricas y la misma ideología.

Para que el ser humano se reconozca, es necesario el respeto al otro, la responsabilidad ante una realidad humana diferente de la mía, pero que tiene tanto valor y derecho como la mía, y con la que puedo crecer humanamente. Este reconocimiento del Otro como un ser humano semejante al Yo, necesita partir de los grupos humanos marginalizados.

La Filosofía de la Liberación insiste repetidamente en la necesidad del reconocimiento de la dignidad de las víctimas. En contra de esta exclusión, defiende la opción por los excluidos, aquellos que viven sin el reconocimiento necesario de su existencia.

Todas las imposiciones que impiden realizar al ser humano su dimensión natural de libertad son consideradas, desde la óptica de la liberación, verdaderas anulaciones humanas. La falta de libertad, y su consecuente falta de dignidad, son en realidad situaciones de deshumanización.

La perspectiva ética descubre la presencia de contravalores que tienen que ser combatidos. Especialmente acusa la indignidad a la que están sometidos muchos seres humanos. Puede que en algunos casos la injusticia se dé por la ignorancia práctica ante los principios y derechos humanos fundamentales, motivo por el que la ética tiene que ser contundente y consciente.

Estas acciones políticas y éticas son manifestaciones de una oposición al liberalismo económico que domina el mundo desde hace siglos. Es una oposición que parte de la creatividad de los grupos oprimidos y excluidos. Como su punto de partida es nuevo, la disposición para la reflexión supone la aceptación de nuevos parámetros.

Por ser una reflexión que parte de la realidad de los pobres, tendrá que partir de un nuevo paradigma capaz de reconocer una sabiduría diferente de la



clásica. La Filosofía y la Ética de la Liberación encuentran en la sabiduría de los pobres una fuente de conocimiento para la reflexión y la construcción de nuevas racionalidades.

Reconocer la riqueza del pensamiento popular significa una superación de lo que podemos denominar lectura oficial, identificada con la filosofía clásica, cuyo centro es Europa occidental. No supone una ruptura total con la filosofía tradicional. Pero evidentemente se produce una nueva preocupación que, aunque reconozca y se inspire en los filósofos clásicos, opta por temas diferentes de los clásicos, llega a un pensamiento diferente, caracterizado por la encarnación en la realidad histórica, geográfica y simbólica de América Latina, y convida a una práctica alternativa.

Aparece, por lo tanto, un sistema con una problemática particularmente localizada, pero con sentimiento y perspectiva universal. Lo inculturado puede ser universalizado. Lo universal de la filosofía pasa a ser una orientación y no un dogma para ser rigurosamente seguido. Esta orientación permite el reconocimiento de otras sabidurías y culturas, permitiendo un diálogo más amplio que el que puede provocar una única racionalidad. En cualquier cultura puede darse un filosofar universal. Y esta nueva racionalidad retira a la filosofía tradicional la obligación de ser la única forma de pensar las relaciones humanas en la sociedad.

Al igual que en otras racionalidades filosóficas, la historia y la factibilidad forman parte de esta nueva racionalidad. Una historia pensada desde las víctimas excluidas, y una ética como principio de factibilidad práctica, provocan igualmente una nueva racionalidad. En ella, el valor de los excluidos, tanto como sujeto histórico como grupo social, asume la dimensión central, de manera diferente a otras racionalidades. En lugar de una racionalidad abstracta, encontramos una vía práctica y concreta que surge desde el deseo de liberación de las víctimas.

Esta otra racionalidad aparece a partir de la nueva conciencia histórica, social y cultural. No se trata de adaptar la filosofía europea a la realidad de



América Latina. Lo importante es la percepción de que hay necesidad de una nueva filosofía que responda a la realidad de América Latina. Y que esta nueva filosofía sea capaz de cuestionar los sistemas que anteriormente prevalecían.

Como consecuencia de su cuestión central, esta racionalidad plantea la necesidad de mirar preferencialmente a la periferia en lugar de mirar al centro. Es una racionalidad contextualizada, preocupada por la circunstancia, pero proyectada hacia un futuro de liberación.

El primero, puede ser entendido como descentralización de la razón filosófica en su función de paradigma para el acceso del filósofo al mundo. El acceso ahora se realiza por la inserción directa y comprometida con la praxis histórica.

Como consecuencia de este primer principio, podríamos indicar un segundo que se refiere al nuevo significado de la filosofía en la vida cotidiana de las comunidades excluidas. Busca así una superación de la dominación, a través de una actitud crítica y de transformación, que puede resumirse en la frase de José Martí, pensar es servir.

El tercer principio es, igualmente, consecuencia del anterior. Indica la disposición de la filosofía para reorganizar su tarea desde la práctica de la liberación.

