

Lilian Elizabeth Quiná Roquel

La Ética de la Liberación de Enrique Dussel

Asesor: Licenciado Gutberto Chocón



Universidad de San Carlos de Guatemala
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Guatemala, 6 de abril de 2016

Este estudio fue presentado por
la autora como trabajo de tesis,
requisito previo a su graduación
de Licenciada en Filosofía

Guatemala, abril de 2016

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Contenido	Página
INTRODUCCIÓN.....	5
I. Marco conceptual.....	7
1. Título: La ética de la liberación de Enrique Dussel.....	7
2. Presentación.....	7
2.1 El tema.....	7
2.2 El problema o la pregunta de investigación.....	7
3. El autor que se investigará.....	7
4. Los objetivos de la investigación.....	7
5. Justificación de la investigación.....	8
II. Marco teórico.....	9
1. Historia de la Ética.....	9
2. Términos fundamentales de la ética de la liberación.....	16
III. Marco contextual.....	23
Inicios de la filosofía de la liberación.....	23
El autor y su obra: <i>Ética de la Liberación de 1998</i>	25
IV. Marco metodológico.....	30
V. CAPÍTULO I.....	32
Introducción. Historia mundial de las eticidades.....	39
CAPÍTULO II.....	55
Primera parte. Fundamentos de la Ética.....	55
El momento material de la Ética. La verdad práctica.....	59
La moralidad formal. La validez intersubjetiva.....	66
Factibilidad ética. El “bien”.....	73
CAPÍTULO III.....	79
Segunda parte. Crítica ética, validez antihegemónica y praxis de liberación.....	79

Postulación del principio Crítico-material.....	80
El principio moral crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica	84
El principio-Liberación.....	87
CAPÍTULO IV.....	91
La exterioridad como antropino.....	91
La categoría alienación-negación.....	110
VI. Conclusiones generales.....	119
Descripción de la estructura de la ética de la liberación de Enrique Dussel.....	120
Definición de las líneas de pensamiento de la ética de la liberación.....	122
VII. Bibliografía.....	126

Introducción

La Ética de la Liberación es un movimiento latinoamericano, que tiene como objetivo principal entender la filosofía desde el ser latinoamericano. Aunque la filosofía es occidental, actualmente no se le puede reducir. La Filosofía de la Liberación y la Ética de la Liberación surgen en el pensamiento de filósofos latinoamericanos.

Durante la historia de la humanidad se ha reflexionado sobre el obrar y sobre las normas que guían nuestro obrar, aquello que forma nuestro carácter y que nos permite vivir en comunidad. La ética se alza como una necesidad primera del ser humano. La reflexión ética tiene en cada época sus propias tendencias, corrientes, orientaciones, intereses, pero siempre responde a un contexto a una realidad. Por ello, en la actualidad el interés por la reflexión ética.

La ética actualmente es una reflexión de gran interés. Esta investigación analiza la obra: *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión* de Enrique Dussel. Síntesis del pensamiento dusseliano, caracterizada por la densidad discursiva y el tono beligerante, a pesar del vasto campo que aborda. El objetivo principal de este estudio es la identificación de los principios que dan sustento y fundamento a la Ética de la Liberación de Enrique Dussel.

Se presenta un marco teórico, se sintetizan las principales corrientes así como sus temáticas y problemas fundamentales. Después de la síntesis histórica se presenta a manera de lista temática los términos básicos de los que echa mano la filosofía de la liberación y la ética de la liberación.

Se ha considerado necesario colocar un marco contextual donde se sitúa la obra y, por lo tanto, al autor dentro de la historia de la propia filosofía de la liberación.

En cuanto al desarrollo del contenido del presente trabajo, este responde principalmente a la lectura lineal que se ha hecho del texto, abordando e identificando las categorías éticas que le dan sustento a lo que propone Enrique Dussel. Los capítulos se encuentran organizados de la siguiente forma:

En el capítulo uno, se aborda una Historia mundial de las eticidades. En este primer capítulo se evidencia la visión que muestra el autor con relación a la historia de la ética y el compromiso de la ética de la liberación hacia las víctimas de la globalización.

El capítulo dos, corresponde a la primera parte del texto estudiado, la cual se titula: fundamentos de la ética. Esta está constituida por el momento material de la ética, la moralidad formal, y la factibilidad ética y el “bien”, en los cuales identificamos las principales ideas del autor, así como sus fundamentos filosóficos.

El capítulo tres, se dedica a la segunda parte de la obra: crítica ética, validez intersubjetiva y praxis de liberación. Desde donde se aborda a la víctima y se plantea el principio-liberación que siempre será un proceso de liberación de las víctimas. En este capítulo se finaliza el análisis lineal del texto.

El capítulo cuatro, se identifican los principios filosóficos de la Ética de la Liberación. La categoría de exterioridad-totalidad y alienación-negación se trabajan como ideas que dan fundamento a la Ética de la Liberación.

Finalmente se exponen las conclusiones generales, en las que se presenta una breve recapitulación del contenido del texto y agregan algunas reflexiones e impresiones personales.

La intención ha sido analizar el texto, para generar otro crítico. Quizás resulte muy cargado de citas textuales, pero es necesario mostrar la voz del autor para mejores interpretaciones.

I. MARCO CONCEPTUAL

1. **Título:** La Ética de la Liberación de Enrique Dussel.

2. Presentación

2.1 El tema:

La ética de la Liberación de Enrique Dussel. El tema corresponde al área de la ética, en particular, la ética de la filosofía de la liberación, movimiento que se ubica dentro de la filosofía latinoamericana del siglo XX.

2.2 El problema o la pregunta de investigación:

¿En qué consiste la ética de la liberación de Enrique Dussel?

3. El autor que se investigará:

Se ha elegido a Enrique Dussel, por ser el pensador fundamental de la corriente filosófica latinoamericana denominada Filosofía de la Liberación, desarrollada en la segunda mitad del Siglo XX.

4. Los objetivos de la investigación:

a. Objetivo general:

1) Describir la ética de la liberación de Enrique Dussel.

b. Objetivos específicos:

- 1) Describir la estructura de la ética de la liberación de Enrique Dussel.
- 2) Definir las líneas principales del pensamiento filosófico de la ética de la liberación de Enrique Dussel.

5. Justificación de la investigación:

La importancia de investigar este tema es porque la filosofía de la liberación presenta una ética que pretende abordar la vida humana desde la realidad de América Latina. De esta situación real y concreta pretende abarcar a toda la humanidad. Busca su sustento en la crítica al pensamiento de numerosos autores clásicos y contemporáneos de la ética filosófica, dando como resultado una condición absoluta de crítica a la ética anterior y postulando aún en la actualidad, una exigencia ética nueva. Construyéndola desde la historia concreta de Latinoamérica. La Filosofía de la Liberación sigue hasta la fecha generando movimientos sociales y criticando otros, por ejemplo la globalización y su consecuencia, la exclusión.

Se ha seleccionado para este trabajo de tesis una obra del pensamiento maduro de Dussel, la *Ética de la Liberación, en la edad de la Globalización y de la exclusión* (1998). Esta obra representa una sistematización del pensamiento del autor, fruto de casi 30 años dedicado a fundamentar una ética de la liberación. Es una obra de gran densidad discursiva que permite recorrer el contexto socio histórico latinoamericano y el debate filosófico actual. El interés por la obra reside en su permeabilidad para rastrear rasgos de originalidad del pensamiento latinoamericano en su dimensión filosófica y política. Por otra parte, resulta significativa la posición del autor como intelectual crítico que permite resignificar el lugar de los filósofos académicos en la cultura actual, especialmente en la latinoamericana. El esfuerzo por construir una ética fundamental desde el debate

ético filosófico actual y reconducirla hacia una ética crítica, configura la obra como una densa polifonía que abre perspectivas de un universo discursivo polémico y enriquecedor.

La intención de estudiar la obra de un filósofo latinoamericano responde a una demanda que tenemos de estudiar las propuestas desde Latinoamérica, que de un modo u otro han insistido en el compromiso de pensar la realidad desde nosotros los latinoamericanos.

Por otra parte, este estudio no pretende agotar la obra, pues, reconocemos que un análisis exhaustivo del corpus excedería el propósito aquí planteado. Por tal motivo, nos circunscribimos al análisis de las líneas de reflexión abiertas en la misma obra que consideramos significativas y a establecer su estructura fundamental.

II. MARCO TEÓRICO

1. Historia de la ética

En la historia de la ética, hay tres teorías, es decir, tres grandes conjuntos de elementos, principios y reglas de razonamiento ético que explican el comportamiento humano en relación con el bien y el mal. Si las ordenamos atendiendo a su aparición cronológica en la historia de la filosofía, estas teorías son la teoría de la virtud, la teoría del deber y la teoría de las consecuencias. Los principales filósofos y doctrinas filosóficas asociados tradicionalmente a estas teorías son Aristóteles y la doctrina clásica de las virtudes; Kant y la doctrina de la autonomía del sujeto moral; Mill y la doctrina de la utilidad común.

¿Cuáles son los elementos comunes de toda teoría ética?

Toda teoría ética tiene como elementos comunes lo siguiente:

- Seres humanos como agentes morales libres.
- Intenciones y propósitos de la voluntad humana.
- Acciones que pueden ser calificadas de buenas o malas.
- Reglas morales que califican de manera consuetudinaria esas acciones.
- Consecuencias o efectos de las acciones sobre el grupo social al que pertenecen los agentes.

¿Qué pretende explicar estas tres teorías éticas?

Pretende explicar qué hace a una acción éticamente valiosa, más allá de la moral vigente en un determinado grupo social. En ese sentido puede decirse que las teorías éticas tienen un presupuesto común a saber, porque todas parten en cierta forma de suponer que hay una brecha entre “el ser” o la manera como de hecho se determina el bien de las acciones humanas en una moral determinada por la tradición, y el “deber ser” o la manera como debería ser determinado el bien por la razón práctica, no en una comunidad moral determinada, sino en la humanidad como tal.

¿Cuáles son sus principios explicativos generales?

Teoría de la virtud

Una acción es éticamente buena si es lo que un agente virtuoso haría en circunstancias similares. Una virtud es un hábito de la voluntad y el agente virtuoso es aquel cuyo ejercicio de las virtudes recibe reconocimiento público.

Teoría del deber

Una acción es éticamente buena si se realiza de acuerdo con el mandato racional autónomo que determina el deber.

Teoría de las consecuencias

Una acción es éticamente buena si promueve las mejores consecuencias para los involucrados por ella. La mejor consecuencia es siempre la que maximiza la felicidad.

¿Cuáles son las características de la racionalidad ética según cada teoría?

Ética de la virtud

Parte de la pregunta. ¿Qué hábitos (virtudes) debo desplegar en mi vida para alcanzar la felicidad, que consiste en el reconocimiento público de las virtudes?

Puesto que las virtudes son hábitos de la voluntad, debo entrenar mi voluntad para que se habitúe a querer lo que ha de querer un agente públicamente reconocido como virtuoso. Puesto que públicamente lo que se reconoce es al agente virtuoso, la ética de la virtud descubre que la pregunta de fondo es ¿cómo qué tipo o modelo de persona quiero ser reconocida en el espacio público? Es decir, la ética de la virtud juzga a la persona a través de las acciones que realiza en la medida en que estas acciones revelan sus hábitos celebrados por una comunidad dada. Los hábitos de la persona constituyen la verdad moral.

Ética del deber o deontológica

Parte de la pregunta: ¿Qué acciones debo desplegar en mi vida para actuar como un ser racional? Puesto que seguir los mandatos de la razón práctica demanda purificar las máximas de la acción para convertirlas en imperativos categóricos, debo ejercitarme en esa técnica de razonamiento hasta dominarla. Puesto que la pureza de la razón práctica excluye consideraciones relativas al reconocimiento

público del agente, la ética del deber descubre que la pregunta de fondo es qué tipo de persona quiero ser. Es decir, la ética del deber juzga a la persona a través del propósito racional que gobierna su acción. Las intenciones de la persona constituyen la verdad moral.

Ética de las consecuencias

Esta parte de la pregunta: ¿Con qué medios se puede lograr los mejores efectos para los involucrados por un propósito práctico determinado? Puesto que determinar los mejores efectos de una posible acción exige una capacidad analítica prospectiva, debo entrenar mi mente para que sea capaz de adelantarse con éxito a las consecuencias de las acciones que tengo pensado realizar. Puesto que el análisis exitoso de las consecuencias resta importancia al tipo de persona que se quiere ser o con la que uno quiere que se le identifique públicamente, la ética de las consecuencias descubre que la pregunta de fondo es cómo medir la felicidad producida en los demás por nuestras acciones. Es decir, la ética de las consecuencias juzga a la persona por los efectos de sus acciones, y no por sus virtudes ni sus intenciones. Los efectos de las acciones constituyen la verdad moral.

La clasificación de la Ética

Aunque es desde una perspectiva histórica como quedará patente la diversidad de enfoques y respuestas a los problemas de la ética, se presenta una aproximación clarificadora mediante una clasificación de las principales teorías éticas.

- En primer lugar, las éticas pueden clasificarse como éticas descriptivas y normativas. Las éticas descriptivas se limitan a describir el fenómeno moral; las éticas normativas buscan un fundamento para la moral y, desde él, formulan normas y dan orientaciones para actuar.

- También pueden dividirse en éticas naturalistas y no naturalistas. Las éticas naturalistas creen que el fenómeno moral se reduce a fenómenos naturales (psicológicos, biológicos o genéticos, o bien la esencia o naturaleza genérica del hombre), y las éticas no naturalistas consideran que el fenómeno moral es irreductible a otros.
- En tercer lugar, las éticas pueden ser cognitivistas y no cognitivistas. Las éticas cognitivistas consideran que es posible argumentar y llegar a acuerdos intersubjetivos acerca de lo moral, porque este tipo de saber es ante todo un saber racional. Para las éticas no cognitivistas, lo moral, por el contrario, es “irracional” y pertenece al ámbito de lo emotivo o instintivo.
- En cuarto lugar, éticas materiales y formales. Las éticas materiales afirman que es tarea de la ética dar contenidos morales, es decir, materia moral. Según las éticas formales, esta ha de mostrar cuál es la forma que ha de tener una norma para ser moral, con lo cual son normalmente deontológicas, es decir, se ocupan del *deon*, del deber. Las éticas materiales se dividen en éticas de bienes y de valores. Según las éticas de bienes, para entender qué es la moral conviene descubrir el bien o fin que los seres humanos persiguen, es decir, el objeto de la voluntad, y esforzarse en describir su contenido y en mostrar cómo alcanzarlo. Las éticas de valores nacen en el siglo XX y mantienen que el contenido central de la ética no es el bien, sino los valores. Las éticas de bienes se dividen, a su vez, en éticas de fines y de móviles. Las éticas de fines postulan que para determinar qué es el bien, es preciso averiguar en qué consiste la esencia del hombre, y por eso acuden a la metafísica, saber que habla de esencias, es decir, de lo que es propio de cada ser; bueno será para un hombre, alcanzar los fines que su esencia le propone. Las éticas de móviles juzgan necesario estudiar empíricamente cuáles son los móviles de la conducta humana; para ello recurren a menudo a la psicología o las ciencias humanas en general (antropología, sociología) y a un método empirista.

- En quinto lugar, la ordenación de las éticas puede hacerse en éticas teleológicas y deontológicas. En el contexto de una ética teleológica, no puede decirse si una acción es moralmente correcta o incorrecta si no se tienen en cuenta las consecuencias que se siguen de ella. La ética deontológica, sin embargo, considera que hay acciones buenas o malas en sí mismas, sin atender a las consecuencias. La clave sería entonces el consecuencialismo o no consecuencialismo. Pero esta distinción no es útil hoy día, ya que en la actualidad no existe ninguna ética no consecuencialista. Las actuales éticas deontológicas, por ejemplo, la ética de Rawls o ética del discurso de Habermas y Apel, son consecuencialistas o también, procedimentalistas (atienden a los procedimientos de decisión ética). Actualmente es deontológica una ética de la justicia como la de McIntyre, es decir, la que cree que la ética ha de dar el marco de lo que es correcto y que cada cual ha de procurar la consecución de la vida buena como mejor le convenga. Es teleológica la ética que trata de determinar qué es lo bueno para los hombres y cómo es posible maximizar ese bien.
- Finalmente, es necesario tener en cuenta la clasificación de Max Weber, que divide a las éticas en éticas de la convicción y éticas de la responsabilidad. Son éticas de la convicción las que sostienen que del bien no puede seguirse el mal, ni del mal el bien; por tanto, afirman que hay que realizar siempre acciones en sí mismas buenas, sin atender a las consecuencias. Éticas de la responsabilidad son las que mantienen que del bien no siempre se sigue el bien, por lo que más vale indicar qué mínimo de mal es éticamente legítimo para conseguir el bien, de acuerdo con las consecuencias previsibles de la acción.

La síntesis anterior permitirá comprender mejor las referencias históricas que hace Dussel sobre la ética en su obra: *Ética de la liberación en la edad de la exclusión y globalización*.

Enrique Dussel, en el Apéndice I, tesis 14 y 15 de la obra, elabora una clasificación de la ética y de la moral. Clasificación que permite comprender la filosofía de la ética de la liberación:

Tesis 14

Algunos tipos de éticas materiales o de “contenido”, por lo general reductivas:

- a. Éticas materiales subjetivas (utilitarismo).*
- b. Éticas materiales reconstructivas de la historia y la cultura (comunitarianismo, con presencia aristotélica y hegeliana).*
- c. Éticas materiales simbólicas de la cultura (hermenéuticas a la Ricoeur, Schelling o Schleiermacher).*
- d. Éticas materiales objetivas de los valores (Scheler, Hartmann, Husserl, pero igualmente Nietzsche, o en el intuicionismo de numerosos axiólogos analíticos del lenguaje, como G. Moore).*
- e. Éticas materiales ontológico-existenciaras (Heidegger, etc.).*
- f. Ética material-económica (subjetivo-objetiva institucional e histórica), como la de Marx.*
- g. Ética material que propone un principio universal material como reproducción y desarrollo de la vida humana (Hinkelammert, implícito en Marx y en algunos vitalistas).*

Tesis 15

Algunas morales formales:

- a. La moral trascendental de Kant y el kantianismo posterior.*
- b. La meta-ética del análisis de enunciados descriptivos o normativos de diversos tipos (ética analítica): intuicionismo de Moore, el emotivismo de Stevenson, la ética de Ayer, de Hare, etc. (MacIntyre, Moore, Habermas)*

- c. *La moral del liberalismo procedimental de Rawls.*
- d. *La Ética del Discurso (de Apel, Habermas o Wellmer).*

2. Términos fundamentales de la Ética de la Liberación

A continuación, se presentan los términos que utiliza Enrique Dussel, así como los usa e interpreta o resignifica en su propuesta filosófica. Se anota el sentido que le da la filosofía de la liberación y la ética de la liberación. Los significados que se colocan pertenecen al texto *Filosofía de la Liberación*, publicado en 1975 y el texto citado: *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión* publicado en 1998.

Sistema-mundo

Designa al sistema interregional (si por región se entiende una alta cultura o sistema civilizatorio) en su fase actual, mundial o planetaria, fruto de un proceso de diversos grados de interdependencia entre sistemas civilizatorios. Es el sistema mundial que tiene como centro a Europa occidental y hoy a Estados Unidos de Norte América.

Eurocentrismo

Consiste exactamente en constituir como universalidad abstracta humana en general momentos de la particularidad europea, la primera particularidad de hecho mundial (es decir, la primera universalidad humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., moderno-europea fueron tomadas como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., sin más (humano-universal abstracta).

Mundialidad

Es parte del proyecto transmoderno, la mundialidad es su objetivo, una mundialidad nueva como realización plena de la humanidad futura, donde todas

las culturas puedan afirmar su alteridad. La mundialidad se opone a la universalidad concreta que es la impuesta por la dominación europea moderna en el sistema mundo.

Proyecto trans-moderno

Se propone una mundialidad nueva como realización plena de la humanidad futura.

Periferia

Es lo otro, lo externo, el no-ser, la barbarie, el sin-sentido, lo que está fuera del poder hegemónico, del centro.

Contradiscurso

Es la crítica que se le hace a Europa, es ya el producto dialéctico de un diálogo crítico desde la alteridad. Es el discurso para mostrarle a Europa su contradicción.

Globalización-exclusión

Quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la periferia mundial; *“por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital (en su nivel financiero principalmente: “capital ficticio” nos dice Marx); pero por otra parte, la exclusión material y discursivo formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador”*¹.

Sistema performativo autorreferente

Sistema constituido por la globalización actual que destruye y niega, empobrece a tantos en este siglo XX.

¹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 1998. Editorial Trota. Tercera Edición, p. 17.

Material

Dusselaclara que cuando se refiere a material hará la distinción entre el vocablo del alemán *materiell* (con “e”) que significa material, de materia física, opuesto por ejemplo a “mental” o “espiritual”; y el otro vocablo alemán *material* (con “a”) que significa contenido como lo opuesto a formal, significa material como contenido.

Metafísica

Es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro.

Ontología

El ser es; es lo que se ve y se controla. La ontología ha terminado así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son una y la misma cosa. Desde Parménides, el ser coincide con el mundo; es como la luz que ilumina: las cosas, los útiles. Pero el ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. La ontología, el pensar que expresa el ser del sistema vigente y central, es la biología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro. La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de la opresión práctica de las periferias.

Filosofía

La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. Pero porque es reflexión sobre su propia realidad parte de lo que ya es, de su propio mundo, de su sistema, de su espacialidad.

El Otro

Según Dussel: *“Siempre me situaré en el nivel antropológico. El Otro será la/él otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico (...)*

En esta ética el Otro no será denominado metafóricamente y económicamente bajo el nombre de “pobre”. Ahora inspirándonos en W. Benjamin, lo denominaré “la víctima” –noción más amplia y exacta”.

Ético material y ético formal

Dussel distingue entre:

- a. Lo ético es el aspecto material o de contenido de la ética.
- b. Lo moral es el aspecto formal o procedimental, intersubjetivo comunitario. La ética del discurso (por su propia definición) deberá ser llamada Moral del Discurso.
- c. La eticidad (*sittlichkeit*) es la totalidad concreta del mundo, del horizonte cultural.
- d. *Ethos*, en el sentido aristotélico de un sistema de virtudes o hábitos culturales.
- e. Lo ético-crítico indica el momento propio de la ética de la liberación. La ética es crítica desde las víctimas, desde la alteridad. Es lo ético en cuanto tal, o el cara-a-cara como encuentro de sujetos prácticos. La que se trabajará en el capítulo cuatro de su libro.
- f. Lo moral crítico antihegemónico. Lo que trabaja en su capítulo cinco de su libro.
- g. También se usará lo “ético” en su sentido vulgar, cotidiano, equivalente a práctico.

Verdad práctica

Es el contenido material de los enunciados normativos éticos. Se articula a ellos, pero no es lo válido. Se le confunde frecuentemente y equívocamente con el bien.

Válido

Lo válido no es nunca lo justo. La validez es el momento formal por excelencia. Se articula con la verdad práctica, pero no se opone al bien o lo bueno.

Lo bueno o el bien

Es la unidad práctica del acto o praxis factiblemente realizado, compuesto siempre por un contenido material y desde un procedimiento formal, constituyendo la eticidad. Lo bueno tiene bondad, se opone a lo malo. No se opone a lo justo o a lo válido, sino que los subsume, encontrándose entonces en otro nivel. Lo bueno es la síntesis de la verdad práctica con validez realizada cumpliendo las condiciones de factibilidad ética, como compuesto real que incluye la verdad práctica y lo válido y un proceso que cumple con las exigencias de la factibilidad ética.

