

LECTURA SINTÉTICA Y PROFUNDA DE LA OBRA DE E. DUSSEL Y ESTUDIO DE LA RELACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN CON LA ÉTICA DEL DISCURSO

HUSSERL, HEIDEGGER, LEVINAS
Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Mariano Moreno Villa

La Filosofía Latinoamericana «de la Liberación», junto con la «Teología de la liberación» y la creación actual en el campo de la literatura en ese subcontinente son la expresión cultural más original y fecunda que América Latina ha ofrecido en los últimos decenios en particular y prácticamente en toda su historia en general, en relación a la racionalidad. Posiblemente se trata de la mayor aportación de América Latina al siglo XX.¹ Y tanto en su constitución como en su desarrollo la figura de Enrique Dussel es imprescindible, siendo su obra lo más representativo en esta corriente filosófica que ha nacido en el Sur. En las páginas que siguen expondremos lo más peculiar y original de la Filosofía de la Liberación (FL) dusseliana, contrastándola con la reflexión filosófica de algunos de los más granados filósofos europeos: Husserl, Heidegger y Levinas, que son los autores (junto con Marx) más influyentes en la constitución de la filosofía de Dussel.

I. HEIDEGGER Y LA «DESTRUCCIÓN» DE LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

Es sabido que Heidegger se aplicó en *Sein und Zeit* en la construcción de una nueva filosofía, concebida como una ontología universal fenomenológica, a partir del análisis del *Dasein*. De esta forma la filosofía deviene, con un cierto reduccionismo (aunque sea de vuelta a la fuente más originaria de la realidad, al estrato último de ésta), ontología. Heidegger tiene claro que, desde su perspectiva, la filosofía an-

terior a él, fundamentalmente la alemana desde la modernidad, ha caído en un «olvido del ser» y se refugió en la subjetividad. El alemán se propone, de una forma ciertamente original, desarrollar una ontología fundamental, enlazando con la antigua metafísica del ser. Pues bien, el camino para construir esta ontología fundamental a la que algunos reducen su obra es la fenomenología, como método para acceder a la comprensión del ser y de su sentido, pues «el ser es el auténtico tema de la filosofía».² El método fenomenológico es capaz de descubrir, por puro análisis descriptivo, las estructuras sensibles tal como son captadas por la conciencia. Pero en su método fenomenológico propio, Heidegger se separa de Husserl, su maestro, pues en aquél la conciencia trascendental egológica y el mismo *cogito* cartesiano son sustituidos por el «ser» del existente humano, el *Dasein*, como el lugar único y privilegiado para la adecuada comprensión del ser, ya que es desde el «comprender» (*Verstehen*), entendido como un estar ante la cosa para poder dominarla, desde donde se puede acceder a la estructura más profunda del ser.

Según Heidegger la fenomenología, tal como Husserl la practica ha sido infiel a su mismo método, pues no es capaz de llegar a «las cosas mismas», no pudiendo salir Husserl de la subjetividad casi idealista de la egología trascendental. Por ello, si la tarea de la fenomenología consiste en una adecuada descripción de la intencionalidad del sujeto cognoscente, en opinión de Heidegger con la idea de la conciencia pura como absoluto se olvida la comprensión del ser de la propia intencionalidad, del existente que tiene la conciencia. Husserl ha olvidado analizar al «ser» propio, previo, de la propia conciencia, realizando de esta forma, en opinión de Heidegger, un salto ilegítimo. Y lo que «salta» es el ser de la propia conciencia egológica. Por esto, para Heidegger su maestro no ha ido propiamente mucho más allá de donde llegó Descartes. Para Heidegger, Husserl está enclaustrado en su egología idealista.

Teóricamente, en el método husserliano la realidad mundana no es negada sino que pretende ser

recuperada, aunque en una perspectiva trascendental, y ello de tal forma que no puede decirse que el sujeto cree al mundo, pero sí que lo hace existir como fenómeno. Esto significa que sólo en referencia a nuestra propia subjetividad tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas. Pero en el mejor de los casos nos encontramos ante un idealismo trascendental «relativo» (no absoluto) en tanto que lo que el *ego* hace es posibilitar la manifestación del objeto intencional tal como éste aparece (fenómeno) en sí mismo, es decir, percibido por mí y en mí. Y este «en mí» es para Dussel lo inaceptable, pues este «en mí es la intencionalidad irrebalsable del "ego trascendental": "Lo mismo"». «"El Otro" como "otro ego trascendental" es ilusorio, irreal, hipotético».³ La crítica dusseliana a esto será durísima, pues el *ego* trascendental husserliano tiene como punto de partida su propia autocerteza y, desde sí mismo, constituye el «sentido» a todo, incluso al «otro» hombre, distinto del *ego cognoscente* de tal forma que «ese yo-tú (= nosotros) queda interiorizado en la totalidad de la mismidad originaria y constituyente» (FEL, I, 116).

Dussel sostiene que es preciso ir más lejos, más allá, de donde ha llegado Husserl con su método fenomenológico: «Heidegger nos dice en *Mi camino por la fenomenología* que la fenomenología ha quedado como un dato histórico que estudiará la historia de la filosofía como una de sus corrientes; más allá de la fenomenología está la cuestión hermenéutica fundamental. Esa hermenéutica tenemos que descubrirla. Hay que volcarla sobre la cotidianidad, y sobre la cotidianidad latinoamericana y argentina. Con un método hermenéutico adecuado tenemos que llegar a la comprensión del ser y de las cosas de nuestro "mundo", en América Latina, en Argentina. Esta tarea es inmensa».⁴

Por su parte, el análisis fenomenológico heideggeriano se dirige a comprender el «ser» de la existencia humana así como el ser de los entes en relación al *Dasein* y todo lo que a éste se hace presente. Su aplicación del método fenomenológico se convierte así en una hermenéutica aplicada al *Dasein* para que éste pueda acceder a interpretar (auto-comprensión) su propia estructura fundamental. La filosofía es, entonces, una ontología fenomenológica con intención de universalidad, que arranca del análisis existencial del «ser-ahí». El *Dasein* se comprende en su ser, al ser «el ahí del ser» (*Da-sein*), que es el lugar óntico que actúa como condición de posibilidad para la revelación del ser y su mostración. De esta forma «la comprensión del ser es ella misma una "determinación de ser" del "ser ahí". Lo ónticamente señalado del "ser ahí" reside en que éste es ontológico».⁵ Las cosas «son», sin más, son cosas, «entes» (*seinden*) y

el existente humano es el único ser privilegiado que puede acercarse a comprender el Ser mismo de todas las cosas y de sí propio. Pero ahora debemos cuestionarnos si es aceptable semejante interpretación de la realidad. Esto es, si en verdad supera Heidegger las aporías que encontraba en Husserl, pues parece que Heidegger concibe al ser como una suerte de logos, esto es, como el hontanar de la posibilidad de todo «sentido». Su «verdad» (*alétheia*, como de-velamiento, o corrimiento del velo que impide ver el «sentido») no es sino la cara de este logos, y, al fin, ¿qué es sino una especie de idealismo camuflado, aunque pretende ser la antítesis de Hegel y de su idealismo?, es decir, ¿qué es el reverso de un idealismo, dialécticamente, sino otro idealismo?⁶ Esto significa que el pensamiento de Heidegger no es sino una reforma interna del idealismo, y justo aquí arranca la radical crítica que Dussel hace a Heidegger.⁷

Este intento de «superación» de la ontología heideggeriana lo realizará Dussel siguiendo de cerca las categorías interpretativas que la reflexión de Emmanuel Levinas le proporcionará: la «meta-física» de la alteridad.