La Filosofía de la Liberación presenta una racionalidad estrictamente filosófica. Su novedad se expresa en la preocupación por el subdesarrollo, la dependencia, la opresión y la exclusión, lo que obliga a reformular conceptos. Para integrar metodologías diversas en el mismo objetivo liberador, encuentra en todas las ciencias sistematizadas la forma interdisciplinar de acción y de comprensión.

Un cuarto principio puede entenderse como una racionalidad abierta a la historia. La racionalidad de la liberación es una filosofía de la praxis, filosofía hecha con los excluidos. De esta manera, el proyecto de liberación encuentra



situaciones impensadas anteriormente. Es, por lo tanto, filosofía de proceso constructivo, en la que las nuevas experiencias provocan nuevos desafíos.

Este proceso constructivo deja claro el objetivo racional liberador que es la confianza en un más allá como superación de la realidad del aquí y ahora. El proyecto de superar la injusticia, por parte de la víctima, idealiza otra realidad más humana. Parte de la dimensión subjetiva de la misma víctima, que hace que el sujeto ético se reconozca como un particular universal activo. La subjetividad plantea una cuestión de sentido, interpela lo esencial de cada ser humano, y hace de su cuestionamiento un movimiento argumentativo.

La Filosofía de la Liberación emerge, en consecuencia, como una nueva racionalidad que hace de su confianza en la libertad un proceso práctico y reflexivo. Por su confianza de libertad establece sus medios y objetivos. Por su confianza de libertad construye su utopía, como estado futuro al cual se puede aproximar históricamente en el respeto a las culturas. El mundo posible es factible.

Esta responsabilidad ética es al mismo tiempo un desafío. El primer momento de este desafío es no desistir. Es, claramente, un desafío de la esperanza y la confianza. Es al mismo tiempo el desafío de la utopía. Este desafío que se niega a desistir y a omitirse de las transformaciones, expone al ser humano y le compromete ante la necesidad de la transformación económica y política.

El compromiso transformador se hace concreto al asumir el reto de las exigencias más intrínsecamente humanas. Por enumerar algunas de ellas como momentos prácticos, podemos citar el derecho al trabajo y a la dignidad dentro de las relaciones de trabajo; el respeto a la corporalidad, como exterioridad material del ser humano, con la consecuente exigencia de dignidad en las relaciones de corporalidad y materialidad, lo que exige la dignidad en la alimentación, en la salud, en la sexualidad, en la residencia o en la propiedad familiar.



El desafío ético y liberador nos conduce a la promoción de una sociedad que sea para todos los seres humanos. Las teorías de la liberación latinoamericana, en sus vertientes teológicas, educativas, filosóficas y éticas, llegaron a comprender y acreditar un concepto de liberación.

Este concepto define la liberación como un proceso histórico y social que se preocupa por que sus destinatarios sean conscientes del mismo. O sea, los pobres, los marginalizados, los oprimidos, en definitiva, todos los grupos que hemos comprendido con el término de víctimas excluidas, tienen que comprenderse como sujetos históricos con capacidad de organizarse. Su organización es el primer paso para una nueva organización mundial y la instauración práctica de su utopía.

Este ideal se traduce y se expresa en un proyecto de humanización de la sociedad, que lleve a los seres humanos a la fraternidad organizada, a decisiones participadas y democráticas, a la justicia como forma de convivencia y a la alegría como sentimiento general de una convivencia educativa, educadora y esperanzadora.

Toda experiencia liberadora supone una experiencia comunitaria pues asume las dimensiones políticas e históricas propias de los grupos sociales. Pero toda experiencia liberadora tiene necesariamente que partir de los oprimidos. La liberación, para ser auténtica y coherente, necesita constantemente de liberación. Con esta redundancia queremos afirmar que todas y cada una de las instancias tienen que ser liberadoras. No pueden caer en las contradicciones opresoras de las tendencias o sistemas a los que se opusieron y contra las que se enfrentaron.

De este modo, una educación liberadora tendrá que optar por los excluidos de la educación; una economía de liberación, tendrá que partir y optar por los excluidos de los procesos de consumo; una ecología de liberación tendrá que optar por formas de trabajo que renuncien a la destrucción incontrolada e irracional; una medicina de liberación podrá partir de prácticas populares y prevenciones de salud que eviten negociar con las enfermedades;



una pastoral de liberación tendrá que partir de la opción por los marginados de la sociedad; una política de liberación tendrá que optar por defender los derechos de los más débiles de la sociedad, priorizando acciones que beneficien a las comunidades carentes y desasistidas. En definitiva, una ética de liberación tendrá que fundamentarse en los deberes para con los más pobres de la sociedad y en el compromiso por construir la solidaridad entre personas, grupos y culturas.

Si el ideal de liberación es importante, también las mediaciones para conseguir los objetivos tienen que ser liberadoras. Las mediaciones son las posibilidades prácticas.