Proxemia

Es el aproximarse a las cosas. Aproximarse a algo, llegar junto a ella para tomarla, comprarla, venderla, usarla.

Poíesis

La esencia de esta es la proxemia, el trabajo que cumple el hombre en la naturaleza y por el cual la mera cosa cobra un sentido y valor: se transforma en mediación. Es el trabajo sobre la naturaleza (poíesis no praxis) es la acción plena e integrada del hombre como efectora o realizadora de los instrumentos cosas-sentido, objetos de cultura, artefactos.

Praxis

Es el aproximarse en la fraternidad. Es aproximarse, es un obrar hacia el otro como otro, es una acción o actualidad que se dirige a la proximidad. Se da la praxis dominadora y la praxis de la Liberación.

Praxis de liberación

Es puesta en cuestión real del sistema; es una praxis metafísica, transontológica, la liberación propiamente dicha. Es un trabajo (poíesis práctica y praxis poiética) que se efectúa por el otro en la responsabilidad; por su liberación.

Poiética

Es la filosofía de la producción. En esta parte nos referimos a la producción material o la relación hombre-naturaleza; a la naturaleza física, al trabajo y a todos sus modos (técnica, tecnología, diseño, arte, etc.). La poiética se ocupa del ente como artefacto, como producto de transformación de la naturaleza, cultura. Se ocupa del trabajo productor en su más amplio sentido.

Mundo

Es una totalidad instrumental, de sentido. No es una pura suma exterior de entes, sino que es la totalidad de los entes con sentido. Es la totalidad de totalidades.

Libertad

Este estar abierto a deber continuamente determinarse por esta o aquella posibilidad: este estar algunas veces desconcertado y no saber cuál elegir; ese poder elegir mismo y no elegir nada; esta capacidad o señorío sobre las mediaciones, desde los clásicos, se denomina la libertad.

Alienación

Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. En el nivel internacional o mundial la alienación de los pueblos periféricos se produce por el imperialismo; filosóficamente lo funda la ontología europeo-norteamericana; militarmente es el control de los océanos y los continentes por medio de armadas navales y de los aires, por las fuerzas aéreas y los satélites que recorren la atmósfera; culturalmente es la ideología de los medios de comunicación.

Analéctico

Quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre “más allá” (anó) del horizonte de la totalidad. El momento analéctico nos abre al ámbito metafísico, refiriéndose semánticamente al otro. Su categoría propia es la de exterioridad; por ello, el punto de partida de su discurso metódico, es la exterioridad del otro.

La vida humana

Para Dussel, se debe entender: *“La vida del ser humano en su nivel físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario. La vida humana es un modo de realidad; es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola desde un horizonte ontológico (la vida humana es el punto de partida preontológico de la ontología) donde lo real se actualiza como verdad práctica. La vida humana tiene la racionalidad como constitutivo intrínseco (porque humana) y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida es una astucia de la vida. La vida humana nunca es lo otro que la razón, sino que es la condición absoluta material intrínseca de la racionalidad. Por esto se exige, entonces, no poner la razón sobre la vida (y la vida como lo irracional, en el caso*

de tantos racionalismos reductivistas, porque en ese caso se cae en una falacia contraria y tan mortal –en cuanto posibilita la muerte del sujeto humano-, como la del vitalismo irracionalista). Ni vitalismo ni racionalismos reductivos. Defendemos entonces que la vida humana es fuente de toda racionalidad, y que la racionalidad material tiene como criterio y última referencia de verdad y como condición absoluta de su posibilidad a la vida humana”².

III. MARCO CONTEXTUAL

Este apartado está destinado a dotar de un marco contextual la descripción y análisis del texto. En vistas a este propósito se presenta un esbozo de la filosofía de la liberación.

Inicios de la filosofía de la liberación latinoamericana

La historiografía filosófica latinoamericana distingue, por una parte, entre la filosofía en América Latina que incluye la variedad de las corrientes filosóficas de la región y, por otra, la filosofía latinoamericana en sentido más preciso. La filosofía latinoamericana desde su inicio fue motivada por la búsqueda de los pueblos de América Latina de su identidad histórico-cultural, enmarcada dentro de una tradición filosófica de emancipación latinoamericana.

A partir del final de la década de los sesenta, la filosofía latinoamericana comienza a expresarse como “filosofía de la liberación”. El cual toma forma clara y precisa en Argentina entre los años de 1970 y 1975 en el marco ideológico de la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación. Cobra más reconocimiento en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1971) donde el debate se centra en la posibilidad de una filosofía concreta latinoamericana.

²Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*. Trota, 1998, p. 618.

Según el relato de Enrique Dussel, a mediados de la década del sesenta comenzó a tematizarse como problema, la posibilidad de tener una filosofía latinoamericana:

“...a partir del año 1965, aproximadamente, se fueron levantando entre los filósofos latinoamericanos algunas voces que se preguntaban lo siguiente: ¿Es posible hacer filosofía en países subdesarrollados? Poco después la pregunta se formuló de otra manera: ¿Es posible filosofar auténticamente en una cultura dependiente y dominada? Es decir, los hechos del subdesarrollo y después de la dependencia, y el de la filosofía, aparecieron como excluyentes o difícilmente incluyentes. Los hechos se transformaron en problema, en el problema central de la filosofía de la liberación: ¿Es posible una filosofía latinoamericana? Con el tiempo creció: ¿Es posible una filosofía latinoamericana, africana, asiática: del mundo periférico?”³.

También, dentro de este nuevo horizonte interpretativo hay que situar otros factores importantes que se dan en el interior del campo filosófico latinoamericano. Por una parte la polémica en los años 1968-1970 entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en torno a la cuestión de la posibilidad de una filosofía auténtica latinoamericana. Por otra, la recepción que se hace, por estas mismas fechas, en América Latina, de la filosofía crítica europea. Pensadores como Heidegger, Marcuse y sobre todo Levinas, con sus categorías centrales de la alteridad y exterioridad, en su obra *Totalidad e infinito*, ofrecen instrumentos conceptuales para la renovación del reflexionar en el contexto latinoamericano.

La filosofía de la liberación tiene múltiples expresiones y no se constituye como un movimiento unitario. Por ser un pensamiento vivo, sus precursores han orientado su pensamiento en forma divergente a través de la historia de este movimiento. A

³Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Nueva América, 1996. Cuarta Edición, p. 200.

propósito de iniciar una imagen de la filosofía de la liberación, Dussel expone en forma ilustrativa algunas consideraciones en el Congreso de Filosofía de Morelia (México, 1975). En dicho encuentro esquematiza singularmente la historia de la filosofía argentina a partir de la explicación de dos supuestos: “*la inclusión de la filosofía como parte del quehacer cotidiano y la posibilidad de que el discurso filosófico se transforme en una ideología*”⁴. La tarea que Dussel asigna a toda la generación es ir en contra de la “*voluntad de poder*” como fundamento del sistema de dominación, y representar la filosofía desde el Otro, el oprimido, el pobre, el no ser, el bárbaro, la nada de sentido, la exterioridad del sistema. En definitiva, se trata de rehacer la racionalidad desde aquellas categorías que representan alteridad.

Es oportuno además señalar que existen diversas imágenes respecto a las líneas que cobran forma en el interior del movimiento de la filosofía de la liberación. Raúl Fornet-Betancourt, considera que se dan dos líneas representativas. La primera puede ser definida como aquella que elabora sus mediaciones teórico-simbólicas mediante el recurso de la sabiduría popular. La otra vendría definida por el recurso a mediaciones provenientes del análisis marxista, y dentro de esta última considera la obra de Dussel como la más representativa.

El autor y su obra: Ética de la Liberación de 1998

Enrique Dussel nació en Mendoza, departamento de La Paz en Argentina, en 1934. Estudió filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, trabajó de 1960 a 1970 en la filosofía de la liberación. Mientras escribía *Para una ética de la liberación Latinoamericana* (1973), sufre un atentado en su casa. A partir de ese

⁴Dussel, Enrique. *La filosofía de la Liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica*. En: *La filosofía actual en América Latina*. 1996, p. 55-56.

incidente se exilia en México donde profundiza su pensamiento y se destaca por su notoria actividad académica. Desde 1973 hasta 1998, publica 44 libros, 17 obras conjuntas, y más de 250 artículos. Sus preocupaciones se centran en la ética de la liberación y en la relectura ética de la obra de Marx. Después de 20 años del atentado que le obligó al destierro, edita *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y la exclusión*.

La obra de Dussel es extensa y expresa un pensamiento vivo y en continua reelaboración. Se considera oportuno presentar un breve bosquejo de algunas líneas que han estructurado su pensamiento desde el año de 1970 a 1990 para ubicar el análisis que en este trabajo se presenta.

Dussel estaba a cargo de la cátedra de ética en la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina (1969 y 1975). En este período profundiza la filosofía europea y busca sentar las bases de un pensamiento americanista propio. Desde la fenomenología (Max Scheler, Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger) intenta plantear el punto de partida del filosofar latinoamericano en la destrucción del fundamento de la ética occidental. *Para una destrucción de la historia de la ética*⁵ fue la respuesta dada por el filósofo como fruto de su curso universitario de 1969.

Dando un paso más, en enero de 1970 empiezan sus cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. En busca de instrumentos metodológicos más adecuados, comienza en el año de 1971 un seminario sobre los poshegelianos, Kierkegaard, Feuerbach y Marx. En este momento encuentra un libro que produce un cambio decisivo en su pensamiento, la obra de Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad* (1977). Levinas le permite encontrar la manera de superar la ontología desde la

⁵Dussel, Enrique. *Para una destrucción de la historia de la ética*. Ser y tiempo. Mendoza, 1972. Texto del curso dictado en la cátedra de Ética de la facultad de filosofía de la U.N.C. en 1969.

exterioridad del Otro que se encuentra más allá del ser. Dussel intenta, desde su lectura de Levinas, ensamblar la noción de alteridad con la historia y la política.

En el diálogo profundo con estos autores y con la conflictiva realidad social redacta *Para una ética de la liberación latinoamericana*, obra proyectada en tres tomos de los cuales sólo dos fueron editados en Argentina alrededor de 1973, y el tercero en el exilio en 1977. Sigue trabajando en el tema de la ética. En 1979, publica el cuarto tomo que titula *Filosofía ética latinoamericana*. En 1980 será publicado el quinto y último tomo de esta su obra monumental. En esta obra postula la ética como filosofía primera en la apertura de un campo antropológico que se concreta como praxis en una erótica, una pedagogía y una política, y por fin en la elaboración de una teología.

El principio básico de la ética de la liberación fue la crítica de las condiciones dominantes a partir del punto de vista del otro oprimido, de la víctima. La categoría de *exterioridad*, tomada de Levinas queda modificada en función de marcar el punto de partida positivo de una liberación concreta, precisamente la libertad creadora y la alteridad cultural de los oprimidos. La práctica auténtica de la praxis liberadora se cumple, según Dussel, no en la dialéctica totalitaria de una negación de la negación en la cual lo que sucede es sólo una inversión y prolongación de la dominación, sino en una lógica **ana-dialéctica** en la cual la totalidad social se confronta con la positividad de la alteridad exterior de la víctima. La liberación apunta a una transformación cualitativa de la totalidad social a través de los oprimidos.

Con este espíritu, continúa y profundiza su teoría acerca de la posibilidad de fundar una filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación (1980 y 1986). Según su postura, el pensamiento europeo-norteamericano se ontologizó, dejando de aprehender el auténtico punto de vista metafísico, que consiste en abarcar y comprender la realidad humana del mundo periférico sometido a la dominación del

centro. Trata de elaborar un nuevo discurso filosófico a partir de la perspectiva de los dominados de modo semejante al propuesto desde la teología de la liberación. El grupo de categorías que tiende a prevalecer son provenientes del marxismo. Una tesis central de su pensamiento es que: “*no hay liberación nacional frente a los imperios de turno, sin liberación social de las clases oprimidas*”⁶.

Con respecto a la posición de Dussel sobre el juicio crítico del pensar filosófico latinoamericano, no se detiene en hacer una crítica a la tradición filosófica latinoamericana ni en buscar en esta tradición las categorías que sirvan de inspiración para su filosofía de la liberación. Busca inspirarse directamente en la tradición griega, judeo-cristiana, europea occidental moderna y contemporánea. No se encuentra en las obras consultadas una marcada preocupación a nivel de la historia de las ideas latinoamericanas.

En México profundiza sus estudios sobre la historia de la Iglesia en América Latina y se dedica a estudiar el pensamiento de Marx en profundidad, estudios que se expresan al menos en los siguientes libros: *La Filosofía de la producción* (1984); *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse* (1985); *Hacia un Marx desconocido, un comentario a los manuscritos del 61-63* (1988); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de “el Capital”* (1990) y, finalmente, *Las metáforas teológicas de Marx* (1994). El conjunto de estos estudios intenta profundizar la perspectiva de un Marx muchas veces desconocido hasta para sus propios partidarios. El eje central de su pensamiento se propone ver toda la historia de la filosofía y también toda la historia del marxismo desde América Latina, pero dialogando con Karl-Otto Apel, filósofo alemán con quien Dussel mantuvo largas polémicas, antes y después de la publicación de su ética de la liberación publicada en 1998.

⁶Dussel, Enrique. Ética comunitaria. México, 1986 p. 17.

A finales de los noventa, en el contexto mundial de profundización de los efectos de la globalización económica y de la irrupción del movimiento de Chiapas (México), Enrique Dussel toma la palabra con su obra *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*. Esta ética de la liberación es una obra fundamental de teoría moral con múltiples conexiones a los grandes paradigmas de la ética filosófica y a las principales posiciones de la filosofía contemporánea (Comunitarismo, ética del Discurso). Con esta obra supera la anterior fundamentación de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) sin reemplazarla.

La *Ética de la Liberación* (1998) está dedicada textualmente al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, “*que nos recuerda la senda ética casi perdida en la montaña, cuyos pasos hemos seguido en la construcción de esta obra filosófica*”⁷. Según el autor, los zapatistas defienden su supervivencia física, social y cultural frente al mundo neoliberal de los mercados. La tesis central de este libro es vivir, no sólo como simple supervivencia, sino sobre todo como el despliegue y desarrollo de la vida humana. Dicho principio se constituye en presupuesto y meta inmanente de toda moral. Esto le permite justificar que la lucha de los zapatistas fue moralmente legítima.

Afirma, además, que el contenido concreto del proyecto de la liberación no se puede formular ni desde la filosofía, ni desde una ética de la liberación, sino en último término a partir de las víctimas mismas en el proceso de su propia autodeterminación cultural. Es en función de este proyecto que la filosofía-ética de la liberación desempeña un papel muy importante.

Dussel siempre optó por una “liberación nacional y popular” aceptando el supuesto de la Teoría de la Dependencia. Esta cuestión se trasluce en su obra donde

⁷Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 1998. Editorial Trota. Tercera Edición, p. 9.

plantea la posibilidad de un desarrollo autónomo fundado en un proceso de liberación política. Dicha liberación implicaría una democratización interna basada en la amplia participación de todos los movimientos populares y la capacidad de negociación en el campo de la política internacional. Sólo a partir de esta base se podría comenzar con el segundo objetivo de la lucha de liberación, esto es, la fijación de un punto de partida propio para un desarrollo que no esté determinado exclusivamente por los intereses de los centros de poder económico.

La primera filosofía de la Liberación, se apoyó en una filosofía ética latinoamericana en la cual se tenía que hacer valer la exterioridad y alteridad de los pueblos latinoamericanos contra la posición dominante de la civilización occidental. Sin embargo, ya en la base de sus primeras concepciones había una orientación hacia una ética global (no se trataba sólo de la liberación de Latinoamérica sino del Tercer Mundo en su conjunto). Si bien en aquel entonces no aportó la fundamentación de un universalismo ético, ya estaba latente. En la nueva Ética de Liberación hace notar su presencia el diálogo sostenido durante años con la ética del discurso de Apel. Esta obra, en la que centramos el análisis, se constituye en uno de los más ambiciosos intentos del pensador para fundamentar la filosofía ética-política contemporánea.

IV. MARCO METODOLÓGICO

Método

Unidad de análisis:

1. Los libros. los libros son las unidades de análisis principales. Fueron *Textos de investigación*: siguiendo con la línea de los libros, se utilizaron textos de investigación como tesis y ensayos que presentan el pensamiento de Enrique Dussel. Escogidos por delimitación a partir de la temática que abordan.

2. Instrumentos:

Se elaboró un cuadro, en el que se identifica la estructura de la ética que propone Enrique Dussel. El cual permitió desarrollar de forma más ordenada la estructura de la ética de la liberación.

3. Procedimiento:

1. Se hizo la recopilación y selección de la bibliografía según las siguientes divisiones: a) textos sobre ética, b) textos de filosofía de la liberación de Enrique Dussel, c) textos de ética de la liberación de Enrique Dussel y d) textos que estudian la ética de la liberación de Enrique Dussel.
2. Se redactó la investigación, definiendo los términos correspondientes al estudio de la ética y, se aclara la terminología de la filosofía de la liberación, así como la de la ética de la liberación de Enrique Dussel. Con la intención de esclarecer los términos y el panorama a seguir en esta investigación.
3. Se expuso el estudio del contenido de la ética de la liberación de Enrique Dussel, cómo esta se estructura y sus postulados.
4. Se realizó la identificación de las líneas filosóficas principales de la ética de la liberación de Enrique Dussel, presentando las características de la misma.
5. Se elaboró las conclusiones y el informe final.

En esta investigación se utilizaron el método histórico y hermenéutico.

- a) El método histórico se empleó para el estudio de los principios éticos utilizados en la ética y que en la ética de la liberación de Enrique Dussel

abordados. Permitió conocer el desarrollo del pensamiento ético de Enrique Dussel.

b) El método hermenéutico en el análisis de los términos filosóficos que utiliza Enrique Dussel para estructurar su ética de la liberación.

c) El método hermenéutico también, permitió describir la estructura de la ética de la liberación de Enrique Dussel y sus conceptos básicos.

V. CONTENIDO

CAPÍTULO I

La *Ética de la Liberación* es un texto de gran densidad discursiva y se estructura del siguiente modo:

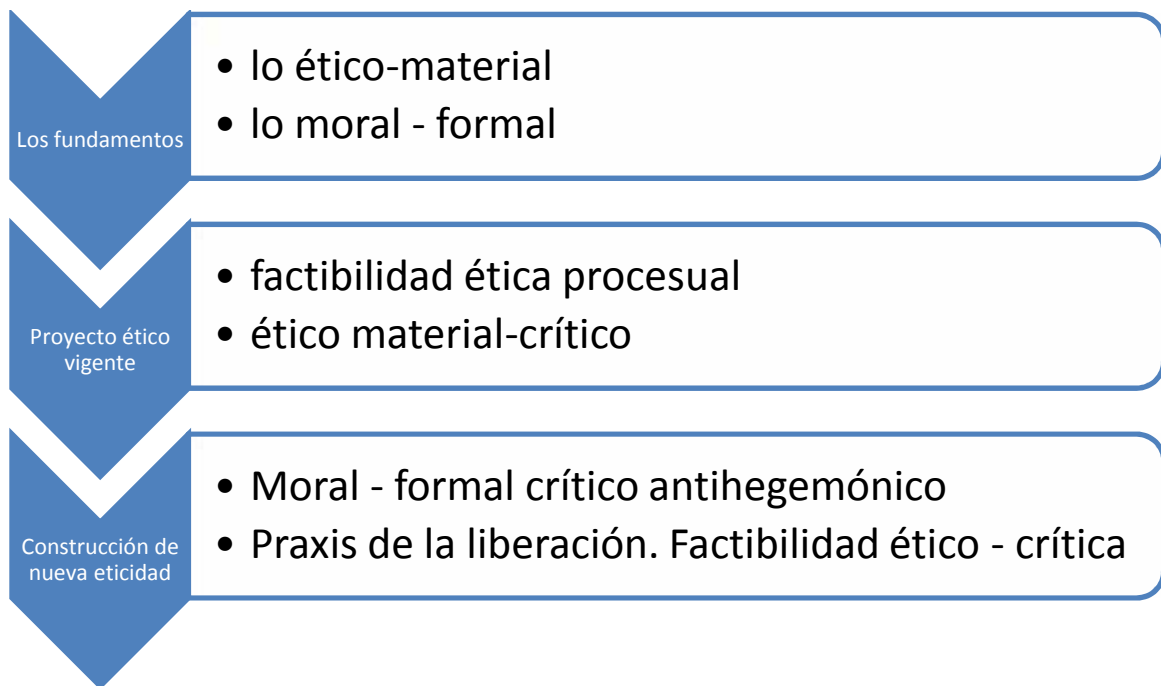
1. Introducción: Historia mundial de las eticidades.
 - a. Las altas culturas y el sistema interregional. Más allá del helenocentrismo.
 - b. El sistema mundo: Europa como centro y su periferia. Más allá del eurocentrismo.
2. Primera parte: Fundamentos de la ética
 - a. Capítulo 1: El momento material de la ética. La verdad práctica.
 - b. Capítulo 2: La moralidad formal. La validez intersubjetiva.
 - c. Capítulo 3: La factibilidad ética y el “bien”
3. Segunda parte: Crítica ética, validez antihegemónica y praxis de liberación
 - a. Capítulo 4: La crítica ética del sistema vigente: Desde la negatividad de las víctimas.
 - b. Capítulo 5: La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas.

c. Capítulo 6: El Principio-Liberación

4. Bibliografía

5. Apéndice: la presentación conceptual de las Tesis

El siguiente cuadro permite visualizar la estructura de la ética de Enrique Dussel:



La *Ética de la Liberación* es una obra de síntesis del pensamiento dusseliano en la que, bajo la metáfora arquitectónica, presenta el proceso constructivo sobre el que se asientan las bases del edificio teórico.

“La Ética de la Liberación pretende pensar filosófica y racionalmente esta situación real y concreta, ética, de la mayoría de la humanidad presente, abocada a un conflicto trágico de proporciones nunca observado en la historia de la especie humana, filogenéticamente hablando. Los temas que trataremos son de tales dimensiones que sólo intentaremos en esta obra situar indicativamente las cuestiones dentro de una arquitectónica categorial

que se desarrolla como un proceso ético, a partir de la realidad de un sistema mundial de globalización excluyente...”⁸.

La *Ética de la liberación*, no se denomina como su obra de 1973 *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, una ética posible entre otras, sino simplemente *Ética*. Tampoco se denomina latinoamericana, porque explícitamente pretende situarla en el horizonte mundial o planetario.

El planteamiento de la situación geopolítica representa el campo de reflexión filosófica que se abre a la praxis de la liberación. En los años 70, desde las categorías de la Teoría de la Dependencia⁹ el planteo de Dussel operaba bajo la necesidad de una radical ruptura con la tradición filosófica occidental. La realidad de los pueblos oprimidos de la periferia demandaba un nuevo punto de partida del filosofar, tarea a la que el autor se dedica rehaciendo la racionalidad desde aquellas categorías que designan alteridad. Dichas categorías se desplazaban desde el plano antropológico al teológico (El Otro designaba el otro hombre, la clase oprimida, el pobre, el excluido del sistema, el pueblo, el bárbaro, la nada de sentido, la exterioridad del sistema, el tesoro de significantes, el signo de Otro absoluto). Sin embargo, *Para una ética de la liberación Latinoamericana* (1973) anunciaba un horizonte planetario de reflexión ética:

“Lo que pretendemos es, justamente, “una filosofía bárbara”, una filosofía que surja desde el no ser dominador. Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, es posmoderna y de liberación”¹⁰.