II. EMMANUEL LEVINAS Y EL ANHELO DE LA SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA

Cuando Levinas descubrió el método fenomenológico, éste se basaba casi por completo en la concepción husserliana de «intencionalidad», que Heidegger se propone superar sin lograrlo por completo. Para Husserl la conciencia «tiene como propio no ser, en principio, conciencia de sí, sino más bien conciencia de algo distinto de sí. La conciencia no deja de deshacerse de su solipsismo, de arrancarse a la identidad (lo "mismo" al que se refiere tanto Levinas como Dussel, en sentidos no siempre unívocos) de sí, de extasiarse hacia el mundo».⁸

Demuestra, entonces, Levinas que el sujeto sólo descubre el mundo cuando se pone en él a sí propio, a la intemperie, y reprocha a Husserl que la conciencia intencional no se dirija más que a objetos; y por extensión a personas en tanto que objetuadas. Tiempo atrás ya Max Scheler y el mismo Heidegger realizaron una crítica semejante al fundador del método fenomenológico: «¿Es preciso restringir el éxtasis de la intencionalidad al uso teórico del mundo, o se puede desplegar también en él la intención del deseo, de los valores, del uso, de la práctica?».⁹

El «yo» no es para Levinas el que constituye desde su objetividad originaria el mundo y sus objetos, pues esto es un subjetivismo inaceptable que se ex-

tiende desde el *ego cogito* cartesiano hasta los idealismos desde Descartes hasta Schelling, Fichte y Hegel y que no sólo pone el objeto, sino que constituye al otro, a la persona, intencionalmente, como otro objeto más. Incluso Heidegger, que pretende realizar una destrucción de la metafísica idealista, habiendo advertido su error, no parece superar acertadamente este peligro cosificante del otro-de-mí; en su concepción del otro como *mit-sein* (ser-con-migo) en el mundo, la primacía del yo es incuestionable. La ontología del *Dasein* se abre al mundo, y al mundo existente pero en abstracto, pero no al otro, considerado como radicalmente otro de mí y de mi propia tematización del mundo. Como mucho se podrá decir que *yo co-existo* con otros *Dasein*, que son «conmigo» (*mit-sein*) en el mundo. Levinas, por su parte, va a referir que la actitud y actividad primaria, no sólo filosófica, sino esencialmente humana, personal, es abrir el propio *ego*, «extasiarse», en el otro, en el rostro del otro.¹⁰ De aquí el papel preponderante de la ética: la superación de la ontología debe hacerse desde el nivel moral, al descubrir las evidentes limitaciones del discurso ontológico occidental.

Mientras para Heidegger el otro está sometido al mundo en su inmanencia, Levinas descubre la consistencia del «otro» del ámbito del mundo, del horizonte comprehensivo mundano, refiriéndose a la trascendencia del «otro-de-mí», en un movimiento ético y no ya «meramente» ontológico. Por ello la ética es la filosofía primera; es, estrictamente, no ya una ontología, sino una «meta-física», pues el otro está «más allá del ser», es una «meta-ontología», donde el otro se sitúa más allá de mi comprensión del ser, del mundo, y de mí mismo, de mi propio horizonte de comprensión. ¿Qué significa esto? Significa, por lo pronto, que al otro no lo pongo yo, ni es una cosa objetual mundana. La categoría de «encuentro» es aquí capital e ilumina las carencias de la ontología heideggeriana. El otro me es «accesible» en su otredad porque su rostro y su voz me lo «revelan», ya que el rostro es epifánico. Este es el ámbito de la posibilidad del conocimiento del otro. Para Husserl, aunque no lo pretenda, el hombre no es sino el yo que constituye los objetos (y entonces su egología no supera el idealismo de la modernidad europea postcartesiana en general y alemana en particular) y para Heidegger tal función corresponde al *Dasein*, que le da su ser, se la «juega», siendo. Entonces el ser es último fundamento y horizonte posibilitante de toda comprensión posible, sin embargo, para Levinas el ser es ser «de mí para mí». De lo contrario el ser, como yo, tanto debería afirmarse en su yoidad, en su ser-yo, que eclipsaría al otro de mí, la otredad originaria. En este sentido podemos ha-

blar de una «opresión» del ser, y de una «injusticia» del ser así comprendido, que se in-pone sobre el otro. El punto de partida de la ontología está fijado: el ser, en tanto que «ser comprendido». El punto de partida de la metafísica debe ser exterior al ser, debemos situarlo «más allá del ser».¹¹

Si al con-templar al otro (a éste no se le observa, sino que se le con-templa) yo constituyo su ser, o me refiero a mi mismidad originaria como el ámbito último de la comprensión de todos los entes, estaría quitando el ser del otro al otro, en tanto que lo referiría, como un momento secundario, constituido y no constitutivo, de mi propia comprensión del ser. No habría hecho justicia a la exterioridad del otro con respecto a mi subjetividad propia. El otro no sería verdaderamente otro-que-yo.

Dios es para Levinas (como para Kant, en otro sentido) el último fundamento posibilitante de la ética. Y como la metafísica es resuelta -en el pensador francés- en una ética (donde el imperativo categórico, más allá de Kant, ahora es: ¡No matarás al otro!), resulta que Dios, (no el dios de los filósofos, sino estrictamente el Dios de la revelación hebrea) es el fundamento último de todo su intenso intento filosófico. Se podría discutir si ello es acertado o no, o si es aceptable filosóficamente, incluso si es su grandeza o su miseria, pero parece claro que así lo es. En este sentido Levinas está muy próximo al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Aunque expresamente prescindiera, al definir la ética, de inmiscuir a Dios. Así la concibe: «Llamamos ética a una relación entre dos términos en los que el uno y el otro no están unidos, ni por unas síntesis del entendimiento, ni por la relación sujeto-objeto, y en la que sin embargo, el uno tiene un peso o importa o es significativo para otro; una relación en la que ambos están unidos por una intriga que el saber no podría ni desvelar ni discernir».¹²

Levinas, sin negar la trascendencia de Dios, se esfuerza por trascender hasta el rostro del otro para encontrar a Dios. No es tanto hacer a Dios inmanente como descubrir que el otro, el que está más allá del ser por su rostro, es trascendente. Manifiesta Levinas que es preciso obrar con justicia, que es un correlato del cara-a-cara, para que se produzca «la brecha que lleva a Dios»; y la «visión» coincide aquí con esta obra de justicia. Esto significa que la meta-física se desarrolla en las relaciones interhumanas, sociales. De tal manera que no existe ningún conocimiento de lo que es Dios si olvidamos, desligándonos, de la relación con las otras personas. Esto significa que «el Otro es el lugar mismo de la verdad metafísica e indispensable en mi relación con Dios».¹³ También en este aspecto la beligerancia en-

tre Levinas y Heidegger es clara. Para aquél es posible escapar de la cárcel solipsista del ser constituyente, pero sólo apoyándose en la relación de apertura ante la previa exterioridad del otro. Así dice: «La filosofía de Heidegger es una tentativa por poner a la persona -en tanto que lugar en el que se realiza la comprensión del ser- renunciando a todo apoyo en lo Eterno. En el tiempo original, en el de ser-para-la-muerte, condición de todo ser, descubre la nada sobre la que reposa, lo que significa también que su filosofía no descansa en nada, salvo en otra cosa en sí misma».¹⁴ Esto significa que la intención «destructora» que Heidegger se propone no logra cabalmente su meta, pues no supera el ámbito ontológico de la modernidad. El pensador judío, por su parte, pretende superar definitivamente (aunque esto muchos lo han intentado e intentarán con desigual acierto) la ontología occidental. Pero para la Filosofía de la Liberación ello sólo lo consigue a medias, de forma que será preciso ir más allá de donde ha transitado Levinas.

III. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO INTENTO DE SUPERACIÓN DE LA ONTOLOGÍA OCCIDENTAL EUROPEA

La filosofía europea moderna ha sido reduccionista, cosificadora, hacedora de objetividades y cuyo último fundamento es la propia subjetividad del *ego cogito* cartesiano y, consecuente con él hasta el extremo, del idealismo alemán. «La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser»... de tal manera que «esta primacía de lo Mismo fue la lección de Sócrates. No recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde la eternidad yo tuviera lo que me conviene de fuera. No recibir nada o ser libre».¹⁵

Nos encontramos ante una «filosofía de la identidad», donde, para Levinas y Dussel, está cerrado, por imposible, el encuentro con el otro, distinto de mí. El mismo Heidegger es víctima de esto. En opinión de Dussel¹⁶ la Totalidad es el ámbito que Heidegger no logra rebasar cabalmente, aunque lo intente. Estamos, desde el punto de vista de la FL ante una «nueva filosofía», es decir, «otra» filosofía. Aunque a decir verdad esta filosofía nueva parte de la destrucción (al menos intencionalmente) de la ontología heideggeriana e, ineludiblemente, está a ella referida, aunque sea desde la «adversariedad»; en este sentido no es la FL tan «otra» como Dussel pretende.

A esta filosofía «nueva» Dussel la denominará «meta-física de la Alteridad», que corresponde, en

su intencionalidad explícita, a la filosofía de la liberación latinoamericana, donde se deja atrás la ontología occidental egológica para posibilitar el encuentro con el *alter*, con el otro incuestionable. En efecto, Dussel afirma que «más allá de la razón, aun como comprensión del ser, de la Totalidad, se encuentra todavía un ámbito, primeramente ético-político, de la Exterioridad» del otro distinto de mí, «fuera» de la Totalidad, «extra-sistemático», exterior a lo Mismo. y es que «en realidad, históricamente, la ontología era algo así como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óptica como la ontológica son sistemáticos, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ópticamente crítico, sea como practicante de la "teoría crítica"». De lo que ahora se trata, para la FL dusseliana es de «ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte de sentido. Este ir más allá es expresado en la partícula meta-, de meta-física».¹⁷ Observamos que para Dussel «ideología» es lo que «en-cubre» el ser más que lo que lo «des-cubre». La ideología es «reduplicativa» por ser «tautológica» en sentido etimológico: como el pensar que se piensa; en el lenguaje dusseliano «lo Mismo que piensa lo Mismo».

En la FL nos encontramos no sólo ante una filosofía que reflexiona sobre la liberación social, política, económica, cultural, sino que, además, es una reflexión que pretende ser una «liberación» de la misma ontología europea ya dicha. En efecto, la FL no sólo versa sobre la liberación intrahistórica, social, sino que ésta presupone desenmascarar el lenguaje ideológico, encubridor, de la ontología occidental así como «la lógica filosófica de una Totalización que le impide llegar a la realidad» (*FEL*, I, 14). No estamos lejos de la teoría de la alienación cultural y filosófica tal como Marx la concebía en su materialismo histórico, a pesar de que en esta obra Dussel es muy crítico con Marx. Pero parece querer decir que si no se logra cambiar la superestructura jamás cambiará la estructura. Aunque Dussel no lo afirma taxativamente en este sentido, nosotros no podemos dejar de advertirlo.

Por esto para Dussel la primera tarea que es preciso emprender si se pretende lograr una liberación del pueblo oprimido latinoamericano es el desmontaje, la denuncia, la «destrucción» de la ontología y la ética occidental, que es encubridora, «ideológica» y posibilitadora de la Totalidad del sistema político, económico y cultural vigente en el mundo occidental, el «centro» y que éste ha impuesto, colonialmente, a la «periferia».

Tanto para Levinas como para Dussel la ontología debe ser «destruida» para dar paso a la «metafísica de la alteridad», de la afirmación del otro como otro que graciosamente se me «revela» en la epifanía de su rostro. Y la metafísica es primeramente la ética: «La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera».¹⁸ Se sitúa Levinas más allá de la fenomenología husserliana de la «visión» fenomenológica que se propone convertir la filosofía en una «ciencia estricta», que proporciona «certeza» al conocimiento humano. El problema aquí es que se identifica «certeza» (de la visión fenomenológica) con la «verdad». Es ésta una de las grandes reducciones en que frecuentemente han caído algunos filósofos que reflexionan sobre la teoría del conocimiento.

El «otro» es lo exterior a la Totalidad, lo que está más allá del ser, que lejos de ser nada óptica es lo más sublime: «La exterioridad no es una negación sino más bien una maravilla».¹⁹ Desde esta perspectiva podemos recapitular el intento levinasiano con unas palabras que lo sintetizan admirablemente: «Ha propuesto una comprensión del hombre que no utiliza como punto de partida la obsesión de éste por completarse o realizar su identidad ni con el conocimiento, ni con el sentimiento, ni con la acción. Estas tres capacidades fundamentales no preceden a la responsabilidad, sino que la siguen. La libertad y el conocimiento no serían las condiciones de toda responsabilidad, sino a la inversa. La responsabilidad ante y por el otro próximo no es cosa que se decide tomar sobre sí libremente, una vez que se entre en contacto de conocimiento con el caso particular del otro hombre. Más bien ocurriría que la revelación del otro [...] precedería a los conceptos y a la libertad. No empezaría todo en el yo, sino en la reclamación ejercida por el otro».²⁰

IV. LA ORIGINALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Para Dussel el pensamiento occidental, opresor del ser por apropiación, pretende convertir al otro en nada, y así manifiesta que «el pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, el “ninguno”, el bárbaro, el sin-sentido. El ser es el fundamento mismo del sistema o la totalidad de sentido de la cultura y el mundo del hombre del centro»²¹ Es frente a esta tesis contra la que se levanta la *FL*.

En efecto, desde Europa, en opinión de Dussel, se dice: «el centro es; la periferia no es. Donde reina el

ser reinan y controlan los ejércitos del César, del emperador. El ser es; es lo que se ve y se controla» (*FL* 1.1.5.2) y como desde el centro «ser» es lo visto por el centro y la periferia no es «vista» (por tanto tampoco «oída», que supone un mayor grado de «cercanía» metafísica) desde el centro, se concluye «negando» la periferia, convirtiéndola en «nada» visto. De aquí ha de surgir un pensamiento que se propone la crítica del ser que antes hemos citado. Por esto la *FL* es una reflexión que parte de la afirmación del «ser» de la «nada» en el sentido antes dicho, el otro del sistema de la Totalidad occidental. Para Dussel el «otro» es no sólo la persona individual, sino también todo el subcontinente latinoamericano.²²

Es patente que para comprender adecuadamente la exposición que estamos realizando es preciso tener *in mente* la concepción clásica de la «analogía»; pues nuestro discurso, como sobre todo el dusseliano, es ininteligible, «chocante» e incluso contradictorio si no somos conscientes del lenguaje analógico, y no sólo estamos en un «lenguaje» analógico, sino en un método diferente de acceso al otro y a la realidad. Dussel propone, frente al método dialéctico, el «ana-léctico» o «ana-dia-léctico». En efecto, todo el discurso dusseliano, al menos lo más propio y original, presupone este método. Esto significa que si no estamos avisados de ello será difícil comprender su pensamiento, cosa que ha sucedido a algunos de sus comentaristas y detractores. Para Dussel la filosofía levinasiana es «todavía europea» y equívoca. El intento de «superación» que emprenderá Dussel en relación a la filosofía levinasiana consistirá en un repensar lo que «he podido formular -nos indica Dussel- a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972» (*FEL*, II, p. 160). Y es que Levinas manifiesta que el otro es «absolutamente otro», tendiendo con ello hacia la equivocidad (ésta es quizás una de las carencias más notables de la obra más importante de Levinas, *Totalidad e Infinito*).