Y de esta práctica hay que excluir actitudes que puedan conducir a la violencia, a la falta de libertad de expresión, a la no aceptación de las diferencias, al desprecio por el otro o a la desvalorización del principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad. En todos los casos, las mediaciones tienen que ser prácticas concretas capaces de dar valor a cada persona. Ningún humano puede ser reducido a una simple pieza de un sistema, ni puede ser cosificado como si fuese un instrumento de recambio cuando no cumpla con la función pretendida. El ser humano es entendido como un ser consciente de su acción y comprometido con la transformación común y social.

La preocupación transformadora y la necesidad de hacerla concreta llevan a la Ética de la Liberación a compromisos históricos. Estos compromisos exigen la valorización de la dignidad de la persona humana y de las culturas. Hay que reafirmar, desde una posición humanista y liberadora, la necesidad de ponerse al lado de las víctimas luchando contra la pobreza y el hambre en el mundo. Las primeras declaraciones oficiales de las instituciones neoliberales se referían a la necesidad de acabar con el hambre. Las últimas declaraciones, en cambio, se refieren más a la reducción del hambre que al combate total contra ella. La Ética de la Liberación pretende un reconocimiento humano que no se reduzca a una posición paternalista, comprometiendo cada hombre y mujer a ser parte actuante y constructora de la realidad mundial.



La Ética de la Liberación busca como compromiso el reconocimiento de las culturas, incluso de aquellas culturas que estén en proceso de exterminio. La Ética de la Liberación no puede aceptar la complejidad y riqueza de la realidad humana con una única forma de cultura, más todavía cuando la forma de cultura que se impuso en el ámbito mundial se define como cultura de consumo y de mercado. La riqueza de interpretaciones culturales tiene que mantenerse como experiencias enriquecedoras.

Esto es especialmente necesario en un mundo que no puede sustentarse en una única verdad debido a la gran diversidad de sentimientos.

Dentro de esta conciencia de respeto a las múltiples comprensiones, hay que recordar el respeto a las diferentes formas de religiones y creencias. La Ética de la

Liberación entiende que las diferencias pueden ser complementares y no antagónicas, con capacidad para reconstruirse en el diálogo intercultural.

La Ética de la Liberación se preocupa por la promoción de la ciudadanía y de la participación popular. No es solamente la defensa de una democracia delegada o representativa. Se trata de dar voz a todos los seres humanos y de animar a construir organizaciones que sean representativas y ayuden a cada ser humano a identificarse como parte de una cultura, de un grupo, de una sociedad o de un pueblo. La ciudadanía es el reconocimiento de cada dignidad personal y el reconocimiento del derecho a la felicidad de cada individuo. La realización de la felicidad no puede huir a los compromisos de hacer posible a cada ser humano su alimentación, salud, educación, residencia, trabajo, cultura, ocio, convivencia, en definitiva, todo aquello que aparece como esencial para el ser humano.

La Ética de la Liberación reaparece como una ética del medio ambiente, con conciencia de que el ser humano es un ser eco-social, en comunión necesaria con la naturaleza. Si en un primer momento las teorías de la liberación no asumieron la causa del medio ambiente, no tardaron en percibir que la liberación no es solamente una cuestión política o personal. Entendieron



que la liberación pasa también por la lucha contra la opresión y la destrucción que la misma naturaleza viene sufriendo desde hace siglos. No se trata de no utilizar la naturaleza, pues la naturaleza es también una forma de relacionarse con la exterioridad. Se trata de asumir la obligación y el compromiso de preservar lo que es necesario y bonito para el ser humano. Para la mayoría de los movimientos que hoy se preocupan por la transformación de la historia, la conciencia de la realidad ambiental y del compromiso ecológico aparece como la responsabilidad más urgente a la que el ser humano tiene que prestar atención.

La Ética de la Liberación interpreta la solidaridad entre las naciones como práctica de justicia y convivencia. Por lo tanto, ante situaciones que se presentan como competitivas, opuestas, amenazadoras de predominios económicos o políticos, la Ética de la Liberación defiende una comunidad internacional de integración y colaboración, de encuentro entre los diferentes gobiernos.

El ser humano tiene que ser ciudadano del mundo. El auténtico desarrollo no es aquel que aumenta la tecnología y la riqueza. El verdadero desarrollo es aquel que es capaz de conducir a la paz y de encontrar formas de cooperación que permitan el intercambio tecnológico y el crecimiento en todos los niveles económicos. A partir de una ética universal, la convivencia entre las naciones tiene que construirse en la superación de imperialismos y colonialismos, además de la formación de una conciencia colectiva que conviva dentro de la realidad planetaria, realidad que se presenta al ser humano como una realidad única y común.