⁸Dussel, E. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trota, 1998. P. 11.

⁹ La Teoría de la Dependencia latinoamericana (inspirada en la teoría imperialista fundada por Hilferding, Rosa Luxemburgo y Lenin) interpreta la dependencia como un condicionante estructural de los países subdesarrollados, por tanto, la superación de dicha situación exigiría la liberación política y económica.

¹⁰Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación Latinoamericana*. 1993, p. 174.

A finales del siglo XX, bajo el signo de la globalización económica y el triunfo del sistema neoliberal, la categoría de Otro (que operaba como exterioridad y función de apoyo en los setenta), es transformada. En la obra que interesa a este trabajo, Dussel estipula para el Otro el significado de Víctima. Dicha categoría se retoma desde el plano antropológico –ético- político- económico y se lanza a buscar nuevas formas de referencialidad discursiva.

“...cuando me refiera en esta obra al Otro, siempre y exclusivamente me situaré en el nivel antropológico. Es muy simplista pretender refutar la Ética de la Liberación mal interpretado el tema del Otro como un mero problema no-filosófico. El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico. Un absolutamente Otro en esta Ética sería algo así como una tribu amazónica que no hubiera tomado ningún contacto con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente”¹¹.

Por otra parte, incondicionada libertad del Otro, tematizada en la obra de 1973, en esta obra queda relativizada. La libertad del Otro es una cuasi-incondicionalidad relativa a la facticidad (mundo, contexto).

“No pretende la Ética de la Liberación ser una filosofía crítica para minorías ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una ética cotidiana, desde ya a favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la normalidad histórica vigente presente”¹².

¹¹Dussel, Enrique. Ética de la Liberación Trota, 1998, p. 16.

¹²Dussel, Enrique. Ética de la Liberación Trota, 1998, p. 15

Desde sus primeras obras la ética ocupa el lugar central. La ética se presenta como **filosofía primeray** la filosofía de la liberación debe ser ético-política. Critica la moral vigente que justifica la dominación y desarrolla toda una crítica ética de la situación socioeconómica de los pueblos en los países subdesarrollados, es decir, de las relaciones sociales de dominación. En la *Ética de la Liberación* continúa la misma crítica. La categoría víctima es una noción más amplia y exacta que la de pobre, pero en definitiva se inscribe en los mismos términos. La víctima (pobre, excluido, desposeído de capital económico y simbólico para reproducir su vida de modo digno) se sostiene sobre categorías geopolíticas.

Según Dussel, la ética cumple la exigencia de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente y autorresponsable. En la situación actual de la crisis ecológica, del subdesarrollo y de otros problemas globales, la ética debe servir a la concientización de estos problemas y su solución. En definitiva, los problemas de la ética práctica son los que demandan el desarrollo de una ética fundamental.

Las palabras preliminares que presenta el filósofo nos indican la estructura argumentativa que articula la obra. El autor abre la argumentación con la presentación de una paradoja:

“Nos encontramos ante el hecho de la crisis de un sistema mundo que comenzó a gestarse hace 5 000 años, y que se está globalizando hasta llegar al último rincón de la Tierra, excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad. Es un problema de vida o muerte. Vida humana que no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el modo de realidad de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación”¹³.

¹³Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación* Trota, 1998, p. 11.

La paradoja de la globalización cuya connotación positiva es “integración” y negativa “exclusión”, se transforma en una argumentación compleja con connotaciones extremadamente negativas a partir de substituciones operadas con los pares “VIDA/MUERTE”. Esta paradoja introduce el tema sobre el que se efectuará todo el trabajo retórico destinado a inducir al lector a que reconozca la necesidad de fundamentar una ética crítica de liberación. A continuación se reconstruye el hilo argumentativo presentado por Dusselen en el primer párrafo de la obra:

1. Si hay globalización (sistema mundo) entonces hay exclusión social.
2. Si hay exclusión social no se reconoce la vida humana de cada hombre individual y concreto.
3. La vida humana es un modo de realidad de cada ser humano concreto, opuesto al concepto, ideas u horizonte abstracto.
4. El sistema mundo actual (globalizado) considera la vida humana como un horizonte abstracto (alienación operada sobre la vida humana).
5. Si la vida humana no es reconocida, hay formas de muerte (asesinato y suicidio).
6. Un sistema cuyo funcionamiento genera formas de muerte colectiva es un movimiento irracional (sistema = muerte = irracionalidad).
7. La vida humana es condición absoluta de la ética.
8. La ética es una forma de pensar racionalmente y filosóficamente la vida humana concreta.

De esta manera el autor persuade de la necesidad de fundamentar una ética de la vida, crítica del sistema, justificadora de la liberación y de los frentes de lucha por el reconocimiento de los sujetos socio históricos emergentes dentro de la sociedad civil.

Globalización-exclusión constituye una paradoja caracterizada más adelante como “un sistema performativo autorreferente que destruye”. La relación “globalización – muerte” conduce a aceptar el tópico “ética de la liberación – vida”:

“Globalización-Exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apresada la Periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital (en su nivel financiero principalmente: capital ficticio nos dice Marx); pero, por otra parte, la exclusión material y discursivo formal creciente de las víctimas se ese pretendido proceso civilizador. Esta Ética desea dar cuenta de esa dialéctica contradictoria, construyendo las categorías y el discurso crítico que permitan pensar filosóficamente este sistema performativo autorreferente que destruye, niega, empobrece a tantos en este fin de siglo XX. La muerte de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan”¹⁴.

El punto de partida de esta ética es la **vida humana**. Según Dussel, la vida humana fundamenta normativamente un orden, exige alimentos, vivienda, seguridad, libertad y valores culturales. La empresa de Dussel adquiere la imagen de una construcción edificada sobre los cimientos de 20 años de discusiones en el ámbito académico y con la conflictiva realidad socio-histórica (los movimientos socio históricos que median entre la década del 60 y 90). De este modo, construye su arquitectónica reiterando los siguientes nexos argumentativos: “desde...hasta”, “pero, iremos más lejos”, “recuperando”, “articulando”/ “subsumiremos...pero situando, articulando...superando”.

“La estrategia argumentativa será siempre ir analizando los momentos necesarios pero no suficientes, hasta alcanzar un momento de complejidad donde los suficiente pareciera darse, pero como observaremos en su lugar,

¹⁴Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 17.

*la total suficiencia de la validez ética de la praxis, individual y comunitaria, y las consecuencias últimas institucionales e históricas, nunca pueden alcanzarse plenamente, ya que comprende la totalidad de las acciones humanas en la entera historia mundial*¹⁵.

Introducción. Historia mundial de las eticidades

En la Introducción, el autor expone una *Historia mundial de las eticidades*. El propósito expreso es analizar y reinterpretar los contenidos históricos de las eticidades (los sistemas éticos en la historia mundial aunque aclara que no son ni exhaustivos ni siquiera suficientes) a fin de situar la problemática en la Modernidad dentro del sistema-mundo como proceso de globalización. El hilo conductor de la historización está dado por los contenidos históricos de las eticidades que condicionan los niveles ético material y formal moral, aún más, condicionan la criticidad ética en la actualidad.

Esta narrativa histórica se construye como una genealogía y una hermenéutica de la cultura, reasumidas en el ritmo de una dialéctica histórica. La lectura de la historia pretende poner de manifiesto la procedencia y emergencia de categorías ético-críticas en el devenir dialéctico entre las prácticas sociales y los juegos estratégicos de poder. También podríamos afirmar que el continuo histórico se enmarca en un modelo sistémico-semiótico, bajo el supuesto de un progreso hacia grados crecientes de racionalidad, no sólo del tipo subjetiva (moralidad) sino también objetiva (eticidad), aunque siempre se trataría de una racionalidad limitada (con pretensión de universalidad).

¹⁵Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 89.

Parte de la investigación intentó hacer una clasificación de las categorías usadas en la Historia Mundial de las eticidades que presenta Dussel.

1. La eticidad designa la totalidad concreta del mundo o del horizonte cultural. Lo ético se identifica con el aspecto material o de contenido. Lo moral se identifica con el aspecto formal o procedimental. Lo crítico se constituye a partir de y en contra de un determinado sistema hegemónico de eticidad.
2. En relación al proceso histórico, el análisis relaciona dialécticamente los modos de producción con las formaciones ideológicas. La historia se presenta como un movimiento constructivo, y en este sentido progresivo, a través de la categorización en estadios, niveles, y momentos de desarrollo de la conciencia moral. A su vez, según la procedencia de las categorías éticas, discrimina entre: a) las éticas materiales originadas como metáforas de la vida cotidiana (prefilosóficas), y b) las formalmente construidas por el discurso filosófico.
3. Las categorías: “sistema-interregional”, “sistema-mundo” y las subcategorías “centro-periferia” son categorías geopolíticas y culturales que designan los espacios estratégicos de poder.

La idea reguladora que enmarca este intento de historización es el reconocimiento de la vida humana como modo de realidad que supone “*el deber de la producción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad*”¹⁶. La condición de posibilidad de producción y desarrollo de la vida prefigura la necesidad de que los sistemas histórico-sociales sean abiertos, autotransformativos y en continua referencialidad a la vida humana. Se establecería así una dialéctica positiva, no dominadora, entre vida humana individual y sistema social.

¹⁶Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 618.

La vida humana individual como criterio absoluto de la ética, está asociada a su acontecimiento fundante “**la comunidad de vida**”. Interpretamos que la asociación entre: vida individual – comunidad de vida y ética, descansa en una concepción que integra la dimensión biológica de los seres vivos con la dimensión socio genética, semiótica y ser en la cultura.

Podría afirmarse que Dussel concibe al proceso histórico de modo evolutivo, dialéctico y abierto. Se presenta la lógica argumentativa de la narrativa histórica destacando aquellas que se consideran sus tesis fundamentales.

Tesis 1

“Se necesitó tiempo para alcanzar un grado de complejidad civilizatorio suficiente que permitiera a la ética y a la moral lograr grados más abstractos de universalidad y llegar así a niveles crecientes de criticidad”¹⁷.

“...las eticidades de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo, que desde el siglo XV es, por primera vez, un sistema mundial”.

“...la maduración de las eticidades fueron alcanzando grados suficientes de desarrollo, lo que permitió éticas cada vez más conscientes de su universalidad (desde las egipcio-mesopotámicas hasta la segunda escolástica del siglo XVI con un Francisco Vitoria, en el siglo XVIII con un Kant o en el XX con un Apel o Habermas) y, al mismo tiempo, categorías ético-críticas de gran radicalidad (desde las desarrolladas míticamente ante el esclavismo en Egipto o la ética de la justicia de Hammurabi, hasta las de

¹⁷Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 20.

Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, Marx en el XIX o la Ética de la Liberación en la actualidad)¹⁸.

La meta del argumento sería mostrar que:

- a) Las categorías ético-críticas emergen de movimientos históricos de resistencia a sistemas hegemónicos y alcanzan su mayor grado de madurez filosófica en la *Ética de la Liberación*.
- b) La pretensión de universalidad del proyecto de la Modernidad europea se reduce a una universalidad abstracta y a una ideología justificadora de la dominación colonialista.

La necesidad de contar otra historia se convierte en un recurso para relativizar aquellas teorías éticas actuales que el discurso pretende superar. Es decir, pretende poner en evidencia la historicidad y relatividad de los principios de universalización en los que se basan las teorías nacidas en la realidad histórica europeas o norteamericana. Inclusive aquellas que se fundan en principios formales y posconvencionales¹⁹.

La narrativa histórica tiende a justificar una de las tesis básicas sobre las cuales se funda la ética de la liberación: “la pretensión de universalidad del proyecto de la Modernidad es una mera universalidad abstracta y se reduce a la particularidad europea”. Con esta intención reescribe la Modernidad occidental europea desde la inclusión de lo excluido (lo Otro de la Modernidad) que se convierte en el punto de

¹⁸Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 20

¹⁹Dussel denuncia a Kolberg, Habermas y Apel, quienes tratan de fundar una moral posconvencional, como convencionalmente europeos, modernos, contractualistas y condicionados por el capitalismo tardío.

partida para una reinterpretación radical del proyecto de la Modernidad en su conjunto. Esta reinterpretación no se presenta sólo como filosófica, sino también, a la vez, histórica, política y económica. Los antecedentes modernos en el mundo helénico y prehelénico son comprendidos mediante su referencia originaria al mundo no helénico es decir, al mundo babilónico, egipcio y semita. Análogamente, su articulación en el mundo posthelénico se esclarece mediante su referencia al mundo no europeo, es decir, el Norte de África, Asia y América Latina.

Por otra parte. El discurso se organiza de modo contrario a la periodización histórica tradicional:

“Esta manera de interpretar la historia nos prepara para una comprensión del fenómeno de la Modernidad, desde otro horizonte histórico, que permite con toda conciencia criticar la periodización ideológica de la historia en: Historia Antigua, Medieval y Moderna, que es ingenuamente heleno y eurocéntrica”²⁰.

La periodización presentada en este relato tiende a destacar un movimiento dialéctico-histórico cuyas contradicciones se generarían por un sistema de dominación cultural, económico y político. Lo excluido o dominado (exterior al sistema) agregaría criticidad al proceso y permitiría progresar en sentido positivo. Si bien lee la dialéctica entre “totalidad-sistema/exterioridad al sistema”, la emergencia de lo nuevo queda resignificada en una lectura de la continuidad del emergente crítico inscrito en una historia de lucha. Esta lucha llegaría a la contradicción máxima en la época actual bajo las categorías antiéticas: “globalización-sistema de la muerte/ exterioridad – liberación para la vida de toda la humanidad”.

²⁰Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 24.

Los **estadios del sistema interregional** que se despliegan como **sistema-mundo** son:

- 1) Mesopotámico - Egipto (desde el IV milenio a. C.) Estadio I del sistema interregional.
- 2) Indoeuropeo (desde el XX a. C.) Estadio II del sistema interregional.
- 3) Asiático – Afro – Mediterráneo (desde el siglo IV d. C.) Estadio III del sistema interregional.
- 4) Sistema- mundo (desde 1492 d. C.)

Estos estadios se organizan en un orden de creciente integración. El último se configura progresivamente con un centro poderoso y una periferia debilitada. Se exponen las ideas centrales de su narrativa histórica, destacando aquellas ideas que sustentan la *Ética de la Liberación*.

El primer momento de la historia de las eticidades se inicia entre el noroeste del África y el Medio Oriente (Mesopotamia). El origen de este sistema se sitúa en el antiguo mundo de la vida de las culturas del África bantú²¹, (uno de los orígenes de la cultura egipcia) y el semita del Medio Oriente. Plantea que la ruptura de los sistemas civilizatorios se asocia a relaciones económicas y conflicto de creencias. Con este sentido, el hilo histórico se desplaza hacia “lo excluido” como lugar de emergencia. Por ejemplo, sitúa entre tribus hebreas, el punto de partida de un paradigma ético-crítico, es decir, en la exterioridad del primer estadio interregional. El grupo de semitas bajo el dominio filisteo (siglo XIII a. C.) que, según el relato, promovieron la lucha de liberación en este estadio. Estas tribus (de pueblos arameos, fenicios, púnicos, hebreos o moabitas), tendrían la ventaja de poder

²¹El término bantú se refiere a cualquier individuo perteneciente a los más de 400 grupos étnicos de pueblos africanos, que hablan lenguas bantúes, y que viven al sur de una línea que va desde Camerún hasta Somalia. No comprenden un tipo racial ni una cultura uniformes. Sus creencias son, en su mayoría, animistas, salvo las de aquellos grupos cristianizados o islamizados.

comparar las concepciones ético concretas de ambas altas culturas (Egipto y Mesopotamia) y producir una simbiosis crítica.

Las altas culturas amerindias son abordadas como un fragmento desconectado o sin relación directa al sistema interregional asiático - afro – mediterráneo. Una lectura hermenéutica de estas culturas, según él, le permite también rescatar las categorías prefilosóficas y éticas afirmativas de la “vida humana digna”. Transcribimos algunas líneas significativas:

“ En efecto, desde Alaska hasta Tierra de Fuego el universo es interpretado desde un principio Dual (...) Esto establece una comprensión ética dinámica, dialéctica, pero no por ello menos trágica, necesaria y del todo regulada por las fuerzas divinas”²².

Dando saltos y buscando continuidades, reconstruye las categorías que pretende destacar en las culturas americanas. De la mitología maya-azteca rescata la importancia dada a la corporalidad:

“En todos esos mundos con sus “otros” tiempos-espacios habitan seres que tienen “cuerpos”, pero de materia “ligera”, que es invisible para nuestra sensibilidad humana de seres con materia “pesada”²³.

De la cultura inca-quechua, localiza indicios de una concepción moral universal bajo tres imperativos formales:

“(No mentirás, No dejarás de trabajar, No robará)(...)En efecto se trata de la negación universal de una máxima no generalizable, que sistematiza toda una comprensión práctica de la existencia”²⁴.

²²Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 30.

²³Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 30.

El segundo momento se desplegaría entre los pueblos indoeuropeos de las estepas euroasiáticas. Estos pueblos organizarían los primeros grandes imperios y culturas (las hindúes, budistas, persas, taoístas, confuciana y griegas). Dichos pueblos son caracterizados como:

“jinetes a caballo, primero dominadores del bronce y después del hierro, adoradores de dioses celestes, masculinos, uránico, dominador desde el Norte hacia el Sur a los pueblos de agricultores (ligados a la tierra madre), urbanos...”²⁵.

El discurso tiende a poner en evidencia reglas estructurantes del sistema:

“Son un nuevo momento evolutivo de gran complejidad, de enorme heterogeneidad entre sus componentes, pero con una cierta constante ontológica que intentaremos resaltar: el Fundamento, la Identidad de todas las Diferencias, la referencia última del mundo (cosmológico, antropológico, ético) es en estas cosmovisiones (y aun filosofías) la afirmación de un horizonte absoluto de lo real como lo “Uno”²⁶.

“Es así que desde Grecia y Roma hasta los persas, los reinos de la India y la China taoísta, una ontología del absoluto como lo Uno, una antropología dualista de la superioridad del alma sobre el cuerpo (causa de alguna manera siempre del mal), instaura una ética ascética de “liberación” de la pluralidad material como retorno a la Unidad originaria -- movimiento de la ontología neoplatónica, y posteriormente del Idealismo alemán, en especial de la Lógica de Hegel--. Es la lógica-ética de la Totalidad”²⁷.

²⁴Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 30.

²⁵Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 32.

²⁶Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 24.

²⁷Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 35.

Según Dussel, se trataría de éticas dualistas del alma (positividad) y cuerpo (negatividad). Según esta interpretación, se trata de categorías contrarias y organizadas con una lógica distinta a las del sistema anterior, a saber: Una afirmación de la vida que concibe el nacimiento humano como negación de la vida y muerte como nacimiento de la verdadera vida. Por lo tanto, el valor de la vida terrestre y corporal queda negado. La valoración positiva de la vida humana como corporalidad ha sido transvalorada por los dominadores, los fuertes, los violentos, la eticidad indoeuropea. La denuncia ideológica se hace patente en cada párrafo:

“Esto (la antropología dualista) conlleva un juicio negativo de la corporalidad, de la sexualidad; es dominación de la mujer; negatividad de la pluralidad, de la historicidad, y, por último, la justificación de toda dominación o exclusión de los esclavos, siervos, campesinos, castas o estratos sociales explotados. El celibato masculino y la virginidad femenina son exigencias y condición de una vida contemplativa, teórica, escapista frecuentemente de la responsabilidad social y política. La víctima, el pobre, el excluido no aparecen como interpelantes en el horizonte de estas eticidades. La liberación es considerada exclusivamente como “liberación del alma” de la prisión del cuerpo, de la materia, de la pluralidad, del dolor, del pecado original (prótonkakón)”²⁸.

La última reflexión, la cual cierra este apartado, fuerza a aceptar el origen del mal en estos sistemas de eticidad:

“¿No será que este segundo momento del sistema interregional, de férrea institucionalización (gracias al caballo y al hierro) y de creciente dominación, produjo un inmenso estrato social y económico, todo un mundo de víctimas, oprimidos, campesinos empobrecidos, marginados y pobres (...) que terminarán por rebelarse contra su condición de esclavos y humillados

²⁸Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 32.

*empuñando éticas críticas que proponen la transformación, la dignidad del sujeto y la justicia?*²⁹

El tercer momento de la historia mundial de las eticidades que plantea Dussel, se despliega en el mundo Bizantino, la hegemonía musulmana y el Oriente. Los excluidos – la exterioridad oficia nuevamente de motor de la historia.

La ética-crítica de los filisteos (pequeño pueblo dominado y esclavo) emerge en una región periférica del Imperio Romano. El ethos semita judío, cristiano (destaca “nunca europeo”) y musulmán, comenzaría a ocupar una posición estratégica. En la crisis del Imperio romano invadido por los germanos aumenta la esclavitud y la explotación de las masas del Imperio por dentro, y desde los grupos de marginales y oprimidos (de la región oriental-griega) emerge una ética crítica que parte de las víctimas, los pobres, los excluidos y los mismos esclavos.

Dussel afirma que el criterio ético que se desarrollaría con claridad entre estos pueblos es el de corporalidad carnal y no el de alma (de los indoeuropeos). El relato instituye como lugar de emergencia de una ética-crítica para la vida a la cultura semita. Pues, destaca que entre estos pueblos la corporalidad carnal y sus necesidades (hambre, sed, intemperie, desnudez, enfermedad...) funcionan como criterio de verdad práctica. Más aún, afirma que la visión ética de la existencia musulmana es semita (y por ello, aunque hay novedades, se mueve dentro de la tradición egipcio-mesopotámica, judía o cristiana). La tesis es que los musulmanes, que pudieron conocer discursos previos (el de los griegos, los judíos y el de los helenistas cristianos), y gracias a la precisión y rigor formal que permite

²⁹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 36.

el *Organon* de Aristóteles, percibieron por primera vez la autonomía de un horizonte formal filosófico propiamente racional.

La intención de Dussel, es conducirnos a aceptar que la cultura europea latino-germánica fue una cultura secundaria, regional y periférica del mundo musulmán (aún en 1532). La cultura musulmana estaría en una posición de superioridad con respecto a la europea (latino-germana). Aún más, denota que el relato eurocéntrico es un relato ideológico que reviste de superioridad la situación de inferioridad de su cultura.

“La Europa latino-germánica no ha dejado por ello de ser una cultura secundaria, regional y periférica del mundo musulmán, ya que aún en el 1532 los turcos están todavía junto a los muros de Viena. Nada desde dentro de ella misma hace presagiar una nueva edad ni ningún esplendor futuro. En nada es superior al mundo musulmán; muy por el contrario, guarda una acomplexada posición de inferioridad, aislada, verdadero “Finisterrae” (en el extremo occidental del continente asiático-afro-europeo), con total desventaja comercial con respecto a las áreas centrales musulmanas del estadio III del sistema interregional”³⁰.

El cuarto momento de la historia mundial de las eticidades corresponde al sistema- mundo que tiene a Europa como centro y su periferia más allá del eurocentrismo. El discurso se sostiene en la siguiente tesis: Hay dos paradigmas de la Modernidad. Esta tesis abre un campo discursivo de lucha entre las siguientes interpretaciones:

- a) El paradigma eurocéntrico de la Modernidad: según el cual Europa, por su superioridad intrínseca, se expande en la Edad Moderna sobre todas las otras culturas debido a su superioridad acumulada en la Edad Media.

³⁰Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 42.