Por ello Levinas jamás ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un asiático o un africano. El mismo Heidegger parece no tener en cuenta esto en su *Dasein*, que no tiene ojos, ni raza, ni sexo, ni circunstancia concreta política, ni social, ni económica, ni está radicalmente abierto al otro, y que no pasa de ser un «existente» abstracto.

En contra de ellos, intentando ir «más allá» de donde ellos han llegado, Dussel considera que el otro es el pueblo latinoamericano situado en relación a «la Totalidad europea». El otro no es ya un otro abstracto, sino que es alguien concreto: los pobres latinoamericanos, de rostro concreto, personal, de

voz expresiva que claman por su liberación radical e integral. Es el pueblo que es doblemente dependiente: del «centro» y de la oligarquía dominadora intralatinamericana (y que es a su vez dependiente del «centro», pero menos «dependiente» que el pueblo, que lo es doblemente).

El método adecuado para describir estas situaciones lo denomina Dussel «ana-léctico», «porque pretende ir más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *diá-léctico*. El método dialéctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, a través de su propio interior: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde su revelación y que con-fiado en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la Totalidad desde sí; el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el Otro y para "servir-le" (al Otro) creativamente» (*FEL II*, 161). Y del mismo modo que Feuerbach se refirió a la «verdadera» dialéctica (manifestando entonces que, para él, había una «falsa») que se apoya en el diálogo con el otro y no en el diálogo del pensador consigo mismo (pensamiento «tautológico», por tanto). La dialéctica verdadera se apoya en la ana-léctica; nos encontramos ahora, estrictamente, en una «ana-léctica» y no en la intrasistemática y tautológica dia-léctica. En sentido estricto no es un nuevo método, distinto del dialéctico, sino que estamos ante una especie de «anadialéctica», en tanto que constituye un «momento» del método dialéctico, pues da prioridad absoluta a lo que hay «más allá» de la Totalidad: el otro como otro, como «dis-tinto». La «dis-tinción» es algo más radical que la mera «di-ferencia» intratotalitaria, es decir, no una verdadera distinción de la Totalidad, sino sólo una distinción en su seno. En este sentido, para Dussel, más allá del ser (entendido como el *Sein* hegeliano y heideggeriano, que fundamentan el horizonte de la Totalidad), se encuentra el otro. Éste es la prioridad o anterioridad absoluta como «exterioridad» de la Totalidad de lo Mismo. Pero adviértase que no estamos en una mera reflexión sobre la metodología, al estilo de una especie de propedéutica filosófica, ya que si la primacía casi «sagrada» del otro es asumida adecuadamente, su servicio es «culto», y su manifestación es «epifanía». La primacía aquí se sitúa en la praxis servicial al otro, y la reflexión filosófica, con su método y sus categorías sólo deben ser usadas en tanto que son pertinentes para la articulación praxica de libera-

ción del otro. Desde aquí hemos de comprender tanto lo que ya está dicho como lo que diremos a continuación.

Ya en el «Manifiesto» de los fundadores de la FL que aparece en la primera gran obra conjunta de sus mejores representantes se afirma, siendo palpable la pluma dusseliana: «un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América latina». La FL es una reflexión que pretende partir de la situación real de opresión y dominación que se ejerce sobre los pobres, los marginados, los perdedores del sistema vigente. Es la primera sistematización filosófica realizada, originalmente, desde los países donde se mas-tica una pobreza terrible, en diferentes sentidos: político, económico, cultural, pedagógico, erótico, etc. y es que mientras que «la filosofía de la modernidad europea constituyó como objeto o un ente al indio, al africano, al asiático [...] la filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del "otro", del que se sitúa más allá del sistema políticamente opresor».²³

Al principio de su más grande obra (*Filosofía ética de la liberación*) advierte Dussel que lo que se propone realizar no es una mera introducción a la filosofía ética que partiera del lenguaje de la cotidianidad y de las estructuras noéticas pre-filosóficas, pretemáticas, con las que nos situamos culturalmente en nuestro concreto hasta «elevamos» propedéuticamente al nivel estrictamente crítico, filosófico, temático. En palabras de Dussel, «se trata, en cambio, y a la inversa, de un pasaje del lenguaje filosófico y de su previa inadecuada constitución hacia la liberación de la realidad en cuanto interpretada, es decir, el lenguaje filosófico moderno y tradicional en la filosofía académica termina por ser una ideología que oculta la realidad. Es necesario, entonces, y previamente, desarticular, destruir, desarmar dicho lenguaje y lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofística pueda accederse a la realidad. Por ello -concluye Dussel- partimos de los filósofos, de los más importantes, de los europeos, y desde ellos mismos, nos abrimos paso destructivamente para vislumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana» (*FEL I*, p. 14).

De este modo queda claro su propósito y su interpretación de la filosofía europea. Ésta ha sido, queriendo o sin querer, fácticamente, sustentadora de la opresión y dependencia en que vive el subcontinente latinoamericano y la mayor parte de la periferia del sistema, tanto capitalista como comunista, del mundo. Los filósofos de estos países, son la mayor parte de las veces, «sofistas», meros dialécticos, repetidores de la temática y método de los filósofos eu-

ropeos. (Aunque Dussel no matiza este juicio, sino que es un principio a priori en su filosofar. Lo cual no deja de ser una simplificación que nos parece inaceptable e injusta por su generación).

A pesar de esto, la FL no tiene una intencionalidad interpretativa regional, sólo ceñida a la realidad del subcontinente,²⁴ ni es una moda pasajera. De momento ya tiene 25 años. Es una tarea que Dussel manifiesta, sin rubores y sin que le falte razón, que comienza con él mismo, cuando manifiesta: «Para poder emprender con paso seguro y propio el camino nuevo del pensar en América Latina es necesario que destruyamos una objeción primera: "Ud. dice esto pero ignora lo que ya se ha pensado sobre el particular, es decir, nos quiere hacer creer que acaba de descubrir la pólvora". Es por ello *-prosigue nuestro filósofo-* y contra ella que nuestro discurso será lento, en ocasiones pesado, erudito hasta en demasía. Queremos que el lector tenga la seguridad de que lo que se avanza como nuevo lo es en verdad y que lo antiguo se ha tenido en cuenta» (*FEL*, I, 13).

Tiene Dussel clara conciencia de estar emprendiendo una tarea inédita e inaudita, al menos en América Latina. Quizás podamos decir, críticamente, que es cierto que el camino emprendido por Dussel es propio, clarividente, riguroso, novedoso e incluso, en ocasiones, genial. Lo criticable es que considera que ese su propio camino interpretativo de la realidad latinoamericana, nuevo, con intención destructiva de la filosofía y la ética del centro, no es la

única interpretación posible. Junto a ella han surgido, antes, durante y después de su explicación, otros puntos de vista y otros puertos de llegada. Quizás pensemos nosotros mismos que la interpretación dusseliana alcanza un grado de calidad filosófica en Latinoamérica -que lo pensamos-, pero no podemos negar la realidad de otras aportaciones igualmente válidas. Este posicionamiento es comprensible desde la genialidad de la filosofía dusseliana y también desde la peculiar personalidad de nuestro pensador.