Como ideal de convivencia, la Ética de la Liberación piensa una economía participativa, humanista, en donde el ser humano sea considerado como el ser más digno e importante de toda acción económica. La persona humana tiene que ser el objetivo último de las acciones económicas. En lugar de consumo como centro de las actividades económicas hay que pensar en la subsistencia de cada ser humano y en la satisfacción de sus necesidades. Una



economía, por lo tanto, de suficiencia y no una economía de divisiones en clases sociales.

La Ética de la Liberación apuesta por las posibilidades del ser humano como un ser racional, contemplativo, misterioso, como un ser que tiene un significado más allá de lo físico. Se entiende el ser humano como una dimensión que sobrepasa los límites del aquí y ahora, y como un ser con conciencia de sí mismo. A partir de la conciencia de sus sentimientos y de las posibilidades desconocidas del ser humano, elementos tan importantes como lo contemplativo, lo estético y lo misterioso, tienen que estar presentes en todo tipo de liberación y de construcción de una nueva humanidad.

Queremos terminar aludiendo nuevamente al carácter militante y al compromiso histórico de la Ética de la Liberación. Se trata de una ética que preconiza el cambio y la transformación social, meta que sólo se puede conseguir con la participación efectiva de los que viven el ideal de una sociedad más humana. Lo que hace auténtico el ideal es la práctica transformadora. El sentido más profundo de la Filosofía y de la Ética es exactamente el de crear en el ser humano criterios de comportamiento y valores que puedan erigirse como ejemplo de vida.

En la obra de Enrique Dussel constantemente aparecen ejemplos de figuras que se hicieron fundamentales para la práctica de los ideales de liberación. Se trata de testimonios de fe, de confianza en las reales posibilidades de una nueva sociedad. Por tratarse de una filosofía y de una ética de influencia cristiana, los ejemplos bíblicos y la referencia a Jesús de Nazaret también se hacen patentes. No se puede olvidar que fueron muchos los grupos cristianos que se distinguieron y se distinguen por la autenticidad y generosidad de sus compromisos. Fueron, igualmente, modelos de entusiasmo y de confianza en la lucha por hacer realidad los ideales de justicia y de fraternidad.



La utopía de la liberación trae la certeza de que a pesar de las dificultades que el ser humano pueda encontrar, la filosofía invita a pensar las realidades y la ética anima a transformarlas.



BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía citada:

ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la Filosofía, Tomo I*, La Habana: Editorial Félix Varela, 2005.

APEL, O.K. *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación*, Campinas: Revista Reflexão, 1995.

ARAUJO DE OLIVEIRA, M. *Desafíos éticos de la Globalización*, São Paulo: Ed. Paulus, 2001.

CERUTTI G. Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

DUSSEL, Enrique. *Para una des-trucción de la historia de la ética*, Mendoza: Ed. Ser y Tiempo, 1973.

_____. *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1973.

_____. *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1973.

_____. *Para una ética de la liberación latinoamericana III*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1973.

_____. *Para una ética de la liberación latinoamericana IV*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1973.

_____. *Para una ética de la liberación latinoamericana V*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1973.

_____. *Filosofía de la liberación*, México: Ed. Edicol, 1977.

_____. *Filosofía y liberación latinoamericana*, en *Latinoamérica, México*: 1997.

_____. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Madrid: Ed. Nueva Utopía, 1992.

_____. *Arquitectónica de la Ética de la Liberación. Sobre las éticas materiales y las morales formales*, Campinas: Revista Reflexão, 1998.



_____. *Hacia una filosofía política crítica*, Madrid: Ed. Desclée de Brouwer, 2002.

GÓMEZ, J.M. *Política y democracia en tiempos de la globalización*, Ed. Vozes, 2000.

SERRANO CALDEIRA, A. *Filosofía y Crisis. Para una Filosofía latino-americana*, Brasil: Ed. Vozes, 1984.

TODOROV TZVETAN, *La conquista de América "el problema del otro"*, Siglo veintiuno editores, 1987.

ZUBIRI, X. *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, Ed. Alianza, 1963.

Bibliografía consultada:

DUSSEL, Enrique. *El humanismo semita*, Buenos Aires: Ed. Eudeba, 1972.

_____. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires: Ed. Guadalupe, 1974.

_____. *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ed. Siguemé, 1974.

_____. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá: Ed. Nueva América, 1983.

_____. *La ética de la liberación ante la ética del discurso*, Campinas: Revista Reflexão, 1995.

_____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid: Ed. Trotta, 1999.

DUSSEL, E. y APEL, K.-O. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México: Ed. Siglo XXI/UAM-I, 1992.

PLA LEON, R.: *Problemas de la lógica del pensamiento liberador latinoamericano*, Anuario Hispano Cubano de Filosofía, Santa Clara, 1995.

TAMAYO COSTA, J.J. *Para entender la teología de la liberación*, Navarra: Ed. Verbo Divino, 1990.