“Filosóficamente, nadie como Hegel expone esta tesis de la Modernidad. Esta tesis, que llamaré el paradigma eurocéntrico (por oposición al paradigma mundial), es la que se ha impuesto no sólo en Europa o Estados Unidos, sino en todo el mundo intelectual también de la periferia mundial. Como hemos dicho, la división pseudocientífica de la historia en la Edad Antigua (como el antecedente), Medioevo (época preparatoria) y Edad Moderna (Europa) es una organización ideológica y deformante de la historia. La filosofía, la ética, necesita romper con ese horizonte reductivo para poder abrir la reflexión al ámbito “mundial”, planetario; éste es ya un problema ético de respeto a otras culturas”³¹.

- b) El segundo paradigma de la Modernidad, defendido por Dussel, según el cual Europa adquiere “superioridad” por la incorporación (subsunción) de América en 1492. Este horizonte geopolítico, económico político y cultural le habría dado ventaja comparativa a Europa sobre el mundo otomano-musulmán y la India o la China. De estas ideas se deriva la tesis que la Modernidad es el efecto del descubrimiento, conquista, colonización e integración de América. El discurso apunta a reflejar que la Modernidad europea se inscribe en la tensión de procesos históricos marcados por la exclusión y represión de lo Otro (no europeo) como elementos constitutivos de la misma.

“Por eso España “tropieza”, “encuentra sin buscar” a Amerindia, y con ella entra en crisis todo el paradigma medieval europeo (que es el paradigma de una cultura periférica, el extremo occidental del estadio III del sistema interregional) e inaugura, lenta pero irreversible primera hegemonía mundial, por ello del único sistema-mundo que ha habido en la historia planetaria, que es el sistema moderno, europeo en su centro, capitalista en su economía”³².

³¹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 51.

³²Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 55.

Las preguntas que plantea Dussel mueven a considerar la *Ética de la Liberación* como superadora de las demás:

“Esta Ética de la Liberación pretende situarse explícitamente (¿será quizá la primera filosofía práctica que lo intenta explícitamente?) en el horizonte de este sistema-mundo moderno, teniendo en consideración no sólo el centro (como lo ha hecho exclusivamente por la filosofía moderna desde Descartes hasta Habermas, y que por ello ha tenido una visión parcial, provinciana, regional del acontecer ético histórico), sino también desde su periferia (y por ello se obtiene una visión planetaria del acontecer humano)”³³:

Según Dussel, este modo de entender la Modernidad es una interpretación reductiva puesta en duda a finales del siglo XX por la Filosofía de la Liberación. La racionalización como característica fundante de la Modernidad (Teorizada, entre otros por Max Weber), es denunciada como efecto de una dominación que se inicia en 1492, siendo el eurocentrismo superideológico que funda la legitimidad de la dominación cuyos efectos son más profundos y negativos de lo que se puede imaginar.

“El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin. La superación de la razón cínico-gestora (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas. Es en este sentido que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna (ya que los postmodernos son todavía eurocéntricos)”³⁴.

³³Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 55.

³⁴Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 64.

“La vida es condición absoluta del capital; su destrucción destruye al capital. A esta situación hemos llegado. El sistema de los 500 años (la Modernidad o el capitalismo) se enfrentan al primer límite absoluto: la muerte de la vida en su totalidad, por el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica constituida progresivamente a partir sólo del criterio de la gestión cuántica del sistema-mundo en la Modernidad: el aumento de la tasa de ganancia. Pero el capital no puede autolimitarse. Deviene en cuanto tal el peligro supremo para la humanidad”³⁵.

Denuncia además, que ese dualismo es anterior aun al mundo griego, la subjetividad corporal musulmano-medieval es simplificada a un yo, un alma enteramente distinta del cuerpo (dualismo de Descartes). El *ego cogito* es interpretado como la expresión filosófica de la experiencia europea moderna de un Yo, que no sólo piensa, sino que a la vez conquista, que piensa conquistando y que dispone el mundo natural y social mediante el despliegue incontrolado de una voluntad de poder que se afirma a través de la violencia y el “exterminio”, sea de la naturaleza o de otras culturas. De este modo, el *ego conqueror* sería condición de posibilidad del *cogito ergo sum*.

La filosofía europea moderna, indica Dussel, se caracteriza por constituir una subjetividad vuelta en sí misma, frente a la cual lo Otro, los otros sujetos, la naturaleza, las otras culturas no europeas, aparecen como meros instrumentos de manipulación en el interior de un horizonte de dominio. Esta sería una dialéctica de la totalidad que remite constantemente hacia la autoafirmación de la identidad. De este modo, reafirma que la filosofía moderna eurocéntrica sería una ontología (ideología) de dominio de la expansión económica, geográfica y política de los

³⁵Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 65.

países de Europa occidental cuya correferencia es la conquista de América y la colonización de África e India por Inglaterra.

En esta lectura de la Modernidad desempeña un papel fundamental la recuperación de los saberes sometidos, los contradiscursos, la memoria de los oprimidos, lo que traerá consigo una serie de repercusiones de distinto alcance en el modo de interpretar la filosofía en general y la filosofía latinoamericana en particular. Contra la tendencia fundamental de la filosofía occidental moderna, la filosofía latinoamericana se proyecta como la superación de la filosofía de la subjetividad moderna y de la autoconciencia eurocéntrica, y en este sentido abre el espacio a una liberación de la filosofía.

Este espacio de liberación (como reflexión y acción) se inscriben en el doble límite que configura una crisis terminal del sistema civilizatorio: la destrucción de la vida del planeta (destrucción de los recursos naturales) y la extinción de la misma vida humana en la miseria y el hambre de la mayoría de la humanidad. El lugar de América Latina queda resignificado en el horizonte de la modernidad y con ella el proyecto superador de la misma. América Latina no se encontraría simplemente en la premodernidad (porque no tendría el mismo discurso histórico que en Europa). En este sentido, la filosofía de la liberación no podría ser antimoderna buscando ingenua e inútilmente la restauración del pasado precolombino, indígena. Al mismo tiempo, no podría adoptar acríticamente la propuesta de consumación del proyecto de la Modernidad, porque presupondría la adopción de un modelo de desarrollo de los países de capitalismo avanzado, tampoco podría adoptar la actitud nihilista o esteticista de la Posmodernidad en un contexto histórico caracterizado por el hambre y la miseria.

La proyección a la transmodernidad abriría el espacio a lo nuevo histórico desde el propósito de reintegrar lo excluido, de reivindicar lo oprimido, de revelar, reconocer e integrar al Otro, de pensar la alteridad que realice las potencialidades ocultas, negadas y reprimidas en la Modernidad occidental a fin de liberar la vida de la humanidad.

Los tópicos “sistema-mundo”, muerte/liberación, vida, atraviesan toda la narrativa y mueven a la aceptación de la necesidad de defender la vida corporal, subjetiva y comunitaria de los pueblos contra el sistema autoperformativo del capitalismo. La historización intenta rescatar categorías ético-críticas en los discursos silenciados o en los contradiscursos liberacionistas, pero es muy fuerte la presencia de la tradición semita (judeo- cristiana) como eje de esta historización. La narrativa histórica produce un efecto de historización pero no logra historizar el discurso, sino más bien apoyarlo, y en especial apoyar su principio material de la ética (la vida) como criterio absoluto. Por otra parte, la resignificación de la profecía marxista en los términos del sistema globalizado opera como un soporte para dotar de renovada vigencia al discurso liberacionista. Además, no se ve claramente de qué modo se opera el pasaje a la transmodernidad, cuando en realidad plantea el rescate de una de las modernidades construida en el mismo relato histórico, es decir, aquella de tradición “hispanica, humanista, renacentista, ligada al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana” que tuvo también su expresión en los discursos liberacionistas latinoamericanos de la conquista. Se podría interpretar esta transmodernidad como un momento de síntesis dialéctica entre dos modalidades de la modernidad que el mismo discurso presenta como contrarias.

CAPÍTULO II

Primera parte. Fundamentos de la ética

Este capítulo del presente trabajo, corresponde a la Primera parte del libro, la cual se titula: Fundamentos de la ética.

“En esta primera parte entraremos de lleno a la exposición de los fundamentos de la Ética de la Liberación. Se trata de una ética de la vida, desde su negación en la actualidad. La estrategia argumentativa será siempre ir analizando cada uno de los momentos necesarios pero no suficiente, hasta alcanzar un nivel tal de complejidad donde la suficiencia pareciera darse, pero, como observaremos en su lugar, la total suficiencia de la validez ética de la praxis, individual y comunitaria, y sus consecuencias últimas, institucionales e históricas, nunca puede alcanzarse plenamente, ya que comprende la totalidad de las acciones humanas en la entera historia mundial”³⁶.

Dussel aclara que entiende “fundamentos” no en sentido ontológico, sino como principio radical (anterior a lo ontológico y a lo metafísico o ético de Levinas), es lo preético: el modo de realidad de la vida humana.

La tesis de esta primera parte se enunciaría de la siguiente forma: el aspecto de “contenido” de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre materialmente a todo los niveles de la moral formal. El aspecto “formal” de la moral, el nivel de validez universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte

³⁶Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 89.

formalmente a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, y constitutiva codeterminación con diverso sentido (una es material, la otra formal).

El descenso de la codeterminación abstracta (material-formal) a la concreta, obra por el principio de factibilidad que funcionaría como principio de realidad. El principio de factibilidad se refiere a las condiciones objetivas de posibilidad de un acto moral (materiales, formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc.) que determinan categóricamente las condiciones de realización de un acto moral. Dichas condiciones objetivas (materiales) están constituidas por las leyes de la naturaleza en general y humanas en particular.

“En este capítulo intentaremos indicar algunos elementos, sólo algunos, de un principio universal de toda ética, en especial de las éticas críticas: el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o a las diversas maneras de cumplir la vida buena, la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana”³⁷.

Se considera que la estructura argumentativa es la siguiente:

- a) El sujeto (como viviente) enfrenta empíricamente a la naturaleza que está organizada teleológicamente (la reproducción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto).
- b) Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad.
- c) La validez de la norma se subordina a la eficacia para la producción, reproducción y desarrollo de la vida (las normas éticas se deben subordinar a las leyes de la naturaleza).

³⁷Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 91.

Conclusión: lo éticamente verdadero (que permite vivir), moralmente válido (que permite participar simétricamente en los acuerdos) y factible (según la razón instrumental y estratégica³⁸) efectuado es la eticidad vigente o el bien. Este principio es ético y universal (necesario) para todo acto humano que pretenda ser humano y realizable. Es el deber responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto y reconocer como igual y libre (ético), y el tomar en cuenta las exigencias físico-naturales y técnicas enmarcadas dentro de las posibilidades que otorga a los actores el desarrollo de la civilización en cada época, y en una situación histórica concreta.

El bien (del sujeto, de la norma, acción, la microfísica del poder, institución o sistema de eticidad) se alcanza al final de un complejo proceso donde el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética efectúan o realizan el bien.

La meta de Dussel es dotar de un *a priori* pre-ontológico (originario) que operaría de condición de posibilidad a toda ética y en especial de la ética crítica denunciante de los sistemas que causan víctimas (esto es, que no permiten realización material de los sujetos, la posibilidad de vivir, de la infelicidad, sufrimiento).

“Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo la “astucia de la vida” del sujeto humano -no a la inversa-, y en tanto tal la

³⁸ Cuando el ser humano busca adaptarse al medio para satisfacer sus necesidades, apela a la razón instrumental. Se trata de la estructura de pensamiento que privilegia la utilidad de la acción y que considera los objetos como medios para alcanzar un fin determinado.

usamos y la defendemos ante necrofílicos (amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras, etc.)”³⁹.

El diálogo interno de la obra se estructura y opera de la siguiente forma:

1. Primera aporía: (ética formal versus ética material) la negación de que la ética normativa pueda desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica, ya que su ejercicio se situaría en el nivel de los meros juicios de valor (posición de la meta-ética analítica desde Moore) contra la afirmación de una ética utilitarista de la “felicidad para las mayorías”.
 - 1.1 Continúa con el discurso de Habermas, en cuanto a la pretensión de la existencia de enunciados normativos (que no son meros juicios subjetivos, sino que tienen al menos pretensión de rectitud) para demostrar la posibilidad de desarrollar una ética a partir de juicios de hecho, empíricos, descriptivos.
 - 1.2 Los estudios de la biología cerebral le permiten afirmar el principio material de la ética, la conservación de la vida, de este modo afirma que las pulsiones, las inclinaciones y la afectividad tienden a la conservación de la vida.
 - 1.3 Recupera el aspecto material de las pulsiones de felicidad del utilitarismo (criticado por la meta-ética y por las morales formales).
- 2 Segunda aporía: (éticas relativistas versus éticas universalistas) aquí aborda la disputa entre la ética comunitarista y aquellas éticas formales que justifican la universalidad de los principios basados en el aspecto procedimental (ética del Discurso)

³⁹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 92.

- 2.1 Postula que la verdad práctica del contenido alcanza pretensión de universalidad (contra la ética comunitarista)
- 2.2 Recupera la ética procedimental como momento de la aplicación del principio material de la ética (a favor de la morales formales procedimentales desde Kant – Apel - Habermas).
- 2.3 Recupera críticamente las posiciones de la pragmática (Peirce - Putman) y la teoría de los sistemas (Luhmann), para definir un tercer principio: el de factibilidad.
- 2.4 Subordina la validez de la norma al principio de eficacia para la producción, reproducción y desarrollo de la vida apoyado en el pensamiento de Hinkelammert.

El momento material de la ética. La verdad práctica

La fundamentación del principio material operaría a través de la supresión, conservación y superación del utilitarismo y formalismo, integrándose en un nivel superior de jerarquía funcional en el edificio teórico. Parte de Kant para focalizar el aspecto material de la ética en la reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano.

1. Contra el dualismo reduccionista (de Descartes, de Kant o de la Ilustración) afirma que la facultad apetitiva o el deseo puede tender a la universalidad (del mismo modo que la voluntad):

“Como veremos de inmediato, la estructura afectiva participa en el proceso neuro-cerebral de la categorización perceptiva, en la conceptual y aun en el momento de la autoconciencia o la capacidad reflexiva de la razón, en la constitución de los objetos del conocimiento de lo que aún pudiera llamarse una razón teórica y por ello, tanto lo empírico como lo conceptual universal presuponen ya siempre un momento apetitivo-evaluativo. El momento afectivo o pulsional hacia el satisfactor alcanza placer en su cumplimiento: la

satisfacción. El momento evaluativo es nada menos que el juicio de compatibilidad entre el fin, objeto o enunciado práctico (máxima) con el principio material de la ética que enunciaremos: si permite o no la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. “Evaluar” tendrá en esta Ética un sentido fuerte (juicio desde el criterio material universal de sobrevivencia humana) o débil (comparación con los valores culturales relativos a un mundo de la vida histórico concreta particular)”⁴⁰.

2. También contra el consciencialismo moderno que *“habiendo fijado toda la atención en la conciencia se perdió todo el nivel de los procesos auto-organizativos de la vida, y aun autorregulados de la vida social, que no son descubiertos por la conciencia, ya que se trata de estructuras en parte no-intencionales”⁴¹.*

El momento de la ética tiene su fundamento en el sistema afectivo-evaluativo humano, que se comporta cumpliendo el indicado principio material de la ética (universal y necesario). Los estudios empíricos de la biología cerebral, especialmente los estudios del biólogo chileno Humberto Maturana⁴² y los de Gerald Edelman, cumplirían una importante función de apoyo extradiscursivo desde el cual recupera la corporalidad como un *a priori* material de los juicios prácticos (equivalente a la clausura operacional del sistema neuro-cerebral). Este *a priori* sería anterior al *a priori* de la razón.

⁴⁰Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 144.

⁴¹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 93.

⁴²Humberto Maturana (1928): es un biólogo chileno ha desarrollado una teoría biológica cuyo aporte fundamental consiste en el intento de colocar la circularidad del hecho de la reproducción de la vida en el centro de la teoría epistemológica del conocimiento. Su concepto central de **autopoiesis**, dicho concepto expresa la autoproducción de la vida a través de elementos que son a su vez, reproducidos por la vida. Los primeros libros que publicó en español son: *Máquinas y seres vivos* (1973), *El árbol del conocimiento* (1984).

Dussel quiere demostrar que el cerebro es el órgano directamente responsable del seguir-viviendo, como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético.

La teoría de la autopóiesis de Maturana opera como un modelo o metateoría que cumple la función de servir de una cosmovisión⁴³ en la medida que postula la continuidad entre lo social, lo humano y sus raíces biológicas.

La teoría de Edelman sobre el funcionamiento cerebral opera como un recurso para dar consistencia al criterio de verdad práctica. Según esta teoría, el cerebro (momento interno de corporalidad humana) es un sistema de reconocimiento por selección (afectivo evaluativo) que procede en base a grupos neuronales interconectados. La selección opera de acuerdo a un criterio universal de permanencia (esto es reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano) desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético.

“¿Cuál es la causa de tener que efectuar tal rodeo por el sistema afectivo-evaluativo? Se trata, nada menos, que de determinar, constatar, juzgar la manera o el cómo lo categorizado permite o se opone a la consecución y crecimiento de la vida del organismo, de corporalidad como totalidad, y de la cual el propio cerebro es sólo parte funcional. El cerebro humano posee este criterio como criterio de verdad fundamental”⁴⁴.

El criterio universal de “verdad” es el que la norma, acto, institución o sistema de eticidad sea o no sea mediación para la vida del sujeto humano, es decir,

⁴³ De acuerdo a la teoría de Maturana, el principio constitutivo de la célula (la autopóiesis) en calidad de ultraelemento de los organismos, se mantiene en todos los niveles de complejidad de lo viviente: células, organismos, sistema nervioso, comunicación, lenguaje y sociedad. La razón desde esta perspectiva aparece como un producto del acoplamiento estructural.

⁴⁴Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 96.

cumpliendo una función de criterio normativo absoluto. Así, de un enunciado de hecho (es medicación para la vida del sujeto humano”), deduce el principio universal material (negando, que la falacia naturalista sea tal falacia)⁴⁵.

El principio material queda enunciado como sigue:

“...proponemos la siguiente descripción inicial del que llamaremos principio material universal de la ética, principio de la corporalidad como sensibilidad que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico - simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida “buena” cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad”⁴⁶.

⁴⁵Habermas distingue las pretensiones de validez de los enunciados descriptivos (constativos o aseverativos de los enunciados normativos (prescriptivos, prácticos). Los primeros tienen pretensiones de verdad, los segundos, pretensiones de rectitud (o verdad moral). Dussel critica el formalismo de Habermas por abstraer la moral de todo contenido, en la medida que se base sólo en los juicios normativos y descalifica los valorativos para postular un principio de universalización de la ética: “Habermas no puede analizar adecuadamente lo que son enunciados evaluativos, ni su tipo de racionalidad, y aún racionalidad argumentativa o discursiva crítica material, por su contenido en vista de las exigencias de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Y esto porque hay una absoluta abstracción, como una exclusión en la moral de todo contenido: “No tiene nada que ver con preferencias axiológicas, sino con la validez del deber ser de las normas de acción”. Para la Ética de la Liberación los enunciados normativos pueden ser evaluativos (con pretensión de rectitud por su contenido material de valor), éticos en sentido fuerte (con pretensión de verdad práctica), o meramente morales (con pretensión de validez formal)” Pág. 142.

⁴⁶Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 140.

Los pasos seguidos para la construcción de este principio son los siguientes:

- Parte del aspecto material apoyándose en el discurso científico (la vida humana en su dimensión orgánica) para afirmar que existe un principio universal material de la ética.
- El principio material con pretensión de universalidad es: “...*el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad*”⁴⁷.

Situar el origen (como fundamento pre-ontológico, pre-originario) en la dimensión orgánica (naturaleza corporal) apoyado en el discurso científico y no desde la fenomenología, señala un lugar de enunciación privilegiado para abrir la referencialidad discursiva al ámbito de lo real. Podría interpretarse que el trabajo retórico asimila “criterio de verdad” a “criterio ético normativo” desde una subordinación de la validez de las normas a la eficacia para la reproducción de la vida. Esta instancia rehabilita un ámbito de trascendentalidad que adquiere densidad y se centra en la categoría “función para la vida”. La validez universal de este enunciado de hecho, descentra la autorreferencialidad discursiva hacia el ámbito pragmático–trascendental y posibilita abrir un espacio desde el cual radicalizar la ética crítica: “*Es en función de las víctimas, de los dominados o excluidos, que se necesita esclarecer el aspecto material de la ética, para bien fundarla y poder desde ella dar el paso crítico*”.

La fundamentación del principio material se constituye como:

1. Un discurso superador de la ética material darwinista o naturalista, neoaristotélica, comunitarianista, axiológica o cualquier otra ética material.

⁴⁷Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 91.

2. Contraría a los llamados “cínicos” (categoría que según Dussel, designa a todos aquellos que justifican de un modo u otro el capitalismo neoliberal):
“Pero dicha fundamentación “contra cínicos”, cuando se pretende justificar éticamente a la muerte, es necesaria para mostrar, desde la dignidad absoluta de la vida humana, la injusticia o perversidad que determina la existencia negativa de las víctimas. Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo la “astucia de la vida” del sujeto humano –y no a la inversa-, y en cuanto tal la usamos y la defendemos ante necrófilos (amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no-blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras, etc.”⁴⁸

3. Más radical que el de la dialéctica hegeliana o marxista. En este sentido se enmarcaría en una neo-dialéctica que se nutre del constructivismo genético:
“Se trata de efectuar un largo camino, pero desde su correcto inicio (el Anfang de Hegel o Marx), en este caso por sus contenidos”⁴⁹

Contra los utilitaristas que intentan fundamentar toda la ética desde la felicidad como único principio material (Locke, Stuart Mill) y contra otras éticas materiales, el argumento tiende a recuperarlas y resituirlas desde el principio material universal. La crítica se funda en que si bien todas remiten a la condición radical depositabilidad de reproducir y desarrollo de la vida del sujeto humano, ninguna

⁴⁸ Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 92.

⁴⁹ En la Tesis 10 (página 621) DUSSEL distingue desde el alemán “Material” para referirse a contenido opuesto a formal y “Materiel” que se refiere a materia física opuesto a mental o espiritual.

habría advertido a la misma vida del sujeto humano como el criterio de una ética material (de donde se deduce el principio como obligación).

Inmediatamente se defiende de las posibles objeciones, (por ejemplo, la existencia del suicidio o diversas formas de justificar la muerte) a las que refuta reduciéndolas a una contradicción.

Para reafirmar esta refutación se apoya en la neurobiología actual y la reinterpreta con sentido ético: “la función evaluativa orgánica del cerebro” opera en vistas a la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano según sus necesidades básicas. Entiéndase a las necesidades como necesidades básicas culturalizadas y a las funciones del cerebro como funciones superiores (conceptualización, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, responsabilidad sobre la misma sobrevivencia, etc.). A partir de estos argumentos, afirma que el criterio de verdad (la vida del sujeto humano) y el principio material ético de él derivado es universal (válido en la circunstancia) y en vista del bien (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), en último término, de toda la humanidad.

Nuevamente refuta presuntas objeciones: contra los que afirman la relatividad del bien o de los modos de la vida buena histórico-culturales y contra los que ponen en tela de juicio el principio de sobrevivencia. Contra éstos, adopta una posición superadora y aclara que no se intenta determinar el contenido de la vida buena, sino que se refiere al horizonte dentro del cual cada cultura recorta el modo de realizar la vida buena para el dialogo externo intercultural. Aristotélicamente reafirma que nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena como modo concreto de realizar el principio absolutamente universal: la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano.