En la intención -y en la consecución en buena medida- de Dussel, la FL, o mejor, su peculiar interpretación de FL tiene intención de novedad, de distinción, de referencia: «Desde que el "yo conquistado" de Cortés se transformó en el *ego cogito* cartesiano o en la *Willen zur Macht* de Nietzsche, no se ha levantado en nombre del "conquistado", del "pensado" como idea o de la "voluntad imponente" y (porque dominada), un pensar crítico meta-físico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la nada de "sentido"». y es que, termina, «hay alguien más allá del "ser": es real aunque no tenga todavía sentido» (*FLA*, p. 222).

La FL vista desde el centro es una filosofía bárbara, de afuera del centro, de lo periférico y marginal. Pues bien, contra la ontología más lúcida del «cen-



En el Congreso Nacional de Filosofía, en Perú, 1994

tro», de lo que hoy llamamos el «Norte», contra la tradición que va desde Parménides, Aristóteles, Descartes, hasta Hegel o Marcuse, levanta su voz una filosofía de la periferia del sistema que parte «de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una "filosofía bárbara"» (FL 1.1.8.7.2). Y es que, partiendo de Parménides (interpretado por Dussel desde un punto de vista hegeliano, según nuestro entender) se afirma que «el ser es, el no-ser no es».²⁵

Desde aquí, volviendo la frase a la inversa y sacando conclusiones que contiene implícitamente unas veces y explícitamente otras, podremos decir que lo que no puede decirse ni pensarse no es, ni puede ser. Pero en tanto que, para Dussel, el pensar europeo está enclaustrado en su solo mundo y no hay más mundo que el europeo, lo que está más allá del pensar occidental, como no es visto, «no es». Para el mismo Aristóteles el hombre era el hombre culto de la polis griega. Los que estaban «más allá» de Grecia eran considerados por Aristóteles como bárbaros. El «hombre», es entendido en Grecia como el hombre griego. Desde aquí hay que entender la frase de Protágoras (que aunque su intención parece ser de universalidad, no puede evitar su *Sitz im Leben* griego, con sus correspondientes estructuras noéticas intencionales, de las que no puede prescindir): «El hombre es la medida (el metro) de todas las cosas, de las que son en tanto que son; de las que no son, en tanto que no».²⁶

Es decir, desde el punto de vista del hombre griego, el hombre (griego) es el patrón para decir lo que es el hombre (en general). Todo lo que no cuadre con esto, pertenecerá al «no-ser», pues el hombre es el metro de «lo que no es en tanto que no es». Desde esta interpretación, para el mundo clásico griego «la hybris es el mal, lo bárbaro, el desorden, la destrucción, todo aquello que pretende conmovir los fundamentos de la ciudad aristocrática» griega.²⁷ De tal forma que en Grecia no hubo verdadera democracia, en tanto que el *demos*, el pueblo, sólo lo constituían los libres, «los hombres», delegando a los esclavos ya los extranjeros-bárbaros, al «no-ser» hombre, por no ser griego-hombre; el bárbaro es un «sub-hombre».

La ontología griega, negadora del ser-persona del esclavo, del bárbaro, del «sub-hombre», «sub-persona», de la nada para la aparente («formal», diríamos hoy) democracia griega, es bárbara realmente, cuando excluye del «ser» y relega a «nada» al bárbaro. Para Grecia a partir de Parménides, el ser es el fundamento del mundo, el horizonte que comprende la

realidad desde la que se vive. Para Aristóteles las fronteras de la ciudad (polis) eran el límite de la razón, del ser, por extensión. Fuera de la ciudad, fuera de Grecia, estaba lo bárbaro (es decir, en este caso Europa). Y no olvidemos que las fronteras de un país son guardadas por los ejércitos, para evitar la invasión de los bárbaros. Desde esta perspectiva «el ser coincide con el mundo (según lo comprende el griego clásico); es como la luz (*tò fós*) que ilumina un ámbito y que no es vista. El ser no se ve; se ve lo que él ilumina: las cosas (*tà ónta*), los útiles (*tà prágmata*). Pero el ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenidad. Más allá, más allá del horizonte, está el no-ser (para el griego), el bárbaro, Europa y Asia» (FL 1.1.5.1).

Es entonces palpable: cuando el griego piensa el ser, reduce a ser sólo lo visto por él; y Europa, no «vista» por completo por él, es reducida a lo bárbaro, al no-ser; cuando Europa, por su parte, piense su propia concepción del ser, comprenderá al ser como lo visto por Europa, o por Alemania, o por España, relegando a la barbarie todo lo que no sea él mismo. Nietzsche, e incluso Hitler no están muy lejos de aquí. Tampoco lo está Heidegger,²⁸ cuya ontología pudo convivir con la verdadera «barbarie» nazi, que reducía a sub-personas a los judíos, a los gitanos, a los tarados, etc.

La superación de Heidegger la realizará Levinas: «necesitamos comprender el ser a partir de lo otro que el ser». De tal forma que es preciso alzarse «contra la filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés» propio.²⁹ Con ello se pretende superar la «onto-logía» para acceder adecuadamente a la «meta-física», esto es, lo que está más allá de mi propia comprensión del mundo (que para los griegos es la *physis*), hasta desembocar en el rostro del otro, que está, en este lenguaje, «más allá del ser».

No nos parece que sea casualidad que Levinas sea un judío y que encuentre su terreno nutricional en el Antiguo Testamento, donde están claras tanto la Alteridad trascendente radical de Dios como la alteridad-exterioridad del pobre, del huérfano, de la viuda: los extrasistemáticos. Y no es tampoco casualidad que los mayores filósofos de esta corriente de pensamiento latinoamericano sean cristianos. Un teólogo europeo de reconocido prestigio, J.B. Metz, expresa lo que a nosotros nos interesa destacar ahora: «Desde un principio el cristianismo ha luchado, con la conciencia de su misión, por una cultura del reconocimiento de los otros. La idea -helenista- de la identidad y de la asimilación no podía servir de

norma para la conciencia de esta misión, sino la idea bíblica de la alianza, según la cual no es tanto lo igual lo que se conoce por lo igual, sino que es lo desigual lo que conoce -por reconocimiento- a otro». Y el fundador de la teología política concluye afinando que al cristianismo genuino, que tiene su referencia en el Evangelio de Jesús, le es ajeno «cualquier "voluntad de poder" en el conocimiento de los otros en su alteridad». ³⁰ Quizás esto sólo sea posible decirlo desde el personalismo cristiano, cuyas raíces se entrecruzan con la FL en su defensa de la dignidad de la persona.

La metafísica de la alteridad que aquí describimos considera que el mundo de lo nouménico se fenomeniza en el rostro del otro. Éste sufre, con más frecuencia de lo que a veces tenemos conciencia, la injusticia, el hambre, la opresión y la muerte en un mundo que parece cerrar sus ojos y sus oídos (imposibilitando la opción ética derivada de la interpelación de la conciencia moral) y donde cada cual parece vivir sólo para sí. Pues bien, en el rostro sufriente del otro se refleja la grandeza de su dignidad humana que la Totalidad parece, cuando no negar, olvidar. Y son su rostro y su voz interpelantes algo previo, primero, que es preciso reconocer. Ello será la garantía de la superación de la anarquía y el solipsismo de la subjetividad cognoscente. En palabras de Daniel E. Guillot es ésta una «experiencia anterior a la libertad, anterior a la capacidad de elegir. El estar disponible para el otro, en la puesta en común, se produce una objetividad que es fundante de la objetividad de la totalidad, que antes que universalidad es generosidad». ³¹ Sobre estos pilares se fundamenta la arquitectura de «Totalidad e Infinito», que no se basa en la razón universal ni en la objetividad de la Totalidad, sino en la hermenéutica a veces obsesiva del otro y que sólo será posible en la mediación de un lenguaje más cercano a lo profético (en sentido bíblico) que a la neutralidad culpable de una reflexión filosófica aséptica. Desde aquí, la ontología de la comprensión del ser de Heidegger deviene, en un «más allá del ser» en Levinas, que desenmascara la dominación táctica que con tal ontología tuvo lugar: «Ser "yo", era la declaración de prepotencia de una labor de identificación que arrasaba lo que de distinto -otro- se interponía en su camino. Si identificamos esta preponderancia del "yo" con la tematización del Ser, del Sistema, del Estado, de la Estructura..., "otros" que se han ido resistiendo a la "integración"». ³² Nos encontramos, entonces, en una especie de «antropofagia» realizada por el yo sobre el otro, donde el conocimiento, la comprensión ontológica es la integración del yo, del otro del yo en el propio yo. Ante semejante ontología ¿qué salida hay? La

respuesta levinasiana es tajante: «es preciso cortar la palabra al ser y postular la primacía de la cuestión ética como la única capaz de dar un sentido a la racionalidad y la única capaz, también, de otorgar significado a una determinada realización de "lo humano". En una palabra, es necesario moralizar la filosofía». ³³

Esto significa, entre otras cosas, que no hay una integración de toda la filosofía a la ética, sino que hay una postulación de la primacía de lo ético como lo más originario del hombre y de su pensamiento.

Si la metafísica de Levinas desemboca en una ética, la ontología, según Dussel, tiene la dominación-opresión como resultado histórico y filosófico: «El que está fuera de la totalidad está fuera del ser, es el "no-ser" de Parménides. El no-ser, es lo falso cuando se enuncia como siendo, y, entonces, ya que "el Otro" está en lo falso viene el héroe (del sistema de la totalidad, desde Cortés al "sobrehombre" de Nietzsche) y lo mata, y además de matar al Otro recibe el honor y la condecoración del todo. Es paradójico y es tremendo. Aquí, de pronto, Parménides se llena de sangre; se llena de sangre cuando un gran principio ontológico cobre carácter ético y al mostrarse sus condiciones en el nivel ético se hace horrible» . ³⁴

V. LA CRÍTICA A LEVINAS EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

En numerosos pasajes de sus obras Dussel reconoce el decisivo influjo recibido del filósofo judío, particularmente en su obra más lograda: *Filosofía ética de la liberación*. Aquí nos dice que cuando leyó «por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e Infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido». ³⁵ Esto significa que, de modo semejante a como Kant despertó de su «sueño dogmático» tras leer a Hume, Dussel despertó de una especie de «sueño ontológico» representado por las filosofías de Hegel y Heidegger.

A partir de este momento Dussel se impondrá como tarea propia mostrar cómo el discurso levinasiano puede prolongarse, superándolo, yendo más allá de su misma intencionalidad, en la realidad de dependencia en la que vive América Latina aún en la actualidad. En efecto, el pensar metafísico (donde lo que está «meta-», «más allá», es el otro) es superación de lo ontológico (donde se pretende acceder al ser de los entes con el peligro real de cosificar al otro, a la persona, al hombre, percibido y comprendido como un ente o, a lo más, como el *Dasein*, «ser

en el mundo», arrojado en la realidad mundana, siendo el mismo existente el lugar óptico donde se revela el ser, pero que podemos considerar como «adjetivamente» referido (el hombre) a lo sustantivo (el ser). Por esto la superación del ser que Levinas propone le permite encontrar «más allá» del ser, al otro, más sublime y «sagrado» éticamente que el ser en general. El otro no es una parte de la totalidad, no es una posibilidad de la totalidad, está «más allá de la potencia y el acto»,³⁶ en tanto parte de la misma totalidad. El otro es «o nuevo», la novedad, lo extrasistemático, más allá de lo «Mismo» y la «Totalidad».

Pero la reflexión de la FL pretende ir más allá de Levinas, aunque transite durante algún tiempo de su mano. Por esto Dussel manifiesta que su propio pensamiento y de la generación de bastantes jóvenes argentinos y latinoamericanos «se distingue radicalmente del discurso levinasiano».³⁷

La mayor divergencia que Dussel encuentra entre su propio pensamiento y el de Levinas consiste en que el judío piensa todavía «desde la ideología vigente» (PP, p. 7), piensa desde Europa, «desde la injusticia». Dussel, que considera a Levinas como uno de sus más apreciados maestros franceses, ha manifestado al gran filósofo judío en diversas ocasiones el grado de similitud de ambos pensamientos, pero, «al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces (1971) se había producido» (PP, p. 8). Las experiencias políticas del europeo Levinas habían sido las dos totalidades opresoras más recientes representadas por Stalin y Hitler y sus respectivos deshumanismos, que son «fruto de la modernidad europeo-hegeliana» (PP, p. 8). Éste es el contexto, como es sabido, de los fundadores de la escuela de Frankfurt. Dussel, en cambio, sostiene que la gran experiencia de su generación e incluso «del último medio milenio había sido el *ego* de la modernidad europea, *ego* conquistador, colonialista imperial de su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado (Levinas) que "el Otro" (*Autru*) pudiera ser "un indio, un africano o un asiático", "el Otro" de la totalidad o el "mundo" europeo era todas las culturas y hombres que habían sido constituidos como cosas "a la mano", instrumentos, ideas conocidas, antes a disposición de la "Voluntad de poder europea" (y después ruso-norteamericana) (PP, p. 8). Levinas no ha «sufrido», al contrario que la periferia latinoamericana (y todo el mal llamado «tercer mundo» en general) a «Europa en su totalidad».

Pero lo que separa más radicalmente al filósofo argentino del lituano-francés es que, aunque éste describe la posición originaria del cara-a-cara, la al-

teridad del otro revelada en su rostro, no saca las consecuencias que ese mismo discurso posibilitaba, no superando el nivel abstracto en que la exterioridad levinasiana se queda como atrapada. Es decir, Levinas no parece ser lo suficientemente consecuentemente con su propia reflexión para concluir la necesaria dimensión histórico-objetiva concreta que aparece como en germen incoado en su filosofía. Esta explicación objetiva, concreta, ético-política, aparece como insospechada en la obra del filósofo europeo y será el motivo básico de su superación en la filosofía de la liberación de Dussel y Juan Carlos Scannone, entre otros. Desde aquí se percibe al otro como «el pobre». Pero «pobre» significa, en concreto, «oprimido», esto es, «el otro despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado en instrumento para los fines del dominador, el señor, el ídolo, el fetiche».³⁸

Otra separación de Levinas proviene de que éste entiende el cara-a-cara, persona-a-persona, contra la filosofía fenomenológico-intuicionista como la «del eros, de un varón ante la mujer». Pero aquí la mujer es descrita por Levinas como pasividad, como la interioridad de la casa, como el ser humano recogido en su hogar. De esta forma su descripción no supera la ideología burguesa manteniendo a la mujer en su alineación secular con semejante visión, machista, de la existencia. La erótica levinasiana, preciosa en su descripción fenomenológica del otro, también resulta ideológica. De esta forma, desde la sumisión de la mujer, aunque Levinas hable del «hijo», su interpretación adolece de este fallo básico, pues la mujer alienada no hará sino alienar al hijo. Es el problema de la pedagógica de la liberación que han estudiado Paulo Freire y Enrique Dussel, en reflexiones similares y complementarias donde, políticamente el «hijo» de Europa es América Latina colonial antes y neocolonial ahora. Pero «sin liberación del hijo queda igualmente sin plantearse la cuestión del hermano, es decir, el problema político» (es la política de la liberación, relación del cara-a-cara entre hermano-hermano) (PP, p. 8). Levinas, pues, nada dice de la «política» de la liberación, ni describe las condiciones para saber oír la voz del otro, no llega al «servicio» concreto de la praxis de liberación. Además, para Dussel «Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho» (PP, p. 9). Es el nivel de la «arqueológica» o «teológica» liberadora, donde aquí el Otro Absoluto es Dios.