Siguiendo el ritmo dialéctico constructivo, demuestra que la instancia de contenido de la ética (verdad práctica) es necesario pero no suficiente. Para evitar el egoísmo, etnocentrismo, nacionalismo totalitario, etc., apela a otro principio codeterminante de tipo formal (procedimental) que permita alcanzar validez universal.

La moralidad formal. La validez intersubjetiva.

En este apartado, Dussel intenta vincular dialécticamente una “económica trascendental” (material) como correlato de una “pragmática trascendental” (formal) y muestra que el nivel material es condición radical con respecto a la pragmática, así como ésta es condición formal de aquella.

Parte de la siguiente tesis: el aspecto de “contenido” de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre materialmente a todos los niveles de la moral formal. El aspecto “formal” de la moral (lo recto), nivel de la validez universal intersubjetiva, abstractamente determina formalmente a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua constitución material formal y codeterminación en diverso sentido.

Seguidamente, analiza la cuestión de verdad y validez. Distingue entre enunciados normativos materiales y morales formales: la pretensión de verdad es material (con referencia al contenido), mientras que la pretensión de validez es formal (con referencia a la intersubjetividad). Al mismo tiempo ambos se entrecruzan. El principio material descubre la verdad mediada por la discursividad válida; el principio formal argumenta discursivamente sobre un contenido de verdad. La argumentación sería un modo de verificación y de validación.

Según el principio discursivo de validez, todo el que obra éticamente debe llegar a la decisión válida gracias a la participación simétrica en una comunidad de comunicación de todos los afectados por medio de una argumentación, donde cada participante es reconocido como igual. Todo acuerdo presupone la norma moral básica y obliga a todos los participantes en la discusión. La Ética de la Liberación resignifica el principio moral universal de validez y agrega la referencia a la verdad práctica (las orientaciones que emanan del principio material) y al reconocimiento recíproco como iguales.

La inversión del principio de validez universal:

En discusión con la Ética del Discurso plantea que su nudo crítico está en la aplicación de la norma básica de la moral procedimental. Sitúa el punto débil de esta ética en el hecho de no subsumir desde el comienzo el sentido de la materialidad ética de la vida del sujeto humano, y sólo considerar las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. La crítica efectuada a esta ética apunta a que relega lo empírico, histórico, material por no tener relevancia para probar la validez. De este modo, la cuestión de la validez tendría absoluta prioridad con respecto a la cuestión del contenido de la ética. Es decir, tanto la Ética del Discurso, como la ética Kantiana, no intentarían fundamentar una ética material y se sitúan desde el comienzo en el nivel de la moral formal. Según Dussel, la posición kantiana, asumida con variantes por la ética del discurso, opera de modo reduccionista cuando descarta como principio de universalización a: 1) las “inclinaciones” (dejando de lado la corporalidad), 2) la “vida buena” de cada cultura (porque no tienen criterios transculturales), y 3) la negación de la sobrevivencia como principio ético material.

Este reduccionismo pondría obstáculos a la Ética del Discurso⁵⁰ (Apel) para conectar el nivel A de fundamentación de la moral, con el nivel B (la comunidad comunicativa real fácticamente existente en un momento) por lo que debe apoyarse en una “ética de la responsabilidad” –de tipo weberiano- , para crear condiciones de simetría.

Dussel rescata de la filosofía de Apel el pasaje del solipsismo kantiano a la “comunidad” (en la medida que abre la problemática de la subjetividad), el giro lingüístico y pragmático. Sin embargo, radicaliza las propuestas de la ética del discurso al postular la existencia de una “comunidad de vida” anterior a la comunidad de comunicación, a la vez que postula la existencia de una “comunidad crítica antihegemónica.”

La crítica fundamental a la Ética de la responsabilidad de Apel es que no cuenta con normas que puedan deducirse o fundarse en la Ética del Discurso, sino sólo con normas estratégicas o instrumentales. La crítica a Habermas también se concentra en la dificultad para fundamentar el sentido y la universalidad del aspecto material (de contenido) de la ética. En este caso, la refutación se apoya

⁵⁰Apel subraya que en todo acto discursivo de un participante en una comunidad real de comunicación, se presupone como condición de posibilidad del diálogo una comunidad ideal de comunicación. Y en esta comunidad ideal de comunicación se tienen en cuenta todos los afectados por las decisiones colectivas, incluso los miembros de las generaciones futuras. Por eso, todo participante en el discurso está obligado a adoptar la perspectiva de los fácticamente excluidos de la comunidad real de comunicación, en la medida en que ellos son afectados por los consensos que en ella se alcancen. Esto entraña el imperativo de ampliar a largo plazo en ámbito de los que fácticamente participan en la comunidad real de comunicación. Según Dussel, la Ética del Discurso sería una reflexión elaborada en el contexto de las instituciones democráticas del primer mundo, mientras que la ética de la liberación trataría de representar la perspectiva de los empobrecidos y excluidos. El autor afirma que los verdaderos impulsos éticos no surgen en el diálogo con aquellos que comparten los mismos intereses y categorías, sino ante el rostro sufriente de los marginados por el sistema. Por ello, el verdadero punto de partida de la ética no es el diálogo con los iguales, sino la interpelación por el “otro”, la razón práctica no es simplemente una razón dialógica, sino también una “razón del otro”.

en una relectura de Marx desde la cual resemantiza una teoría de las necesidades.

“...podríamos (...)concluir que el criterio material universal con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera de modo aproximativo: El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad”⁵¹.

Por último, apoyando en la meta ética intuicionista de Wellmer pone en evidencia que las exigencias de racionalidad de la Ética del Discurso se refieren al reconocimiento de argumentos, sin embargo, afirma que las morales atañen al reconocimiento de personas.

Para descentrar la racionalidad discursiva instituye la anterioridad de la razón ético-originaria, cuyo ejercicio permite el reconocimiento del sujeto ético como igual (previo al uso de la razón discursiva en cuanto tal).

“Para argumentar seriamente es necesario previamente reconocer al Otro como igual; de manera que la razón discursiva presupone un tipo de racionalidad ética más radical, que constituye intrínsecamente a la argumentación como acto comunicativo (no sólo como acto teórico abstracto racional)”⁵².

⁵¹Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 132.

⁵²Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 214.

Fundamentación del principio formal moral universal

El argumento recurre a la discusión de Franz Hinkelammert⁵³ con la Ética del Discurso que pone al descubierto la debilidad de su articulación con una ética material. Hinkelammert invierte el principio de fundamentación de la Ética del Discurso, bajo el supuesto que la validez de la norma se subordina a la eficacia para la reproducción de la vida. De este modo, una norma es válida cuando es aplicable, y es aplicable cuando posibilita vivir. Por el contrario, una norma sobre la cual no sería posible la vida sería *a priori* inválida.

Llega así a postular un *a priori*: “La reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano es el criterio de verdad (teórica y práctica), condición absoluta de posibilidad de la existencia, no sólo de los sujetos de la argumentación como tales, sino de los procesos mismos conceptuales y lingüísticos”. Por lo tanto, Dussel afirma que una moral formal presupone siempre una ética material que la determina por su criterio de verdad universal y concreta. Es decir, la comunidad de vida es anterior y condición de posibilidad de la comunidad de argumentación.

Siguiendo el movimiento constructivo, el autor reconoce la insuficiencia del principio material para decidir los conflictos entre concepciones de la vida ética. Por lo tanto, considera necesario el principio formal consensual de la intersubjetiva para alcanzar validez moral. Sobre los pasos de Hinkelammert asume e invierte el sentido de lo logrado por la Ética del Discurso: no sólo la norma básica debe

⁵³ DUSSEL presenta a Hinkelammert en posición de destinatario de su discurso, contrario a los personeros de la dependencia latinoamericana: “Hinkelammert, aunque es un economista de origen alemán que estudio en Münster y Berlín, donde alcanzó el grado de doctor en economía especializado en los países de la Europa oriental socialista, lo consideramos un latinoamericano por su larga experiencia desde la década del 60 en el Chile del tiempo de Frei y de Allende, donde fue uno de los teóricos de la Unidad Popular, la revolución democrática inconclusa por la violencia orquestada desde Estados Unidos y a partir de las decisiones geopolíticas de Henry Kissinger...” Página 258.

aplicarse a lo empírico-histórico, sino principalmente la norma básica formal debe tener por función la aplicación del principio material. De este modo, el principio consensual intersubjetivo alcanzaría la validez de un acuerdo material, en cuanto aplica el criterio de verdad práctica (vida humana) y el principio ético de contenido (reproducción y desarrollo de la vida humana).

“La ética de la Liberación propone por esto la necesidad de definir un criterio de validez moral intersubjetivo (formal consensual) que debe articularse con el criterio de verdad práctica de reproducción y desarrollar la vida humana (material, de contenido). Por su parte como veremos, ambos son diversos de un tercero: el criterio de factibilidad, subsumido desde los previos principios éticos-morales, siendo un nuevo momento en el que se da la unidad de la materialidad de contenido con la consensualidad válida, constituyendo, sólo en ese momento, la eticidad propiamente dicha: el “bien”⁵⁴.

El principio moral formal se basa en el criterio de intersubjetividad (principio de universalidad que alcanza validez comunitaria). Pero, lo invierte al transformarlo en un principio de aplicación de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del contenido de la aplicación de la norma formal, dentro de los límites trazados por la “imposibilidad de elegir morir”.

Buscando un recurso para articular la ética del Discurso (heredera de Kant) con una ética material, nuevamente se apoya en la neurofisiología actual. Vuelve sobre los pasos de Aristóteles y resemantiza la *frónesis* y la razón práctica como la función evaluativa cerebral. De este modo, rescata (contra los empiristas) la integración de función de la razón práctica postulada desde Aristóteles hasta los modernos (Hegel). Es decir, el momento formal-racional queda integrado en la

⁵⁴Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 206.

elección de la “verdad práctica”, en la constitución interna del bien o de su “contenido material”. Teniendo en cuenta que desde la modernidad (en especial desde la escisión dualista operada por Kant) se desarticula el momento ético material del moral-formal, Dussel pretende reestablecer ese vínculo en la línea de la subsunción orgánica (contra racionalismos reductivos o éticas materiales irracionalistas).

Desde este ángulo redefine las funciones de los tipos de racionalidad postuladas por Habermas: la razón práctica es aquella que despliega el último horizonte (la “comprensión del ser” intersubjetivo, lo material o el contenido, el “bien” por excelencia) desde la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. La razón teórica funciona dentro de este horizonte práctico y sólo recorta sistemas abstractos de mayor precisión y menor realidad. La discursividad práctico-ética (material-formal) hay que distinguirla de la meramente teórica (o científica).

La anterioridad y posterioridad de la racionalidad comunicativa queda definida por una ampliación del ejercicio de la racionalidad que le permite cerrar el círculo dialéctico en la dimensión comunitaria. El principio universal formal moral se enuncia del siguiente modo:

“El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcado dicho procedimiento y decisiones

*dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido*⁵⁵.

Factibilidad ética. El “bien”

El ámbito de la factibilidad se abre al campo de la pragmática (la realización del objeto práctico) en el marco de la crítica a la racionalidad instrumental desde la razón utópica.

El tópico se centra en la relación “ser humano – naturaleza”. Según Dussel la “vida humana” es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal. Para Dussel, evolutivamente la naturaleza es el origen de la vida humana, pero una vez constituida queda subsumida como naturaleza material con la que el ser humano se relaciona para poder efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc., aunque la naturaleza fija ciertos márgenes de posibilidad. Nuevamente el autor regresa a Kant para rescatar la “facultad de juzgar” (tipo de racionalidad que debe tener en cuenta las exigencias de la naturaleza, mediación entre el entendimiento y la razón).

Para Kant, el sujeto se enfrenta empíricamente a la naturaleza, “como si” (hipotéticamente) estuviera organizada teleológicamente. De allí, podría definirse un imperativo moral que permite la “síntesis” del “objeto” práctico. Dussel por su parte, afirma necesariamente (no hipotéticamente) el imperativo de la “ley de la naturaleza” por el simple hecho de pertenecer el ser humano realmente al reino de la naturaleza (en tanto viviente). De este modo enuncia provisionalmente el criterio de factibilidad: *“El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones*

⁵⁵Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 214.

*de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular*⁵⁶. Este principio se refiere a la eficacia instrumental en función de determinados fines, calculada por la razón estratégico-instrumental.

A partir de este criterio de factibilidad deduce el principio universal de factibilidad ética:

“Por todo lo dicho podríamos intentar una primera definición del principio de operabilidad, puramente indicativo y parcial, aproximadamente de la siguiente manera: El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, debe cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural, etc.), es decir, que sea realmente posible en todos estos niveles, desde el marco de b) las exigencias: b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde b.i) las acciones permitidas éticamente (que son las meramente “posibles” que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.ii), las acciones debidas (que son las éticamente “necesarias” para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas: materiales –de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano- o formales –desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones)⁵⁷”.

Este principio se convierte en criterio para evaluar la bondad, justicia y adecuación de los actos, normas o instituciones, etc. De modo que sólo la realización de lo

⁵⁶Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 266.

⁵⁷Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 270.

posible técnica-económica éticamente (que permita vivir y participar simétricamente en su decisión) será lo bueno.

“...el criterio de factibilidad queda definido entonces por la posibilidad empírico-tecnológica y económico –histórica, de las llamadas circunstancias, de poder contextualmente realizar algo: el fin puede ser realizado exclusivamente por ciertos medios, elegido mediante el cálculo y usado de determinada manera. Calculabilidad y eficacia formal son las exigencias de su validez”⁵⁸.

La meta de este movimiento es el desplazamiento de la cuestión de la fundamentación ética al campo de la crítica económica en el contexto de la globalización. En este sentido, desplaza el debate entre comunitaristas y Ética del Discurso, que oponían entre la verdad práctica (material)/ validez intersubjetiva (formal); b) entre lo decidido intersubjetivamente/ lo operable material-formalmente acordado/ lo factiblemente posible (tecnológica y económicamente). Las categorías axiológicas que organizan el texto se polarizan del siguiente modo:

- Lo bueno – un acto, conjunto institucional de actos, o totalidad ético-cultural que integra efectivamente como sus condiciones de posibilidad y constitución de materialidad ética, a la formalidad moral y la operabilidad concreta (factibilidad ética), es decir, “lo posible” (material-formal y factible económicamente).
- Lo malo – el acto, institución, sistema, etc. No operable éticamente (fetichismo del sistema). *“Marx llamará “fetichismo” a esta inversión: se toman las cosas (mediaciones de factibilidad) como fines, y a las personas (la vida del sujeto y su autónoma participación libre) como mediaciones. Para nosotros, dicha razón instrumental deberá ser enmarcada dentro de*

⁵⁸Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 267.

*las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción*⁵⁹.

La crítica económica rehabilita, desde la dimensión ética de la factibilidad, el debate Norte-Sur tematizado por la Teoría de la Dependencia:

*“De la misma manera, acciones posibles en el capitalismo tardío-central son todavía imposibles en el capitalismo periférico, no sólo por el grado inferior de desarrollo tecnológico, sino igualmente por el grado de explotación (transferencia estructural de valor). Es decir, si al factor tecnológico lo restringimos por su parte considerando además que los medios materiales naturales son escasos, descubrimos una segunda condición de posibilidad: la económica. Ambos condicionantes (tecnológico y económico) constituyen condiciones de posibilidad de la factibilidad de un objeto práctico a realizarse en el futuro”*⁶⁰.

Podríamos afirmar desde este principio de operabilidad(o factibilidad ética⁶¹) que el discurso adquiere verdadera dimensión político-ideológica, en la medida que se presenta como justificador de un sistema democrático real (basado en la democratización de la economía) y contrario a los anarquistas y a los neoliberales.

⁵⁹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 264.

⁶⁰Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 265.

⁶¹ Este criterio lo entiende Dussel de la siguiente forma: el que proyecta efectuar o transforma una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea posible teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza, en general, y humanas, en particular. La puesta en práctica de este principio implica tener que elegir entre las mediaciones más adecuadas para la consecución de los fines elegidos. Quien no tiene en cuenta este principio, que requiere echar mano de un conocimiento empírico-tecnológico de la realidad, puede caer en un ingenuo voluntarismo, dándose de cabeza con la dura realidad.

“Como hemos visto, lo que ha sido elegido como “operable” –con factibilidad técnico-ética- juega la función del a priori, que debe ahora “realizarse” en la praxis (la norma que impera la acción, la institución, el sistema de eticidad, etc.). El procedimiento de realización debe nuevamente contar con una mediación formal, y consiste en cumplir efectivamente las exigencias ya definidas para el cumplimiento principio moral formal definido, que en el “frente” de liberación política lo denominaremos el “principio democracia”. Es decir, el “proceso” de realización de la praxis se deberá contar con la participación simétrica, activa y constante de los afectados – integrando siempre, como consejo a los expertos, la ciencia, los técnicos, los que tiene experiencia, etc.”⁶².

Denuncia a los “anarquistas” como voluntaristas utópicos. Bajo esta categoría de “anarquista” designa a los movimientos revolucionarios violentos que atentan contra el principio material de la ética es decir, producen muerte.

“El utopismo voluntarista contra el realismo de la factibilidad se precipita así en dos extremos: en el vanguardismo (ya que los “iluminados” deciden por los otros, por las masas, por los campesinos “ignorantes” y “bárbaros” del Altiplano peruano a los ojos de Sendero Luminoso; lo cual está contra la validez moral intersubjetiva) y en el anti-institucionalismo (contra toda factibilidad histórica, realista y ética). El utopista anarquista, en nombre de la institucionalidad perfecta (autocontradictoriaperformativa), comete un crimen irracional antiético, como los asesinatos, contra la pretendida sociedad urbana perpetrada por el Kmer Rojo o los efectuados por el nombrado. Sendero Luminoso, en donde la violencia pura y simple reemplaza a los argumentos: un irracionalismo desencarnado contra la factibilidad finita en nombre de la factibilidad infinita perfecta, inmediata, sin

⁶²Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 274.

*mediaciones, absoluta. El reino de la muerte se impone en nombre del reino de la libertad. Nada más lejos de una Ética de la Liberación*⁶³.

Contra los neoliberales, la crítica se realiza en términos de alienación del individuo por el sistema. Dussel se apoya en Hinkelammert, quien afirma que ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad. Pero esto no significa plegarse a la dinámica utilitarista y economicista a la que sirve en nuestra cultura este tipo de racionalidad. Cuando esta racionalidad se convierte en absoluta y única, en vez de advertir que es sólo un medio al servicio de otros fines más abarcadores, se cae en reduccionismos y fetichismos. La metáfora bélica extrema la oposición: los neoliberales ponen la razón contra la vida:

“Algunos modelos teóricos son lógicamente imposibles, inconsistentes, como el “modelo del mercado de competencia perfecta” a la Hayek. Un mercado perfecto significa que no hay en absoluto monopolio por parte de algún componente. Pero cualquier diferencia (mayor capital, tecnología, información, etc.) debe ser considerada un monopolio. Si no hay ninguna diferencia y total igualdad, con conocimiento perfecto a velocidad infinita en todos sus puntos, no puede haber competencia alguna. Un tal modelo es lógicamente imposible: Para que algo sea factible empíricamente no debe ser lógicamente contradictorio. Pero lo que es lógicamente posible puede ser empíricamente imposible...” (Pág. 266)

“...La verdad teórica o técnica (autorreferencia) al ser del sistema, o como en Luhmann, y no a la “realidad” de la vida del sujeto, que sería mero “entorno”) tiene su sentido en cuanto abstracta. Es la “eficacia” de la razón instrumental. Cuando se autonomiza o tataliza, anota Herbert Marcuse en El hombre unidimensional que el universo totalitario de la racionalidad tecnológica es la última transmutación de la Ideas de razón.

⁶³Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 272.

*La validez que alcanzan estos enunciados de factibilidad se produce en la comunidad tecnológica y científica, pero no podrá pretender ser última instancia ética*⁶⁴.

CAPÍTULO III

SEGUNDA PARTE

CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

En esta sección el movimiento discursivo parte de la negatividad de las víctimas (apoyándose en los “grandes críticos” de la modernidad, especialmente en Marx, los posmarxistas y Lévinas) para justificar la necesidad de mediaciones temático-científicas. Privilegia las líneas teóricas que relacionan la economía, la política y la ética. Integra el pensamiento falibilista de Apel, con la postulación de la emergencia de una consensualidad intersubjetiva de las víctimas excluidas de los procedimientos formales “hegemónicos”.

La tesis que pretende justificar el discurso es el hecho de que surge una intersubjetividad simétrica anti-hegemónica de las víctimas, dominados y/o excluidos ante la intersubjetividad hegemónica. Se trataría de procesos críticos que se dan generalmente en los movimientos de mayorías populares y excepcionalmente son revolucionarios. La autoimagen de la Ética de la Liberación se presenta como aquella que subsume críticamente e integra el “principio democrático” en dichos movimientos críticos. En este sentido se autodefine como no anarquista, tampoco reformista ni necesariamente revolucionaria. La utopía factible designa el proyecto de “institucionalidad” futura decidida válida y consensualmente por la nueva intersubjetividad. Este nivel es denominado la “moral formal crítica”.

⁶⁴Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 266 y 267.

Postulación del principio crítico-material

Dussel apela a la fuerza de los hechos para demostrar que el sistema vigente (capitalismo hegemónico) con su proyecto utópico (libertad, igualdad, propiedad para todos), genera su propia contradicción: la existencia de excluidos, víctimas de la pobreza en el capitalismo periférico. Este hecho es resignificado a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de la reproducción y del desarrollo de la vida del sujeto humano), alcanzado con la validez intersubjetiva del sistema vigente. A continuación, desde la positividad del criterio ético de la vida dota de sentido crítico a la negatividad: la materialidad de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión etc. Desde esta posición crítica el Otro aparece como “la víctima”, Otro que la “normalidad” del sistema vigente (normal, natural, bueno).

La negatividad de la vida de la víctima oficia de quiebre en la totalidad hegemónica y desde esa negatividad el sistema aparece como el “capital fetichizado” (Marx), como la “Totalidad éticamente perversa (Lévinas), “no-verdad” (Adorno), y por ello formal o intersubjetivamente pierde su validez, su hegemonía (Gramsci). Desde la mirada de las víctimas el sistema se ve represivo, no válido, dominador.

“Necesitábamos antes afirmar la verdad, la validez, la factibilidad del bien del sistema de eticidad. Sólo después, a la luz ya definida del criterio y el principio material (del deber ético de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano, desde una comunidad de vida desde una cultura dad, presuponiendo como proyecto la felicidad subjetiva en condiciones objetivas de justicia, en último término de la humanidad) puede descubrirse un hecho masivo a finales del siglo XX: buena parte de la humanidad es “víctima” de profunda dominación y exclusión, encontrándose sumida en el dolor, la infelicidad, la pobreza, el hambre, analfabetismo, dominación”⁶⁵

⁶⁵Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 310.

En este punto, el argumento recurre a una resignificación de los principios de la primera Ética de la liberación (1973), estos son: a) la conciencia ética y crítica (saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente) que tiene como primer sujeto a la misma víctima.