En definitiva, Dussel debe a Levinas la descripción fenomenológica de la experiencia originaria, así como la superación de la ontología en «metafísica»,

pero debe superarlo, dejarlo atrás en la concreción e implementación de las mediaciones. Esto significa que, desde la experiencia originaria del «cara-a-cara» Levinas critica la erótica, la pedagógica y la política en tanto que totalizadas, al fundarse éstas no en la meta-física del otro, sino en la comprensión ontológica de «lo Mismo», la Totalidad. Pero ¿quién es el otro en concreto? ¿No cae Levinas en un platonismo abstracto? En efecto, para el pensador judío el «Otro se plantea como absolutamente otro; al fin es equívoco, es absolutamente incomprensible, es incommunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo (salvarlo). El pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable» (PP, p. 9) y aunque exige respeto, no se cuestiona la praxis de su liberación concreta. La superación de esta especie de quietismo irénico contemplativo hacia el Otro (que aunque Levinas y Dussel lo escriban generalmente con mayúsculas es el Otro humano y no el Otro Absoluto-Dios) será la mayor superación -al menos intencional- de la FL dusseliana sobre el pensar levinasiano. El filósofo latinoamericano intentará así abrir caminos reales, históricos, de liberación para el pobre oprimido, el pueblo despojado de su dignidad humana sagrada y de sus más originarios derechos de los que han sido alienado secularmente. Por ello la ética levinasiana deviene en la FL praxis ético-política. En conclusión, si la crítica a la dialéctica hegeliana la efectuaron los poshegelianos (Feuerbach, Marx, Kierkegaard), la crítica a la fenomenología egológica husserliana ha venido de la pluma de Heidegger y su ontología, que a su vez es criticado y «superado» por la meta-física de Levinas. Pero para Dussel tanto los hegelianos como sus críticos son «todavía modernos» y son, además, «aún europeos» y sus respectivas filosofías no han servido para dar cumplida cuenta del ser situado en la concreción histórica latinoamericana, africana, asiática, de opresión. En este sentido estos grandes filósofos son la prehistoria de la filosofía de la liberación latinoamericana. En este sentido afirma Dussel que sólo «empuñando (y superando) las críticas de Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra provocante del otro, que es el oprimido latinoamericano en la totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática» (MFL, 176).

NOTAS

1. A. Guy, «Importancia y actualidad de la filosofía hispanoamericana», en E. Forment (ed.), *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, PPU, Barcelona, 1987, p. 38.
2. M. Heidegger, «Die Grundprobleme der Phänomenologie», en *Gesamtausgabe*, Victorio Klostermann, Frankfurt, 1972 ss., vol. 24, p.15.
3. E. Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, vol. I, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, p. 117, en adelante citaremos como FEL.
4. E. Dussel, «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina», en *Stromata* (Buenos Aires), n. XXVI (1979), p. 328.
5. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, FCE, México, ²1980, p. 22, trad. de José Gaos; la cursiva es del original.
6. Cf. P. Cerezo Galán, *Arte, verdad y ser en Heidegger. La estética en el sistema de Heidegger*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, pp. 254-262.
7. Para ello, cf. fundamentalmente EFL, I, cap. III, pp. 98 ss., y en Método para filosofía de la liberación, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 267 (en adelante citaremos como MFL). Manifiesta Dussel que Heidegger no ha superado en realidad la unidad entre el pensar y el ser. Ya Parménides dijo que "lo mismo es *noein* que ser", de modo que se muestra cómo *noein* y ser se avanzan como diferencia; como diferencia aparece entonces el ser y el ente, pero los dos son pensados desde dicho ámbito: "lo mismo", "lo mismo", y allí se sitúa la cuestión heideggeriana. Vale decir que de alguna manera se considera que se supera lo ontológico desde "lo mismo". No se logró nunca descubrir la realidad ni poner el nombre adecuado de ese ámbito, de modo que todas sus reflexiones van cayendo en la imposibilidad de la expresión y al mismo tiempo en la extrema confusión (véase lo dicho en la obra citada FEL I, cap. m, p. 13). ¿Por qué? Esto es ya una interpretación personal -nos dice Dussel. En Heidegger hay todavía una experiencia de la totalidad como irrebasable y aunque él intenta rebasarla, sin embargo, se queda atrapado en ella (por esto Dussel propone una «liberación» no sólo de la dependencia social, económica, cultural y política, sino una verdadera «superación» de la filosofía europea, incluso se refiere en varias ocasiones a la «opresión» del ser tematizado en Europa, en el «centro») «lo que les propongo -ahora prosigue- es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *tò áuto*, "lo mismo", y con esto, aunque no parezca, nos situamos de pronto en una nueva época de la ontología. Porque poder solamente decir esto es ya haber dejado atrás una época. Empezamos a mirar al propio Heidegger como desde su espalda».
8. J.L. Marion, «Prólogo», en R. González y G. Arnáiz, E. Levinas: *Humanismo y ética*, Ed. Cincel, Madrid, 1988, p. 13.
9. *Ibid.*, p. 14.
10. Sobre este tema del «rostro» véase la tesis doctoral de P. Sudar, *El rostro del pobre. «Inversión del ser» y revelación del «más allá del ser» en la filosofía de Emmanuel Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en latinoamérica*, Münster, 1978, aunque en nuestra opinión no ha comprendido adecuadamente el pensamiento de Dussel.
11. Percatémonos del expresivo título de una bella obra de Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Hijhoff, Dordrecht, 1986.
12. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Vrin, París, ²1967, p. 225.
13. E. Levinas, *Totalidad e Infinito*, Sígueme. Salamanca, 1977, pp. 101-102. La trad. está a cargo del discípulo y colaborador de Dussel, Daniel E. Guillot.
14. E. Levinas, *En découvrant...*, p. 89.
15. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, loc. cit., p. 67.

16. Cf. E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 22.

17. E. Dussel, «La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica», en *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires), tomo I, n.º 2 (julio-diciembre 1975), p. 221.

18. E. Levinas, *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haya (Col. Phaenomenologica, 8), 1968, p. 281; trad. esp. p. 308. Levinas, inmediatamente antes, había dicho que «la ética, más allá de la visión y la certidumbre, esboza la estructura de la exterioridad como tal».

19. *Ibid.*, p. 269; trad. esp. p. 297.

20. M. García Baro, «El problema antropológico de la libertad», en *CARTHAGINENSIA* (Murcia), 18 (1994), p. 383.

21. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires, 1985, 1.1.4.1.; esta obra está numerada en epígrafes semejantes a los utilizados por Wittgenstein en el *Tractatus*. En adelante citaremos, en el texto, como *FL*.

22. Puede verse, entre Otros muchos lugares, en *FEL*, 11, 36, pp. 156-173. Todo su complicado libro *Método para una filosofía de la liberación* un intento de destrucción del método dialéctico y una apología del llamado por Dussel «analéctico».