El proceso de liberación se presenta como un proceso dialéctico:

- a) La víctima modélica (Rigoberta Menchú) aparece dotada de una conciencia ética originaria, existencial, histórica, concreta a partir de la cual comienza el proceso de concientización (Freire).
- b) En un segundo momento, desde alguna “experiencia” del “nosotros” con las víctimas se puede iniciar la crítica temática (científica o filosófica). Aquí retoma los “grandes críticos” de la racionalidad moderna (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno, Foucault y particularmente de Marx y Lévinas). Pero esta Ética de la Liberación se presenta, contra el “irracionalismo” de algunos de estos críticos y defiende la universalidad de la razón. Se presenta como un discurso superador de los grandes críticos en cuanto se sitúa material y negativamente desde fuera, ante o trascendentalmente con respecto al sistema (discute con la Ética del Discurso y los postmodernos). *“Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos (por ejemplo Nietzsche o los postmodernos), defender la universalidad de la razón en cuanto tal, y en especial la razón ético-crítica, a la que nada le está vedado. Pero puede además defender la universalidad de la vida, de la corporalidad, etc., en una complejidad mayor. Este múltiple movimiento de afirmación, negación, subsunción y desarrollo es posible (imposible para el racionalismo formal de la Ética del Discurso o para los irracionalismos postmodernos), porque, aunque se parta de la afirmación de los principios materiales, formales y de factibilidad ya enunciados, se puede situar sin embargo fuera, ante o trascendentalmente al sistema vigente, a la verdad, validez y factibilidad del “bien”, ya que se*

*adopta como propia la alteridad de las víctimas, de los dominados, la exterioridad de los excluidos en posición crítica, deconstructiva de la hegemónica del sistema, ahora descubierto como dominador: el capitalismo, el machismo, el racismo, etc.*⁶⁶

- c) Desde la alteridad de las víctimas, en posición crítica y deconstructiva de la validez hegemónica del sistema se juzga al “bien” del sistema dominador/excluyente como ilegítimo (principio de opresión), aquí discute con la ética material de MacIntyre o Taylor. Desde allí también pone en cuestión el principio de validación intersubjetivo formal del sistema por la necesaria exclusión de los afectados en sus necesidades (principio de exclusión.) Opera aquí el supuesto que se genera una consensualidad intersubjetiva crítica de segundo grado en cuanto los excluidos pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica.
- “El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza (económico, político, Erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, riqueza y propiedad para todos, y de otros mitos y símbolos...) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Es desde la positividad del criterio de verdad y del principio ético material de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético que la negatividad de la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado, la represión del inconsciente y de la libido, en particular de la mujer, la falta de poder político de los sujetos ante las instituciones, la vigencia de valores invertidos, la alienación del sujeto ético, etc., puede ahora cobrar sentido ético cabal. “El Otro” –sobre el que tanto he insistido en otros trabajos- aparece como otro que la “normalidad” ética⁶⁷.*

⁶⁶Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 311.

⁶⁷Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 311.

La posición del intelectual propuesta es la del escéptico crítico del sistema fetichizado y liberado de las víctimas. Sin embargo, adoptaría una actitud no escéptica frente a la racionalidad comunicativa como vía para alcanzar la validez futura de un nuevo acuerdo más justo. Es el crítico o liberador, que no se contenta con criticar la invalidez e insuficiencia de los acuerdos o eticidades vigentes, sino que propugna un nuevo acuerdo más justo, en el que tomen parte, en situación de total simetría, todos los afectados, consiguiéndose de ese modo una nueva validez hegemónica, pero ahora sobre bases más justas y sin exclusiones de ningún tipo. El punto de partida de toda crítica es el reconocimiento del Otro, como otro, como víctima del sistema que la causa y la simultánea responsabilidad por dicha víctima, como experiencia ética que Lévinas denomina “cara-a-cara” –que pone en cuestión crítica al sistema o Totalidad. Este re-conocimiento supone aceptar al otro como persona humana, como sujeto de derechos vulnerados por el sistema hegemónico. Pero, insiste Dussel, ese reconocimiento como víctima implica su reconocimiento “como viviente”, esto es, en las dimensiones de producción, reproducción y desarrollo de su vida. Por tanto, este principio crítico está anclado en el reconocimiento de la “corporalidad sufriente del dominado”. Por lo tanto, se trata de un principio que empalma o se sitúa en paralelo con el principio material, que tiene en cuenta la corporalidad de la víctima, y se origina en la experiencia de que el sistema dominante no le permite vivir de modo humano, le quita verdad y validez.

Un recurso importante para dotar de referencialidad al discurso consiste en señalar a la víctima: Rigoberta Menchú. Consideramos que el discurso de la víctima se constituye en un caso seleccionado a los fines de reafirmar la dialéctica hegeliano-marxista.

Desde este testimonio de la víctima reconstruye las fases del proceso crítico. El proceso crítico se inicia en la contradicción producida en la corporalidad sufriente del dominado que le permitía pasar de la “no-conciencia” a la “conciencia crítica”. Desde el criterio y principio ético-material universal deduce un principio crítico-ético material-negativo a la prohibición del matar a las víctimas (la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro). Así, enuncia el principio ético-crítico, en sus momentos negativo y positivo: “Quien actúa ético-críticamente ya siempre ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una medicación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está obligado a, en primer lugar, negar la “bondad” de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, actuar creativa y solidariamente para transformarlo”.

En el plano epistemológico, la reflexión sobre la validez del discurso crítico antihegemónico se enmarca en el paradigma de las ciencias sociales críticas que atienden no sólo a una lógica de justificación sino también a una lógica de descubrimiento (contra los llamados paradigmas funcionales). El discurso se torna contrario a “los conservadores” (Karl Popper) a quienes denuncia de regirse por el “principio de muerte” (Freud) o las pulsiones de pura reproducción, rechazando el momento creador. Postula además, que más allá de la pulsión de placer narcisista de Nietzsche, actúa la pulsión de alteridad creadora-transformadora del deseo metafísico (de Lévinas). El intelectual crítico adquiere la imagen del denunciante, es decir, de aquel que testimonia en el sistema la presencia ausente de la víctima y por lo tanto se convierte en un perseguido por el poder hegemónico.

El principio moral crítico de la intersubjetividad anti-hegemónica

El discurso fundamenta la imposibilidad de que las víctimas organicen una comunidad de comunicación simétrica sin su reconocimiento como sujetos éticos

autónomos, libres y distintos. El reconocimiento del Otro, gracias al ejercicio de la “razón ético-originaria” (de Lévinas), sería anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica). En el origen del proceso estaría la “interpelación” o llamado de la víctima. La “conciencia ética” se cumpliría primero en la propia subjetividad (origen de la concientización en Freire) e intersubjetividad comunitaria de las víctimas. En un segundo estadio de concientización las víctimas, los dominados y/o excluidos (los sujetos comunitarios emergentes) alcanzarían una conciencia crítica tematizada, gracias al aporte crítico explícito (científico o filosófico del intelectual orgánico).

Habría entonces tres momentos: a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pretemática originante, b) una conciencia explícita temática (científico crítica), c) una conciencia crítico temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo. De este modo, la historia social se resolvería como en una espiral dialéctica (praxis-teoría-praxis) entre el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominadores y/o excluidos y los “intelectuales orgánicos” en diversas ocasiones históricas.

Según Dussel, una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (entre dominados y excluidos), que comienza a trabajar según el “principio democracia” (intersubjetividad consensual que reemplaza la frónesis aristotélica) en un proyecto de bien futuro (utopía factible de liberación) desde un procedimentalismo consensual en base a acuerdos todavía no-válido para la sociedad hegemónica, dominante.

La procesualidad crítica temático-existencial crecería desde los diversos “frentes de lucha de la alteridad” (movimientos sociales, frentes erótico, ecológico, económico, etc.) De este modo, argumenta que si la mayoría de un pueblo está dominado o excluido, el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica. Esta afirmación parece resignificar el principio de soberanía popular.

La intersubjetividad temática, es presentada como reflejo autoconsciente (concientizado) de los dominados y excluidos que comienza a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Este es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático.

El autor distingue entre: a) la toma de conciencia pretemática e implícita (como origen radical), y b) el ejercicio de la “razón ética originaria” (desde el reconocimiento del Otro). Esta distinción está reflejada también en los imperativos correspondientes: a) la prohibición universal: “¡Te está prohibido victimar a alguien!”, b) “¡Debes tomar conciencia y estudiar el origen de la negación de las víctimas y proyectar alternativas de liberación!”. De allí, enuncia el principio formal moral crítico: “Quien actúa críticamente con validez antihegemónica, desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no-participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in actu*, a la responsabilidad que comparte solidariamente, a buscar las causas de la victimación de los dominados y a proyectar alternativas positivas futuras para transformar la realidad.

La “imposibilidad de elegir morir” funda la necesidad de gestionar crítico-intersubjetivamente la “posibilidad de vivir” desde alternativas concretas. La ética de la Liberación se presenta como una ética justificadora de los movimientos sociales contrahegemónicos y su función sería la de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobrevivencia y la validez moral de la praxis de liberación de los oprimidos/excluidos.

El principio -Liberación

Teniendo en cuenta que el criterio material es la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (críticamente: las víctimas), la praxis de liberación queda asimilada al “desarrollo” de la vida humana.

Siguiendo a Marx y Lévinas, afirma que el intento de liberar a las víctimas produce un “desarrollo” histórico en contra de la pura reproducción de “lo Mismo” (fijación, estabilización, repetición, dominación).

La praxis de liberación en tanto transformación, se presenta como la irrupción de las víctimas que construyen el sistema que las niega y que construyen nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global. Este nivel es denominado de la factibilidad de la razón instrumental crítica. A diferencia de la mera razón instrumental formal (Weber) que mide su “eficacia” por el rendimiento del medio con respecto a los fines o valores. Así, trata de articular la razón instrumental (forma de medio-fin) y de juzgar su “eficacia” con respecto a la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano.

La razón práctico-material (que juzga las mediaciones de la vida en cuanto a la verdad práctica de las normas), la razón discursiva (que cumple la función

argumentativa de alcanzar la validez intersubjetiva) fija el marco dentro del cual la razón instrumental (ética) descubre los medios factibles (técnica, económica, políticamente, etc.) para hacer posible la vida en libertad digna de todos los miembros de la comunidad (de vida, de comunicación y de eficaz solidaridad corresponsable). El acto de la razón liberadora supone todos los momentos. En el proceso planteado quedan asumidos tanto una crítica de la razón utópica (Hinkelarmert) como el “Principio-Esperanza” (Bloch) en cuanto momento interno.

El criterio de liberación se funda en las necesidades no cumplidas (materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursiva-críticamente por los movimientos sociales emergentes. De allí, deduce el “Principio-Liberación”, como exigencia última deóntica:

“...por todo lo dicho, el principio podría describirse aproximadamente de la siguiente manera: El que opera ético-críticamente debe (está obligado a) liberar a la víctima, como participante (por “situación” o por “posición”, diría Gramsci) de la misma comunidad a la que pertenecen las víctimas, por medio de a) una transformación factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que causan la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y b) la construcción, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos”⁶⁸.

⁶⁸Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 559.

El discurso cumple una importante función utópica al proyectar la praxis de la liberación como motor de la historia. La idea reguladora que organiza el discurso y la praxis es la de una sociedad sin víctimas, ideal análogo al reino de la libertad marxista.

“Se trataría (...) de un desarrollo, de un “proceso cualitativo” histórico. Esta obligación tiene pretensión de universalidad; es decir, vale para todo acto y en toda situación humana. El interés liberador (que se funda en la idea regulativa de una sociedad sin víctimas –aunque se sepa de su imposibilidad empírica-, y, en concreto –y esto sí es empíricamente posible-, sin este tipo histórico de víctima –de la cual cada uno es empíricamente responsable, y por lo que hay que luchar para que sea posible su liberación-) mueve pulsionalmente y abre el horizonte de esta obligación llevada a cabo por la razón liberadora (razón ético-crítica práctico-material, discursiva consensual y estratégico-instrumental)”⁶⁹.

En resumen, la fundamentación de los principios que sostienen la arquitectónica se construyen en discusión con distintas posturas: el principio material se fundamenta contra cínicos (Hayek), el principio formal contra escépticos (Apel contra Rorty), el de factibilidad contra anarquistas utópicos (Bakunin), el principio ético-crítico contra conservadores que no reconocen la existencia de víctimas (Berger), el discursivo crítico contra dogmáticos (que creen no falsable la verdad-válida vigente), o el del vanguardismo izquierdista estaliniano (que afirma tener la verdad—válida sin ser fruto de discusión en la “base”).

Por otra parte, Dussel distingue entre coerción ilegítima y legítima. La primera es la que ejerce el sistema vigente contra las víctimas que toman conciencia y luchan por sus “nuevos derechos”. La coerción ilegítima queda asimilada a la “violencia” y

⁶⁹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 559.

designa la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La defensa que las víctimas efectúan de sus “nuevos derechos” descubiertos, no se asimila a la violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es “justa defensa” con medios apropiados. La validación de una acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la sobrevivencia y la comunicación antihegemónica no alcanzaría validez desde la comunidad dominante pero se trata de una “defensa justa” (justa coerción) de las víctimas.

El punto de partida del proceso ético crítico-liberador es la “normalidad injusta” bajo el proyecto de una institución o sociedad más justa, donde las víctimas serán parte constitutiva y participante en la justicia. La aplicación del principio de universalidad se juega en nivel formal de la nueva intersubjetividad del “Principio-Democracia”. Este principio abre un horizonte utópico en que la nueva comunidad se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación normal.

El proceso crítico liberador se presenta de modo recurrente en la historia y su bondad o validez serán siempre provisionales (contra el “tribunal de la Historia Mundial” de Hegel). De todas maneras, para Dussel, los criterios y principios (materiales, formales, procesuales, críticos y de liberación) guían las conductas como Ideas reguladoras para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, “aplicación” y cumplimiento de las acciones en vista de promover el “válido-bueno” desde el criterio de sobrevivencia y a la luz de la intersubjetividad crítica de las víctimas.

El principio – Liberación, será la transformación institucional o construcción de una eticidad, factibilidad crítica que por necesidad y suficiencia, siempre será un proceso de liberación.

CAPÍTULO IV

La exterioridad como Antropino

La obra de Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, se plantea en abierta discusión contra las teorías que niegan que haya uno o varios “sujetos históricos” colectivos, o que proclaman la “muerte del sujeto”. Dussel pretende devolver consistencia a los sujetos colectivos frente a una lógica de la fragmentación del sujeto como la contracara funcional de la lógica sistémica totalizante.

La crisis posmoderna signada por la disolución del “*ego cógito*” cartesiano, “sujeto trascendental” kantiano o del “sujeto de la historia” marxista, implica a la vez el despliegue de la lógica de una razón sin sujeto. En este marco, la reflexión de Dussel apunta a colocar nuevamente en el centro del escenario teórico al sujeto. Lo hará en diálogo con Marx, intentando recuperar para y desde su visión de la Filosofía de la Liberación, la idea del “sujeto de la historia”.

El hecho de que toda totalidad sea considerada por el autor como histórico-contingente y en este sentido falible, supone buscar un criterio de universalización de contenido que trascienda al principio de universalización de la ética del discurso y al relativismo cultural. Además, desde el punto de vista de la teoría social, implica la búsqueda de una salida a la teoría sistémica de Luhmann que reduce a los individuos a condición de entorno de sistemas de acción autorreferentes.

En este sentido, la categoría de **exterioridad** cumple en el discurso de la Ética de la Liberación una función de apoyo fundamental en su afán de superar la aporía relativismo-universalismo y justificar su crítica de la dominación y praxis de liberación. La construcción de esta categoría sigue el entramado de la dialéctica de la subjetividad. Los desplazamientos que operan entre las categorías “corporalidad – subjetividad – sujeto – intersubjetividad” resemantizan la categoría “Otro/otros” dotándolos de cuerpo propio, sujetos de necesidades, objetos de deseo y trascendentes a todo sistema de eticidad. Sobre estas categorías se asienta una ética del cumplimiento de las necesidades para la vida que afirma la dignidad del sujeto ético-corporal.

La antropología de la Ética de la Liberación postula que el ser humano es en primer lugar un “ser corporal vivo”. La resemantización de la “naturaleza humana” se apoya en este vínculo trazado a la “corporalidad humana” como hecho biológico-social y cultural: “la corporalidad humana designa el “momento del ser viviente” que se distingue de la mera “corporeidad” animal. “La naturaleza del animal humano” es la “corporalidad humana” (que hasta su última célula o pulsión, es esencial y diferenciadamente humana). El cerebro es la base material o epicentro nervioso que maneja los estímulos o vivencias procedentes de un entorno elemental real traducidos en placer o dolor, categorizados por el sistema categorizador y lingüístico. De este modo, el principio de conservación de la vida o la pulsión de vida funcionaría como un *a priori* ético-axiológico que encuentra expresión en la necesidad de vivir de modo valioso o digno.

Apoyado en este nuevo punto de vista que aportan las neurociencias el autor se lanza a reinterpretar y refutar la teoría kantiana según la cual el arbitrio no puede ser fundamento de la ley moral (dado que carece de necesidad objetiva *a priori*).

Esta teoría constituye uno de los nudos críticos de la ética puesto que abre la aporía entre éticas formales y materiales.

La superación de esta aporía se resuelve mediante la resemantización del arbitrio Kantiano (condición subjetiva) como “el sistema evaluativo-afectivo”, sistema que si tiene necesidad objetiva a priori. En síntesis, a partir de las categorías de las neurociencias reordena el universo de las necesidades en creciente complejidad, de modo que: tanto el “sistema afectivo-evaluativo” (impulso) como el “sistema de categorización” teórico-práctico (razón) tienen la misma necesidad objetiva. Las necesidades responden: *“en primer lugar, a las exigencias de la vida humana (necesidad objetiva primera); en segundo lugar, se articulan con el nivel lingüístico-cultural histórico; y, en tercer lugar, a las exigencias superiores y culturales universales de una ética crítica (integrada a funciones del sistema límbico o base del cerebro junto al lóbulo frontal del córtex)”*⁷⁰.

*“Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como contenido último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto. El acto límite, que pudiera parecer que no tiene ya por contenido a la misma vida, el suicidio, de ninguna manera es una excepción. El suicidio, en primer lugar, no podrá fundamentar éticamente su autonegación absoluta; no podrá tampoco sobre el suicidio fundar una acción ética posterior o un orden social, ya que se niega como sujeto de toda acción posterior. Pero, aún más, si cansado, desmotivado o sufriente se “quitara la vida” la supone siempre, ya que es exactamente por haber perdido sentido su vida concreta por lo que intenta extinguirla: la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio”*⁷¹.

⁷⁰Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 102.

⁷¹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 91-92.

En definitiva se puede concluir que la categoría “corporalidad humana”, (“naturaleza humana” o “naturaleza humanizada”) cumpliría una función más allá de los sistemas histórico-culturales, un principio normativo de tipo material.

Otro de los problemas que Dussel debe sortear es fundamentar el pasaje del criterio descriptivo (ser) al normativo (debe ser) para reconstruir el rasgo unitario del sujeto ético corporal como agente social. En discusión con la denominada falacia naturalista (Hume) y la teoría de los sistemas de Luhmann busca apoyo en una fundamentación dialéctico-material.

“...relación necesaria al modo humano de ser viviente, es decir, de producir, reproducir y desarrollar la propia vida como un sujeto individual humano. Pareciera entonces que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano como humano incluye siempre, necesariamente (por ser un sujeto humano y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que “entrega” su propia vida a la exigencia de conservarla –y más si se considera que la motivación del puro instinto específico se ha transformado en exigencias de valores culturales- (...). La normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal, la historia suplanta y supera muchos momentos genéticos. La espontaneidad libre y autorreflexiva humana abre un inmenso horizonte a las decisiones no estimúlicas, pero entre la “seguridad” del instinto y la pura “arbitrariedad” de una libertad sin límites, la ética “enmarca” una conducta regulada por deberes, obligaciones, exigencias racionales (que tienen como parámetro material la frontera que divide la vida de la muerte)”⁷².

⁷²Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 137.

Para Dussel, la sociedad es un orden emergente que se deslinda de lo específico de la vida orgánica y de la vida interior de las conciencias. La emergencia designaría la irrupción de un nuevo orden que suprime, supera y conserva a la totalidad que le dio origen, a la vez que no puede ser explicado ni reducido a la infraestructura orgánica sobre la que se encuentra sostenido. Sin embargo, la dialéctica entre naturaleza y cultura queda anudada por la función socializadora de las normas éticas. Desde la lectura del texto, inferimos que dichas normas son funcionales si responden al principio de “vida del sujeto ético-corporal” (naturaleza humana) y disfuncionales (y en este sentido, no ética) si responden a la reproducción de un sistema social autorreferente.

El recurso fundamental para dotar de unidad al sujeto ético-corporal es el tópico vida-muerte. El discurso necesita quitar peso al “principio de muerte” para abrir paso a una dialéctica positiva. En este caso, el recurso es el descentramiento del “Eros” freudiano hacia una erótica que se fija a un objeto: “los seres humanos” (la alteridad). En principio la liberación conmuta la dialéctica vida-muerte (totalización), en una dialéctica positiva (vida-vida) o analéctica.

En discusión con la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, se esfuerza por elaborar una teoría positiva de la sociedad que sea crítica. Pero, consideramos que el principal interlocutor en esta contienda por el rescate del sujeto unitario ético-corporal es Luhmann. Para Luhmann la sociedad es un sistema autopoietico autorreferente, teoría que rompe con la tradición sustentada en la concepción del sujeto o del ser humano como ultraelemento de lo social. Para Luhmann lo social no está constituido por la acción de seres humanos sino por la comunicación, definida como la operación que se hace posible por la sociedad. La ética de la Liberación haría frente a esta teoría que aborta al sujeto social de su posición de

sustrato, desde la categoría “exterioridad” y el rescate de las necesidades como principio regulador-normativo de los sistemas sociales.

El sujeto vivo humano concreto cumple una función de apoyo fundamental a partir de la cual se construiría históricamente los modos de subjetivación.

“... el sistema evaluativo-afectivo no tendría ninguna “necesidad objetiva” para Kant. Sí la tiene en cambio, en la descripción actual neurobiológica del sistema de categorización práctico-teórica. Desde un punto de vista cerebral ambos sistemas tiene la misma necesidad objetiva: responden, en primer lugar, a las exigencias de la vida humana (necesidad objetiva primera); en segundo lugar, se articulan con el nivel lingüístico-cultural histórico; y, en tercer lugar, (...) responden a las exigencias superiores y culturales universales de una ética crítica (integrada a funciones del sistema límbico o base del cerebro, junto al lóbulo frontal del córtex). Las funciones más complejas del cerebro humano (las emociones secundarias, la felicidad, la categorización conceptual, la competencia lingüística y la autoconciencia, que permiten la autonomía, la libertad y la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico) subsumen las funciones físico-vitales de los cerebros menos desarrollados de los pre-humanos”⁷³.

“Es la relación dada en el medio lingüístico entre organismos en comunidad que han alcanzado, por la conciencia reflexiva, expreso reconocimiento de la autonomía y libertad ante el Otro (experimentado como otro sujeto trans-sistémico), como otro sujeto ético”⁷⁴.

“Pero con ello no queremos sugerir que la conciencia ética autorresponsable pudiera suplir mecanismos auto-organizados de la vida de la corporalidad humano-cerebral, sino que deberá actuar correctivamente

⁷³Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 102.

⁷⁴Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 104

en momentos críticos. Es decir, no debe olvidar que la vida humana incluye siempre también, como una de sus dimensiones para la sobrevivencia, a la razón como su “astucia”⁷⁵.

El principio ético de exigencia de reproducción y desarrollo de la vida se define como “una lucha por la vida humana (vegetativa, cultural, espiritual, humana) ante el dolor y la muerte”, en oposición a la mera reproducción (repetición dominadora-civilizadora).

“Para una ética de la Liberación es necesario integrar distintos niveles de manera que la materialidad de las pulsiones quede articulada con la racionalidad material (que es la cuestión de la verdad práctica), la formal discursiva (la validez intersubjetiva), con la factibilidad y la negatividad de la razón instrumental y práctica crítica”⁷⁶.

En la construcción de este principio como dialéctica de la vida, el autor revisa la filosofía europea antihegeliana del siguiente modo:

- De Schopenhauer rescata la no identidad entre ser y pensar (contra Hegel). Sin embargo, objeta la creación de una nueva identidad ontológica: “el Ser es voluntad”. La voluntad de vivir es el principio ontológico que mueve desde la constitución cósmica a la corporalidad humana. El egoísmo es la tendencia ontológica de la individualidad como voluntad de vivir, de conservar la vida. Sin embargo Dussel critica a Schopenhauer el hecho de no distinguir entre el dolor ontológico (propio de las condiciones naturales) y el producido por el efecto de las acciones e instituciones (el sistema).

⁷⁵ Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 105

⁷⁶ Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 342

- De Nietzsche rescata la “voluntad de Poder” como causa creadora de la vida, es decir como expresión de lo más originario (lo dionisiaco que vuelve a irrumpir siempre como ser humano que se trasciende, el creador estético). Entiende que Nietzsche transforma la “voluntad de Vivir” de Schopenhauer (el origen de todo dolor) en la “voluntad de Vivir como Poder” escindida en instintos de autoconservación o instintos de placer (plus creativo). Sin embargo, la denuncia ideológica a la filosofía de Nietzsche pasa a primer plano. Dussel afirma que sus hipótesis históricas eran demasiados endebles, ideológicas, helenocéntricas, afirmación que extiende a todos los pensadores del Norte.

“El criterio material de la ética cae en una aporía y se destruye equívocamente a sí mismo: la vida es el instinto mortal, repetitivo, o es la violencia dionisiaco irracional, que se encuentra “más allá del bien y el mal; es decir más allá de la ética”⁷⁷.

“No es nada inocente el helenocentrismo romántico, ya que funda el eje Grecia-Germanidad prusiana, expansiva con Bismarck primero y con Hitler después, pero también se continúa en toda la cultura Europea contemporánea o en Estados Unidos –ya que el americanismo es el último capítulo del eurocentrismo que, pasando del “Este hacia el Oeste”, atraviesa el Atlántico y llega al Pacífico-. Hay que deconstruir este “síndrome ideológico-político” que todavía pervive en optimismo moderno de Habermas, en la pretensión de ir al origen absoluto del Occidente, y desembocar sólo en lo dionisiaco (egipcio, pero con pretensión de auténtica helenidad) en Nietzsche o en lo parmenídico en Heidegger”⁷⁸.

⁷⁷Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 348.

⁷⁸Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 351.

- Retoma la crítica de la razón moderna, (es decir, del “yo pienso” y del “yo quiero”) a partir de la construcción de una base material libidinal que le permitiría a la vez superar el “yo argumento” de la pragmática trascendental.

“Ahora debemos abordar de lleno lo que ha sido considerado como lo opaco, lo que aparentemente es “lo otro” que la razón –constituyendo la base material libidinal (los fogosos caballos de los que habla Platón) que motiva y sobre la que la razón (la auriga) se mueve-. Lejos del irracionalismo defendemos a una razón práctica material crítica (...) que se ejerce teniendo en cuenta el principio ético de la exigencia de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano”⁷⁹.

Se puede observar que en un intento de redefinir la corporalidad desde un concepto ampliado de razón resignifica la corporalidad asimilando la categoría de instinto a otras que tienen diversa carga semántica, tales como pulsión, sentimiento, pasión, deseo.

El proceso de reconstrucción del rasgo unitario del sujeto ético-corporal se desliza por distintos momentos. En la Tesis 17 Dussel “con Freud y contra Freud” se apoya en las categorías de la topología económica y energética para sustancializar la dimensión somática y con ello el principio de vida. De acuerdo al autor, la pulsión de muerte como producto cultural puede volverse patológica, disfuncional para la reproducción de la vida.

Suponemos que es este intento por profundizar la antítesis entre la afirmación de la vida humana y la muerte como enajenación por el sistema, el que lleva al autor

⁷⁹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 342.

a reformular el “horizonte categorial freudiano para subsumirlo en el discurso de su *Ética de la Liberación*”⁸⁰.

“Sólo en la corporalidad y con el cerebro humano hay libido propiamente dicha. La metáfora de la horda primitiva (...) es ilusoria, porque en el origen habría un grado mínimo de espontaneidad autoconsciente libidinal y por lo tanto imposibilidad de represión, memoria institucional. En el origen está la necesidad y no la libertad...”

“Los instintos de Placer o Eros de Freud deben aceptarse. Los instintos de muerte adquieren fisonomía propia dentro de la patología estructural de la civilización moderno-occidental represora, dominadora de la libido (plus-represión). No debe situárselo en el nivel de la “humanidad”, de la “naturaleza” humana o algo así, porque son fundamento de una patología socio-civilizatoria histórica”.

“El principio de muerte, que es el fundamento de toda patología de las pulsiones, niega al Otro como otro al afirmar el presente del sistema desde y hacia el pasado. Ya que no “tiende” hacia el desarrollo de la vida sino que “vuelve” hacia atrás; es involución hacia lo no-vivo inorgánico”⁸¹.

Las categorías (vida-muerte) se discriminan entre instintos o pulsiones buenas e instintos o pulsiones malas, totalizadoras (destructoras de la humanidad); de modo que vida humana, salud y normalidad se construyen en la distancia que las separa de la patología de la cultura capitalista actual. Esta antítesis entre vida comunitaria (salud) y civilización de la muerte (patología) reestablecen la relación individuo, sociedad y cultura y le permiten proyectar la utopía de una comunidad saludable.

Otro tópico que maneja Dussel, es el de Eros – Anánke freudiano. Para Freud, no hay oposición entre civilización y cultura. Dussel en cambio distingue entre

⁸⁰ Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 355.

⁸¹ Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 372.

civilización en sentido eurocéntrico/dominador y cultura. La civilización aparece como un modo de subjetivación particular y propio de la cultura occidental que se asocia a la muerte. Romper esta asociación le permite a Dussel redistribuir la economía pulsional para abortar de la naturaleza humana el principio de muerte.

El tópico “Eros- principio de placer/Anánke –principio de muerte” de Freud, se conmuta en “Eros narcisista/ Anánke (necesidad) principio de muerte que es la mera repetición y reproducción patológica. Y desde el imperio del principio de vida las categorías se ordenan en los siguientes pares:

PRINCIPIO DE VIDA	PRINCIPIO DE MUERTE
<p>Salud – lo bueno</p> <p>Anánke – instinto de autoconservación, reproductivos de la vida individual y comunitaria.</p> <p>Eros – instintos de placer- principio de desarrollo de la vida individual y comunitaria (pulsión de alteridad)</p>	<p>Patología – lo malo</p> <p>Anánke–reproducción, conservación del sistema o de la civilización de la muerte.</p> <p>Eros –meramente narcisista- individualista –negación de la vida comunitaria –negación del otro.</p>

Se puede afirmar que el sistema biológico quedaría subsumido, resignificado desde un orden de complejidad superior (los sistemas culturales) de modo que la concepción antagónica de naturaleza – cultura (de Freud y los estructuralistas) es sustituida por una concepción ternaria: naturaleza – sociedad – cultura (entendiendo cultura como una ley de intercambio que posibilita el tránsito de la naturaleza a la sociedad específicamente humana, y el lenguaje como el momento instaurador de la cultura en tanto sistema de intercambio simbólico que posibilita el cambio de experiencias).

Sin embargo, Dussel parece asimilar acríticamente el concepto de inconsciente freudiano con aquellos efectos que quedan al margen de la conciencia en relación a lo llamado somático. Asimila “instinto” a “pulsión” para trazar un vínculo entre lo biológico y lo cultural, y sólo categoriza como deseo la “pulsión de alteridad”.

Dussel distingue entre los instintos de autoconservación regidos por la necesidad y los instintos de placer que tienden al desarrollo de la vida. Entre estos últimos ubica las necesidades físicas de tipo narcisista y la erótica propiamente dicha cuyo objeto es los otros seres humanos, la Alteridad, regido por el principio de liberación.

Se podría decir que Dussel realiza un reordenamiento de las necesidades bajo un trasfondo empirista, en el sentido que el objeto es correlato adaptado a una necesidad, con lo cual el principio de Liberación desembocaría en una readaptación al objeto⁸². La pulsión de alteridad fija como objeto a la exterioridad. De otra manera, la categoría exterioridad –alteridad cumpliría una función de apoyo extradiscursivo que le permitiría descentrar tanto el “yo quiero” de Rorty como el “yo argumento” de Apel.

El argumento que funda Dussel se presenta de la siguiente manera: el discurso, antes que prefigurar una comunidad ideal de comunicación (una relación de reciprocidad o dialogal) implica necesariamente una relación con la exterioridad. El discurso no es más que la expresión de esta exterioridad del otro, de una expresión, anterior a la expresión lingüística cuya manifestación es el rostro: *“El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla, es, por excelencia, la*

⁸² Para Freud la irreductibilidad del deseo es heterogéneo con relación a cualquier necesidad: se trata de un deseo que se sustenta siempre en una insatisfacción.

*presencia de la exterioridad*⁸³. Esta noción de Alteridad no es representación, sino un momento estructural del sentir humano. El rostro, el cara-cara, son expresiones plásticas de una alteridad insalvable e irreductible del sentir humano constituyéndose en el fundamento de la ética.

El encuentro con el rostro denota el carácter único, sensible, insustituible de la persona, expresa los rasgos de otro con una personalidad propia forjada por una historia particular. Entiéndase “historia” en un sentido profundo ligado no solamente al horizonte de comprensión de un mundo diverso, sino de una corporalidad distinta, de un Otro que subjetivamente goza y sufre una vida propia. El significado ético de la proximidad “cara a cara” consiste no sólo en la irreductibilidad del Alter al horizonte de comprensión del Ego, sino también en la imposibilidad de entender la corporalidad del Otro como una prolongación instrumental al servicio de la corporalidad del Mismo (el Otro tiene una historia “oculta” que la mirada de su rostro delata ya desde antes de hablar).

“Pero el que pueda el rostro del miserable “interpelarme” es posible porque soy sensibilidad, corporalidad vulnerable a priori. Con Totalidad e Infinito el horizonte de la ontología, la comprensión del ser, la teoría, el ser en el mundo no sólo son anteceditos una y otra vez por un a priori pre-ontológico (la sensibilidad), sino también por un a posteriori post-ontológico (la exterioridad), pero ambos como términos de una misma tensión. Desde una corporalidad sensible previa a la razón como comprensión del ser y al cognoscente del ente como ideatum (que habla o conceptualiza), la ética (y la metafísica en sentido levisiano) describe el psiquismo corporal humano como mucho más rico que la mera subjetividad de la razón cognoscente, lingüística intramundana, que siempre ya vive, goza, tiene una afectividad como ipseidad(ipseité) del Yo. El que goza el alimento que come no se encuentra en el nivel de la representación ni del conocimiento. El placer

⁸³Lévinas, Emmanuel. Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad. Sexta Edición. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 90.

*como modo a través del cual la vida se refiere al contenido no es una forma de intencionalidad considerada en el sentido husserliano. El amor a la vida no ama el ser, sino la bondad del ser*⁸⁴.

El hilo conductor del discurso, centrado en la dignidad como idea reguladora, se apoya en la lectura ética de la teoría marxista. Se podría afirmar que la teoría del fenómeno biológico del ser social y la categoría de alteridad lévinasiana es un argumento adicional para rehabilitar “la comunidad de vida” (la praxis social) como condición a posibilidad de la comunidad de argumentación. Según Dussel, si el “paradigma de la conciencia” (de Descartes a Husserl) queda subsumido por el “paradigma del lenguaje” (Apel), este paradigma debe quedar subsumido por el “paradigma de la vida”.

“Ante Hegel trata Marx de recuperar lo “real”, pero lo real humano que a Marx le interesa es la realidad “material” (material con “a”), de “contenido”. Para ello debe recuperar un sentido antropológico fuerte perdido por el dualismo moderno (desde Descartes a Kant) de un ser humano definido en primer lugar desde su corporalidad como un ser vivo, vulnerable, y por ello transido de necesidades. (...)

Contra Hegel, para el cual el acto supremo humano es el ser que produce el pensar que se piensa (formalmente), ahora la vida humana real, desde su corporalidad con necesidades, produce la misma vida humana con autoconciencia; no así entre los animales. (...)

Marx está muy lejos de un materialismo (físico) simplista (lo material con “e”). Por el contrario, de lo que se trata es de que el ser humano reproduce su vida física y espiritual, cultural, en su contenido (lo material con “a”)⁸⁵.

⁸⁴Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 363.

⁸⁵Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 130-131.

Con Marx afirma que la “Comunidad de vida” es equivalente a “comunidad de productores de la vida humana” presupuesto a priori en todo “acto de trabajo honesto” (no colonizado por el modo de producción capitalista). Además, esta “comunidad de trabajo” (con pretensión de justicia) es a su vez condición de posibilidad de una “comunidad de comunicación” (con pretensión de verdad).

La vida humana corporal (entendida como el ser mismo de la existencia humana y su condición de posibilidad) es momento práctico – productivo o económico desde donde el autor reordena el universo de las necesidades. Es ser humano no es meramente un ser que dota de sentido al mundo, es un organismo viviente que depende de su intercambio con la naturaleza, y en la medida en que trabaja socialmente sobre ella, depende también de la relación intersubjetiva que establezca con los otros. En el nivel de la mera corporalidad se encuentra intersubjetivamente la comunidad humana, comunidad de vida de los seres humanos corporales, en cuanto producen, reproducen y desarrollan su propia vida en un tipo de relación social fundamental, material, de contenido.

La infinitud de la subjetividad humana se halla nuevamente determinada por su carácter corporal –viviente al interior de una comunidad de productores. En este sentido la subjetividad humana es biológicamente dependiente de su relación con la naturaleza mediada por el trabajo socialmente coordinado. El encuentro cara a cara, la exterioridad del Otro, su subjetividad absoluta, escapa al propio horizonte de comprensión y físicamente encuentra a otro cuerpo viviente, expuesto a todas las necesidades y accidentalidades vitales. Su subjetividad no puede ser comprendida al margen de las necesidades que su vitalidad exige dar por satisfechas. La dignidad del Otro hace referencia explícita a este ámbito de la necesidad. Reconocer la dignidad del Otro significa afirmar su exterioridad, que en sentido negativo es afirmar su finitud absoluta (libertad) y, en sentido positivo, es

afirmar la finitud de su corporalidad, es decir, de “su vida”. Nuevamente, la “proximidad” o el encuentro “cara a cara” cumpliría una función de apoyo extradiscursivo en tanto supone poder instalarse frente al otro sin más.

La subjetividad libre e incondicionada resulta inconcebible fuera de toda relación intersubjetiva. La persona es libre en la medida en que escapa a la determinación del mundo de Vida del Otro, pero sólo es posible la libertad a partir de ser determinada por el Otro con respecto al cual se libera. Así, la categoría de exterioridad comprende tanto la negatividad absoluta de la subjetividad en relación a su determinación histórica dentro de un Mundo de Vida específico, como también la positividad como “dignidad absoluta de la persona”.

“En primer lugar, abstracta y universalmente, el criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de la existencia real de “víctimas”, sean por ahora las que fueren. Es “criticable” lo que no permite vivir. Por su parte la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que es imposible empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad sean perfectos en su vigencia y consecuencias. Es empíricamente imposible un sistema perfecto –aunque es la pretensión del anarcocapitalismo (como el de Hayek, que parte del modelo de la institución del mercado con “competencia perfecta”) o de la acción perfecta anarquista (que supone la existencia futura de “sujetos éticos perfectos” como gestores de la sociedad sin instituciones) (...). Es decir, el “hecho” de que haya víctimas en todo sistema empírico es categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria”⁸⁶.

⁸⁶Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 369.

Para Dussel, el Otro adquiere la figura de víctima como ser humano que no puede reproducir o desarrollar su vida, excluido de la posición simétrica. El sujeto concreto, en tanto víctima que sufre el dolor de su corporalidad sentida en su subjetividad negada, puede restablecer una constitutiva intersubjetividad originaria en una comunidad organizada como un momento de hetero y auto reconocimiento.

“La Ética de la Liberación insistió durante años en la “interpelación” del Otro ante un oído que sepa oír (que hemos llamado “conciencia ética” en el sistema) como origen del proceso de liberación. Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso anterior, desde la toma-de conciencia del Otro (oprimido-excluido), que inicia el proceso de reconocimiento y solidaridad primera (entre los Otros mismos como víctimas, entre los oprimidos, en el pueblo excluido entre ellos mismos) desde su propia re-sponsabilidad⁸⁷ originaria de ellos mismos como sujetos de nueva historia”⁸⁸.

Los sujetos históricos adquieren cuerpo como “comunidades de víctimas” como una segunda forma de exterioridad auto-organizada en contraposición al sistema de eticidad vigente.

“El sujeto de la praxis de liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El lugar último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas

⁸⁷ Para Dussel, esta “re-sponsabilidad” a priori, en su primer momento, es la del Otro ante los otros miembros de la comunidad de oprimidos-excluidos y, en un segundo momento, la establecida entre el que acepta y asume en el sistema la interpelación: el hacerse cargo del Otro como sujeto ético, y, en tercer lugar, la responsabilidad a posteriori indicada por Hans Jonas o Apel: el hacerse cargo de los efectos de los acuerdos.

⁸⁸Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 421.

*están en riesgo, descubiertas en el diagrama del Poder por la razón estratégica*⁸⁹.

Dussel usa las categorías “diagramas de Poder”, “microestructuras de Poder” (en el mismo sentido que lo hace Foucault) para designar a los movimientos sociales. La microestructura de Poder es un momento dialéctico (en sí) que supera y suprime la conflictividad interna (los juegos estratégicos de Poder) para autoconstituirse en “comunidades de víctimas con carácter orgánico y autoorganizado”. Dichos movimientos se constituirían en agentes históricos y gestores de rupturas en la historia de la dominación, al mismo tiempo fundamento de continuidad en el camino de construcción de la alteridad liberadora. Así, el pueblo como colectivo histórico, orgánico (sujeto histórico con memoria e identidad), es igualmente la totalidad de los oprimidos como oprimidos en un sistema dado, pero al mismo tiempo exterioridad.

“De todas maneras podemos concluir que la crítica del sujeto metafísico moderno lleva a considerar ciertos sistemas, estructuras o diagramas como “sin sujetos” –ya que los sujetos reales quedan en la invisibilidad de las abstracciones, funciones o de las relaciones de fuerza-. Sin embargo, debajo de ellos se encuentra el Dasein que “es-en-el-mundo”, pero ya siempre constituido desde una comunidad de vida, desde una lengua, de sistemas de instrumentos culturales, desde la intersubjetividad discursiva de los sujetos socio-históricos, diversos, que sin embargo pueden ser descubiertos por una razón que, siendo universal (material y discursivo formalmente), es al mismo tiempo “transversal” (pudiendo transitar de la alteridad de cada “movimiento social” a los otros desde su misma constitución material: así, una mujer, como ya hemos indicado, es inevitablemente de una raza, una clase, una nación, una cultura o etnia,

⁸⁹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 524.

*etc.), desde las exigencias en última instancia del sujeto vivo, que fija el marco de referencia de factibilidad ética*⁹⁰.

Dussel consigue desplazar la contradicción social dominante en el plano de las relaciones de producción (marxismo) hacia las formaciones sociales. Así, la contradicción se expresaría en el antagonismo entre el bloque social de los oprimidos y el bloque social de dominación (el sistema performativo del capitalismo global).

La corporalidad sufriente de las víctimas adquiere visibilidad desde el sistema capitalista neoliberal, los victimarios siempre son del Norte y en especial se polarizan en torno al sistema de dominación norteamericano:

*“Son exactamente estas situaciones límite las que importan a la Ética de la Liberación (los múltiples procesos cotidianos asimétricos de la dominación que se ejerce sobre las mujeres, las razas discriminadas, las culturas populares e indígenas asfixiadas, los procesos pedagógicos de opresión, la situación de las mayorías en los Estados del mundo en situación de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una posición desventajosa bajo la violencia armada principalmente de Estados Unidos en el presente, las guerras “sucias” de Argentina, Brasil, Chile, etc., contra-revoluciones orquestadas criminalmente como la lanzada en Nicaragua desde 1979, etc.)”*⁹¹.

En el contexto macrosocial actual, caracterizado por la fragmentación de conflictos y juegos estratégicos de poder, el discurso adquiere una verdadera dimensión

⁹⁰Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 528.

⁹¹Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 414.

política en la medida que el “nosotros” de las “comunidades de las víctimas” adquiere fuerza performativa para configurar un “Nosotros todos los del Sur, de la periferia”. Este “nosotros” expresa la aspiración ético-política de liberación del capitalismo global instrumentado por el Norte. Más allá, desde la experiencia de la multiplicidad de formas de víctima funcional del sistema y desde la comprensión de su lógica destructiva, convoca a la lucha por su cancelación y liberación de toda la humanidad. Así, frente al relativismo posmoderno y culturalista, subyace en el discurso la idea reguladora de una sociedad mundial o comunidad global basada en la participación simétrica de todos los pueblos y culturas.

La categoría alienación –negación

Otra categoría clave de la Ética de la liberación es la de “alienación”. Dussel toma esta categoría del análisis marxista del trabajo asalariado (enajenado) en el horizonte ético del capitalismo e intenta rehabilitarla con un sentido más amplio en el contexto de la globalización. El autor opta por retornar a un marxismo auténtico desde la relectura de Marx⁹² para rescatar la “alienación”.

Para Dussel, Marx invierte a Hegel sustituyendo la positividad hegeliana, que resulta del proceso dialéctico y se identifica por la negación de la negación, por la positividad sensible, inmediata, fundada sobre sí misma. De acuerdo a esta teoría la sociedad es el término de la mediación entre hombre y naturaleza, entre hombre y hombre. La Ética de la Liberación retoma este punto de partida, la positividad (materialidad) de la vida humana en comunidad, para dotar de sentido renovado a un “humanismo social”.

⁹²Dussel se dedica durante más de ocho años a la lectura profunda de Marx, producto de este trabajo surgen varios textos: *La producción teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988), *El último Marx* (1990), *las metáforas teológicas de Marx* (1994).

“En efecto, Marx indica explícitamente lo contrario que Habermas le hace decir, Marx critica que en Hegel “naturaleza” es sólo un momento negativo que vale sólo como en el proceso de subsunción (Aufhebung) de la autoconciencia, del pensar que regresa hacia sí mismo hasta el Saber Absoluto. La “Naturaleza” en cuanto tal no cuenta para Hegel. Marx necesita mostrar que la naturaleza existe “de suyo” (desde sí), para refutar el idealismo absoluto hegeliano, pero exactamente lo que le interesa a Marx (contra los materialistas ingenuos o cosmológicos-metafísico y los positivistas marxistas standard posteriores) es la naturaleza como “materia” (material, con “a”: contenido) de trabajo (como cultura, como economía), porque la mera “naturaleza anterior a la historia humana” –y aquí Marx ironiza, y pareciera que Habermas no entiende la ironía- no le interesa ni a Feuerbech ni a Marx, ni a la Ética de la Liberación”⁹³.

La distinción entre los sentidos que adquiere “material” en la versión alemana de los textos de Marx se constituye en una estrategia importante para resignificar la materialidad de la vida humana:

“En alemán Material (con a) significa “material” como contenido (Inhalt), opuesto a formal; mientras que “materiel” (con “e”) significa “material” de materia física, opuesto por ejemplo a “mental” o “espiritual”. El “Materialismo” de Marx, obviamente es Material (con “a”), ya que su problemática es una ética de contenido, y no del “materialismo dialéctico” de la naturaleza (de Engels, o el estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa”⁹⁴.

⁹³Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 190.

⁹⁴Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 621.

La vida humana como positividad es aquella que produce, reproduce y se desarrolla en la relación dialéctica del ser humano con la naturaleza. Sin embargo, la vida humana no es mera naturaleza pre-social, física o animal sino vida que supone: las funciones superiores de la mente (para Marx conciencia, autoconciencia y libertad), y de la cultura y sistemas económicos. En este sentido fundamental y siempre necesario el trabajo es, por parte, la actualización de la condición de la existencia humana. La sobrevivencia humana queda asimilada al concepto de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto ético. No se trata de mera producción o reproducción material física (comer, beber, tener salud) y de un desarrollo cultural (científico, estético, ético, etc.) sino de siempre de lo vegetativo, lo animal y lo cultural.

Dussel amplía el concepto de alienación a la “económica”, la cual designa el momento en que la praxis y la póiesis, en síntesis concreta, se articulan para construir el nivel práctico-productivo por excelencia. La “económica” adquiere el sentido de relación real, modo de realidad y la condición de posibilidad de vida humana. Consecuentemente, la alienación sería la negación de las condiciones económicas que hacen posible la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, no sólo a nivel de la supervivencia sino de la dignidad de la vida humana como un valor absoluto.

“...Habermas critica una y otra vez, en sus diversas obras, que el acto de trabajo en Marx no da cuenta suficientemente de la “interacción”, y por ello cae en el “productivismo”. No advierte que Marx se está situando en un nivel mucho más fundamental: la referencia a un criterio “universal material de la vida del sujeto humano”, más allá de toda cultura o sistema económico (y con respecto al cual las culturas, sistemas económicos, valores y fines a la Weber son modos de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana), es lo que interesa a Marx. El trabajo, las relaciones de producción, el capital como sistema (totalidad) y la propia

economía (como actividad y como ciencia) son momentos de un proceso de “reproducción y desarrollo de la vida humana” (sobrevivencia del sujeto humano) que implanta materialmente por su contenido, toda la vida ética humana”⁹⁵.

La categoría “negación originaria” designa a la alienación en sentido fuerte⁹⁶, esto es al modo de dominación o exclusión y primer momento de la dialéctica de la liberación. Nos parece que “originaria” adquiere aquí el sentido de origen y fundamento de la praxis de la liberación, como inicio del movimiento histórico y fundamento como principio que justifica en todo sistema histórico dicha praxis de liberación de las totalidades opresivas.

“En primer nivel (...) se produce la negación originaria (la alienación en sentido fuerte) real empírica de las víctimas (la esclavitud del esclavo, la subsunción efectiva del trabajo asalariado del obrero en el capital, la mujer como objeto sexual del machismo, etc.), como contradicción de la afirmación del sistema de eticidad vigente (y desde ahora dominador)”⁹⁷.

La alienación como modalidades de la muerte se presenta en diversos grados que van desde la negación de las condiciones de supervivencia física hasta la social y cultural. El “pobre” quien tiene negada su dimensión económica, negado como “persona”, porque no posee las necesidades corporales y subjetivas para ser un consumidor, referente último de todo acto de mediación.

“La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos férreos que no pueden sobrepasarse bajo pena de morir. La vida sobrenada, en su precisa vulnerabilidad, dentro de ciertos límites y exigiendo ciertos contenidos: si

⁹⁵Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 191-192.

⁹⁶ El término alienación es reemplazado por “negación” en un sentido más amplio.

⁹⁷Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 302.

*sube la temperatura de la tierra, morimos de calor; si no podemos beber por un proceso de desecación –como le acontece a los pueblos sud-saharianos–, morimos de sed; si no podemos alimentarnos, morimos de hambre; si nuestra comunidad es invadida por otra comunidad más poderosa, somos dominados (vivimos, pero en grados de alienación que se miden desde una vida casi animal hasta la misma extinción, como en el caso de los pueblos indígenas después de la conquista de América). La vida humana marca límites, fundamente normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los contenidos más relevantes de la vida humana). La vida humana es el **modo de la realidad** del ser ético⁹⁸.*

El desplazamiento en el discurso desde “las relaciones de producción” a “la económica” en sentido más amplio se opera desde la categoría “valor”. El valor es vida humana objetivada, mediada, siempre vulnerable a ser enajenada en las relaciones de producción capitalistas. El “valor” adquiere una dimensión ética antropológica desde la dignidad como idea reguladora.

“Denominaremos valor (y valoración) a aquella posición de una mediación en tanto compatible con el criterio de verdad, de sobrevivencia o de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano. Tiene “valor” tanto en sentido débil: a) una mediación estímúlica (para el animal, y por ello el neurólogo habla de evaluaciones entre los animales), como en sentido fuerte: b) una mediación propiamente ético-racional práctica (b.1. universalmente, como enjuiciamiento racional, práctico del objeto o enunciado desde la posibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida humana; o b.2: particularmente, como valores culturales). Los valores

⁹⁸Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 129.

“éticos”, en el primer caso, categorizados conceptualmente (se tiene un concepto de valor), jerarquizados (en vista a un mayor o menor compatibilidad, necesidad básica o no, de la reproducción-desarrollo de la vida del sujeto humano), sirven para evaluar la posibilidad de un medio, objeto, norma, acto, institución, etc., en conformidad o como condición de realización del indicado criterio de reproducción y desarrollo de la vida humana. “Evaluar” es saber situar en el plexo práctico, un orden jerárquico (de mayor o menor compatibilidad) las posibilidades en tanto mediación para la vida humana”⁹⁹.

En definitiva, “alienación” designa la subsunción (instrumentalización) fáctica de la corporalidad del Otro bajo el proyecto totalitario de “lo Mismo”. Para Dussel, el acto perverso por excelencia es la negación de la dignidad de la persona bajo una determinación instrumental con respecto a la totalidad vigente, y que adquiere sentido sólo en función al proyecto de esa totalidad. La alienación, ya sea como trabajo enajenado, como exclusión de la distribución de la vida o como miembro de una comunidad de comunicación se asocia en todos los casos a la negación de la dignidad del Otro.

Para la ética de la Liberación no hay “bien” sustancial supremo sino “moral vigente”, siempre criticable. La exterioridad del otro, la razón del otro, cumple una función de apoyo extrahistórico desde donde es posible postular la falibilidad de todo sistema de eticidad, sin caer en el escepticismo o relativismo posmoderno.

En toda forma de vida habrá siempre “un Otro” que ponga en cuestionamiento la idea de bien vigente, “Otro” horizonte de comprensión que irrumpe desde el

⁹⁹Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 623.

sinsentido con respecto al sentido hegemónico. Siempre habrá otro que corporalmente sufra la falibilidad del bien absolutizado. Este énfasis en el “Otro”, en la segunda persona en general, denota una relación de proximidad, cuerpo a cuerpo, cara a cara que es preciso “reconocer” para posteriormente alcanzar validez intersubjetiva en un nuevo mundo de vida histórico.

La alienación o negación, patente desde la proximidad, adquiere un rostro privilegiado: la pobreza, el rostro sufriente de las grandes mayorías de la humanidad en el mundo periférico.

“Una vez más se debe recordar que el tema propiamente ético no se inicia tanto en la positividad de la vida humana, sino en su negatividad en el no poder vivir, cuestión que necesita sin embargo del horizonte positivo que debimos “mostrar”, deísticamente. (...) Hoy, en el mundo periférico (en África, Asia, América Latina, de capitalismo dependiente) como en el París de 1844 (momento de presencia de la marginalidad en el capitalismo librecambista en crisis), nos importa poder reflexionar ético-filosóficamente sobre la vida desde su negación, en su forma más apremiante: el del hecho masivo de la pobreza de las grandes mayorías”¹⁰⁰.

Para Dussel, la liberación apunta a una transformación cualitativa de la totalidad social a través de los oprimidos. Lo anterior significa que el contenido concreto del proyecto de la liberación no se puede formular desde la filosofía, y tampoco desde una ética de la liberación, sino en último término a partir de las víctimas mismas en el proceso de su propia autodeterminación cultural.

“La ética ontológica parte del ya siempre mundo presupuesto; la Ética del Discurso parte de la ya siempre presupuesta comunidad de comunicación; la filosofía latinoamericana del “nos-otros estamos” parte de una cultura

¹⁰⁰Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 317.

sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La Ética de la Liberación, la “exterioridad” del horizonte ontológico (“realidad” más allá de la “comprensión del ser”), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría afirmada ingenuamente como autónoma (“estando” concreta e históricamente reprimida destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible, lo cual al ser ignorado lleva a una ilusión folklorista)”¹⁰¹.

Las comunidades de víctimas, el pueblo pobre, los excluidos son el lugar desde donde se articula una utopía anticipadora del futuro, es decir, son el lugar desde donde se produciría la ruptura de la legalidad vigente, al mismo tiempo que el camino de construcción de la alternativa liberadora.

“Vemos entonces en este caso testimonial de Rigoberta Menchú que el “punto de partida” es complejo, pero de todas maneras acontece más acá y más allá de la ontología, del mundo y del ser vigente o dominador, o de la comunidad de comunicación hegemónica. El punto de partida es la víctima, el Otro, pero no simplemente como “persona-igual” en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) como otro en algún aspecto negado-oprimido (principiumoppressionis) y afectado-excluido (principiumexclusionis). El nuevo punto de partida se origina desde la experiencia de la “exposición” en el cara-a-cara: “Me llamo Rigoberta Menchú”, o el “¡Heme aquí!” (abriendo la camisa y descubriendo el pecho ante el pelotón de fusilamiento) de Lévinas”¹⁰².

Se debe destacar que si bien en esta Ética de la Liberación se hace referencia al “sujeto vivo”, a la humanidad toda, el único referente ético concreto e

¹⁰¹Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 418.

¹⁰²Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 417.

incondicionado, visible en el discurso, es el conjunto de los dominados, oprimidos y excluidos. La posición social de exterioridad parece constituirse en un punto de vista privilegiado, silenciando la exterioridad de cualquier Otro que se ubique en una posición social de dominación.

“Se trata de descubrir claramente tres destinatarios o referentes “afectados”:

- a) El afectado como excluido en toda discusión es alguien que sufrirá los efectos de un acuerdo válido hegemónicamente alcanzado. La Ética de la Liberación señala que la conciencia o el saberse “afectado” (cuando se es excluido) es ya fruto de un proceso de “concientización liberador”. El tiempo inmemorial radical, entonces, es la situación en que el/la afectado/a no tiene conciencia de ser afectado/a. Tal es la situación del esclavo que cree ser por “naturaleza” esclavo.*
- b) Lo mismo acontece con el afectado como oprimido, la víctima que es explotada intra-sistémicamente (como por ejemplo la clase campesina, que para Marx como conjunto de asalariados del campo crean plusvalor, en este caso, para la UnitedFruit; o la mujer en el machismo patriarcalista, etc.).*
- c) Por último, hay afectados que estrictamente no están en relación de dominación, pero que son materialmente excluidos (hay, efectivamente, grados de exterioridad y de subsunción). Así el pobre (pauper para Marx) es el que no puede reproducir su vida (por ejemplo, ha dejado el sistema feudal como siervo, pero todavía no es asalariado, o ha perdido su relación de asalariado y se transforma en desocupado: trabajo disponible, masas marginales urbanas actuales). Son las víctimas en sus tres determinaciones”¹⁰³.*

Se entiende, que para Dussel, la exterioridad como “proximidad del rostro del Otro” es el único lugar desde el cual es posible visibilizar las formas de alienación-negación, de modo que es el único lugar desde donde es posible abrir la crítica.

¹⁰³Dussel, Enrique. Ética de la Liberación. Trota, 1998, p. 414

VI. CONCLUSIONES GENERALES

En este rápido viaje por la Ética de la Liberación, se intentó rastrear sólo algunas de sus líneas de pensamiento con el propósito de aproximarse al discurso total. Se habrá apreciado la complejidad del discurso dusseliano y la dificultad de abarcarlo en una mirada. Se debe admitir que el discurso resultó resistente al análisis, pues en cada hueco que se encontraba el hilo discursivo se encargaba pronto de suturarlo. Y esto es así porque Dussel es un autor tenaz y fogueado en la lucha discursiva, entrenado en el debate y la crítica, pero, sobre todo, alguien que trasluce en sus escritos la pasión y el desasosiego de una vida filosófica. A pesar de tener conciencia de a quién se enfrentaba esta investigación, se plantean algunas reflexiones finales.

- Los criterios geopolíticos y económicos (Norte/sur, centro/periferia) juegan un papel central en la determinación de las categorías sociales. A diferencia de *Para una ética de la Liberación Latinoamericana*, se observó que dichas categorías se desplazan para designar no sólo los pobres y excluidos del Sur Latinoamericano, sino también a aquellos excluidos a nivel mundial.
- Se plantea a través de una narrativa histórica (la Historia mundial de las eticidades) cuyo propósito es historizar la racionalidad instrumental sobre la que se asienta la modernidad eurocéntrica. Esta crítica a la Modernidad y al capitalismo, señala la pretensión de universalidad del proyecto de la modernidad, en tanto justificadora de una gestión de dominación mundial. A partir de allí, reconstruye la modernidad en un marco más amplio, en el que la exterioridad (América Latina) juega el papel de la parte negada, dominada y explotada.
- En palabras de Enrique Dussel, la estrategia argumentativa sigue una organización autopoietica, puesto que cada momento de la construcción de

la arquitectónica (con sus reglas y principios) se construye a partir del momento anterior, en la tensión dialéctica entre discursos referidos (otras teorías éticas) y juicios de hecho (referidos a la conflictividad social).

- Descripción de la estructura de la ética de la Liberación de Enrique Dussel.

Enrique Dussel utiliza la metáfora “arquitectónica” para describir la ética que construye en su libro: *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la exclusión*. La arquitectónica se construye a partir de los tres fundamentos siguientes:

Primer fundamento: **Ético material**. Es el principio básico de todos los demás, lo enuncia Dussel como: “*la exigencia (u obligación) de producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano*”¹⁰⁴. Este principio material sirve como criterio de verdad teórica y práctica, el cual se convierte en un principio ético-material universal. El principio material es el principio básico de todos los demás, según Dussel, constituye el punto de partida de toda la normativa ética y encierra la materia (el contenido) de todos los principios posteriores.

Segundo fundamento: **La moralidad formal**. Dussel lo entiende como un principio complementario del principio material. La obligación de conservar la vida humana, que es la instancia material de moralidad nos lleva a la instancia formal o de validez que es el consenso racional intersubjetivo. Es la aplicación de la norma material o principio material. El criterio de validez intersubjetiva a la que se refiere también en este apartado, es la pretensión de alcanzar un acuerdo consensuado

¹⁰⁴Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 144.

actual *“acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad”*¹⁰⁵.

Tercer fundamento. **Factibilidad ética y el “bien”**. La puesta en práctica de este principio implica tener que elegir entre las mediaciones más adecuadas para la consecución de los fines elegidos. Es la búsqueda de los medios más adecuados para alcanzar los fines que se proponen. Qué acciones son debidas u obligadas (necesarias) para el cumplimiento de la reproducción y desarrollo de la vida humana, y la participación de los afectados en las decisiones, tales acciones serán las consideradas buenas, aunque para Dussel, sólo se alcanzan acciones con “pretensión de bondad”. De esta “pretensión de bondad”, se deduce que ninguna acción es perfecta, por lo tanto producirá “víctimas”. Para Dussel todo sistema ético que aspire a una ética universal, debe abarcar a las víctimas.

Estos tres niveles se complementan, se codeterminan. Los siguientes tres principios abordarán el punto de vista de las víctimas, de los excluidos del sistema dominante y con ellos se concluye la edificación ética que propone Dussel.

Cuarto Principio o **la crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas**. Este principio es el más determinante de todo el planteamiento arquitectónico de Dussel, este principio crítico, evidencia las insuficiencias de toda eticidad, de cualquier sistema cultural e institucional, desde la negatividad de las víctimas que produce. Esta crítica insta, dice Dussel, la dialéctica de lo positivo (el bien) desde lo negativo (el sufrimiento de la víctima producido por el acto con pretensión de bien). De este modo, se puede ser crítico frente al sistema o eticidad vigente, declarándolo (material y formalmente) ilegítimo desde las víctimas de tal

¹⁰⁵Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación*. Trota, 1998, p. 206.

sistema, pero no quedándose en la mera crítica, sino proponiendo un sistema nuevo, en el que sea posible que las víctimas puedan expresar sus opiniones, configurando con ello, una nueva comunidad hegemónica.

Quinto principio: **La validez antihegemónica**. Se trata de dar cabida, en el ejercicio consensuado, a todos aquellos excluidos por el sistema vigente y hegemónico, con vistas a conformar una nueva eticidad, apoyada ahora en una nueva simetría y legitimada por una nueva validez, en este caso antihegemónica.

Sexto principio: **El principio de Liberación**. Consiste en la transformación y construcción de normas, acciones, instituciones o estructuras necesarias para que la víctima pueda humanamente, con participación simétrica, efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consisten en transformaciones, sean parciales o estructurales. Todas estas transformaciones son denominadas praxis de liberación.

Dussel es contundente al afirmar que estos seis principios sólo concede a las acciones y a las instituciones una “pretensión de bondad”, “pretensión crítica de bondad”, Dussella denomina “pretensión de justicia” que corresponde a la ininterrumpida dinámica histórica.

- Definición de las líneas de pensamiento de la ética de la Liberación

Las líneas de pensamiento de la Ética de la Liberación que plantea Enrique Dussel se pueden entender abordando dos categorías fundamentales: exterioridad/totalidad y alienación/negación.

Exterioridad – totalidad. El encuentro cara a cara con el Otro, como marginado del sistema dominante, surgiendo de este encuentro básico un momento compasivo hacia ese Otro excluido y empobrecido. De ahí nacerá la interpelación del otro, que me pide y exige acogerlo, respetarlo y hacerse cargo de él. Y todo esto genera una toma de partido por el pobre y la víctima, y el esfuerzo comprometido y liberador de luchar por ayudarlo a salir de su situación de opresión.

En relación a la construcción de los sujetos sociales, se observó que resemantiza la categoría Otro/ Otros dotándolos de cuerpo propio, sujetos de necesidades, objetos de deseo y trascendentes a todo sistema de eticidad. Otro nudo discursivo ético-antropológico se teje en torno a la resemantización de la dialéctica pulsional freudiana. Aquí las categorías de vida/muerte funcionan como criterios discriminadores entre pulsiones “buenas” (productoras y reproductoras de la vida en comunidad) e instintos o pulsiones “malas”, totalizadoras (destructoras de la humanidad).

La anterioridad del sujeto como subjetividad pulsional y corporalidad viviente material, es el horizonte desde donde la exterioridad adquiere densidad. Esta exterioridad bajo la figura de las víctimas, negadas de la posibilidad de reproducir su vida, se constituirá en comunidades emergentes y autoorganizadas, gestoras de las rupturas históricas y al mismo tiempo fundamento de la continuidad de la alternativa liberadora como procreadora de lo nuevo histórico.

Alienación/negación. Otra categoría clave de la Ética de la Liberación es la de “alienación”, categoría tomada del análisis marxista y resignificada en su dimensión ética. Desde este punto de vista, la dignidad se convierte en idea reguladora y el parámetro de todo valor. El reconocimiento de la alienación es el

punto de partida del movimiento de liberación, esto es, a la emergencia de la exterioridad como único momento no alienado, no mediado, libre y siempre factible desde donde es posible abrir la crítica.

- El principio material de vida de la ética de la Liberación, debe ser procesado con el principio formal para conseguir validez intersubjetiva en la argumentación discursiva. Lo que permite consolidar el campo de la praxis democrática para la resolución de los conflictos como la modalidad más aceptable en nuestra actualidad, lo cual nos parece valioso.
- Esta Ética de la Liberación si bien tiene nudos conflictivos, se constituye como un esfuerzo valioso por dotar de sentido renovado al discurso liberador situándose como una de las obras más destacadas del pensamiento latinoamericano.
- Por último, la Ética de la Liberación de Enrique Dussel funda su estructura en la búsqueda de la vida, muestra su empeño por decirle al mundo que todas las vidas son valiosas, por ello cada uno de los capítulos comienza con la siguiente anáfora: “esta es una ética de la vida”.

“La muerte de la mayoría exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan”. (Pág. 17)

“Esta es una ética de la vida, es decir, la vida humana es el contenido de la ética”. (Pág. 91)

“Esta es una ética de la vida. La vida humana en su dimensión racional sabe que su vida, como comunidad de vivientes, queda asegurada con el concurso de todos”.(Pág. 167)

“Esta es una ética de la vida. Se trata ahora de la factibilidad empírica de dicha vida; la mediación de la factibilidad de la reproducción de la vida

humana son sistemas performativos (tales como la agricultura, una escuela o el Estado) de mayor o menor complejidad". (Pág. 235)

"Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad (Leiblichkeit), expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad de la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.), y la toma de conciencia de dicha negatividad". (pág. 309)

"Esta es una ética de la vida. La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana". (Pág. 411)

"Esta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas. Ahora estudiaremos el desarrollo creativo y liberador estratégico de esta vida". (Pág. 495)

VII. BIBLIOGRAFÍA

1. Beck, Ulrich. ***¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización.*** Traducción de Fernando Moreno. Barcelona: Paidós, 1998.
2. Cerutti, Horacio. ***Filosofía de la Liberación Latinoamericana.*** México: Fondo de cultura Económica, 1983.
3. Dussel, Enrique. ***Para una ética de la liberación latinoamericana.*** Primera edición, México: Edicol, 1977. (Volumen 1)
4. ----- . ***Para una ética de la liberación latinoamericana. Política de la Liberación.*** Primera edición, México: Edicol, 1977. (Volumen 2)
5. ----- . ***Filosofía ética latinoamericana III.*** Primera edición, México: Edicol, 1977. (Volumen 3)
6. ----- . ***Filosofía ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana. Antropológica.*** Primera edición, México: Edicol, 1979. (Volumen 4)
7. ----- . ***Filosofía ética Latinoamericana V. Arqueológica latinoamericana.*** Primera edición, México: Edicol, 1980. (Volumen 5)
8. ----- . ***Filosofía de la Liberación.*** Cuarta edición corregida, Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.
9. ----- . ***Ética comunitaria.*** Sitio en Internet: Grandes argentinos (2014) <http://www.wifil.org/dussel/html/libros-filosoficos.html>
10. ----- . ***El encubrimiento del Otro.*** Sitio en Internet: Grandes argentinos (2014) <http://www.wifil.org/dussel/html/libros-filosoficos.html>
11. ----- . ***Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la exclusión.*** Tercera edición, España: Editorial Trotta, 2000. 661 páginas.
12. Foucault, Michel. ***Microfísica del poder.*** Madrid: La Piqueta, 1980.
13. Habermas, Jürgens. ***Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos.*** Traducción de Salvador Mas Torres. Madrid: Cátedra, 1984.

14. Lévinas, Emanuel. ***Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad.***
Traducción de Daniel Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.
15. Yori, Patricia. ***La ética de la Liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo:*** Una lectura desde las bases teóricas y metodológicas de la Historia de las ideas latinoamericanas. Seminario de la Universidad de Cuyo. Mendoza: 2001.