23. VV. AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973, el texto aparece en la contraportada del libro.

24. Que por cierto, la mayor parte de los filósofos y teólogos suramericanos se empeñan en llamar «continente»; quizás porque lo de «sub» les suena a cierta postración. En este sentido jamás hemos leído la expresión «subcontinente» aplicada a Europa occidental o a Estados Unidos de América del Norte. Quizás sea además debido a que se produce un «corrimiento» de sentido en las expresiones desde lo geográfico a lo geopolítico.

25. Cf. H. Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker (Griechische und Deutsch)*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1922, 28 B 2 ss.; en esta fórmula se puede sintetizar, según Aristóteles hace decir a Platón, todo el pensamiento de Parménides: Cf. Aristóteles: *Met*, 6: 1062b24; *Phys*, 14: 187a26; 187a34). Para Parménides «lo que puede decirse y pensarse debe ser»: O.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1981, p. 379, nota 345.

26. Platón, *Teet*, 152 a; 178 B.

27. E. Dussel, *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975, p. 56; libro original de 1963 y que asume parte del material de su tesis doctoral en filosofía.

28. Desde este sentido podemos manifestar que no por casualidad militó, aunque por poco tiempo cerca de posiciones nazis, cuestión hoy muy debatida, desde investigaciones historicistas; pero en dicho debate no se tiene en cuenta las reflexiones que aquí realizamos, en líneas generales.

29. E. Levinas, *Totalité et Infini...*, p. 20; trad. esp. p. 61.

30. J.B. Metz, «Con los ojos de un teólogo europeo», en *Concilium* (Madrid), n.º 232 (nov. 1990), pp. 494-495.

31. D.E. Guillot, «Introducción», en E. Levinas, *Totalité et Infini...*, p. 25 de la trad. esp.

32. R. González y G. Arnáiz, E. Levinas..., p. 42. Obsérvese los adecuados conceptos usados en el texto: «Identificación», «preponderancia del yo», «reducción del otro», «integración», etc. Son vocablos de dominación.

33. *Ibid.*, p. 43.

34. E. Dussel, «Para una fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana», en E. Dussel y D.E. Ouillot, *Liberación latinoamericana...*, pp. 27-28.

35. *Ibid.*, «Palabras preliminares», p. 7.

36. D.E. _Guillot, cit., p. 33.

37. E. Dussel, «Palabras preliminares», en *op. cit.*, p. 7; en lo que sigue citamos dentro del texto como PP.

38. E. Dussel, «Ética de la liberación. Hipótesis fundamentales», en *Concilium* (Madrid), n.º 192 (1984), p. 257.

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO APROXIMACIONES A UNA MORAL UNIVERSALISTA*

Hans Schelkshorn

1. EL PROBLEMA

La filosofía latinoamericana de la liberación y la ética del discurso no se percataron una de la existencia de la otra sino hasta que se presenta un nuevo decaimiento de su propia estrella en el panorama filosófico. En el clima postmodernista de la filosofía actual, tanto el pensamiento revolucionario de liberación como los intentos trascendental-pragmáticos de fundamentación última despiden el olor característico de lo estancado y añejo, de algo que el espíritu universal o, por lo menos, el espíritu de nuestro tiempo parecería haber superado claramente. Según Lyotard, por ejemplo, el «consenso se ha convertido en un valor caduco y sospechoso»: ¹ después del derrumbe de los sistemas estalinistas en Europa del Este -al conjuro del cual se dio también en relación a los experimentos socialistas en el Tercer Mundo una desilusión de fondo- ² el poder aparentemente omnímodo del capitalismo despojó a la palabra clave «liberación» de mucha de su «fuerza de motivación».

La ética del discurso y la filosofía de la liberación tienen sus raíces histórico-políticas en la inestabilidad política de finales de la década de los sesenta. El enfático *pathos* moral, la insistencia en una moral universalista, así como cierto tono básico utópico-anárquico inherente (por lo menos en un principio) a ambas filosofías sólo puede entenderse a partir de este contexto sociopolítico específico. Sin embargo, la filosofía de la liberación y la ética del discurso rebasan también críticamente algunas de las posiciones neomarxistas.

Gracias a la temprana recepción de la obra de E. Levinas, en la filosofía latinoamericana de la liberación en la actualidad se presentan también, a pesar de todas las diferencias, claros puntos de contacto, por ejemplo, con el postmodernismo filosófico francés.

* Título original: «Philosophie der Befreiung und Oiskursethik als Annliherungen 311 eine universalistische Moral». Traducción: Luis Felipe Segura.

Por su parte, la teoría del discurso ha superado tanto los dogmatismos, como en el caso de Marcuse, como las trampas de una crítica total de la razón en Adorno y Horkheimer por medio de una teoría de la acción comunicativa o de una teoría de la argumentación orientada al entendimiento. Aun cuando en nuestros días «discurso» y «liberación» han perdido en gran medida su función como términos de cristalización del debate público, en la ética del discurso y en la filosofía de la liberación se da una mezcla productiva de pensamiento simultáneo y no simultáneo [*gleichzeitiges und ungleichzeitiges Denken*] que, sin lugar a dudas, ofrece una serie de impulsos positivos para la superación de la esterilización actual de la confusión general, evidente, por ejemplo, cuando se habla del «fin de las grandes narraciones».

Un análisis comparativo de la filosofía de la liberación y la ética del discurso se enfrenta al hecho de que ambas posiciones representan bloques teóricos no homogéneos y fragmentarios. De esta manera, la «filosofía latinoamericana de la liberación» se divide en varias direcciones³ que difícilmente pueden ponerse inclusive bajo el común denominador expresado por el concepto de «liberación».

Por su parte, la filosofía del discurso se diferencia cada vez en mayor medida en concepciones muy diversas, como lo muestran los recientes debates entre Apel y Habermas.⁴

En lo que sigue me referiré casi exclusivamente, por lo tanto, a las teorías morales de E. Dussel y K.-O. Apel. En favor de esta delimitación habla, entre otras cosas, el hecho de que Apel y Dussel hayan iniciado desde 1989 un diálogo que bien podría resultar sin parangón en las relaciones entre la filosofía latinoamericana y la filosofía europea.⁵

Es verdad que en estos diálogos se pone claramente de manifiesto el perfil teórico tanto de la ética del discurso como de la ética de la liberación. Sin embargo, un análisis un poco más minucioso muestra que ambos proyectos se encuentran sujetos todavía a un intensivo proceso de elaboración. Quisiera aprovechar, en lo que sigue, la apertura teórica de ambas teorías morales para establecer una correlación crítica y al mismo tiempo constructiva entre la ética del discurso y la ética de la liberación, de modo que pueda echarse nueva luz sobre el «objeto» mismo de discusión.

Debido al amplio horizonte teórico en el que, con razón, tanto Apel como Dussel ubican a la razón práctica -y que se extiende desde los conceptos histórico filosóficos hasta las nuevas fundamentaciones de la *prima philosophia*, es necesario delimitar nuevamente, de manera rigurosa, el campo temático

del presente análisis sistemático-comparativo. En razón de esto, los problemas que plantearé a continuación a la ética del discurso y a la ética de la liberación tendrán como punto de referencia exclusiva sus respectivas contribuciones a una ética universalista. En este orden de ideas resulta de particular importancia atender los contextos específicos, lo mismo que los planteamientos a partir de los cuales Apel y Dussel abordan el proyecto de una fundamentación y un desarrollo filosóficos de una moral universalista. En el curso de este análisis, las intenciones específicas de sus respectivas aproximaciones a una moral universalista serán objeto de una discusión un poco más amplia en lo relativo a dos puntos focales objetivos, a saber: las diferentes reformulaciones del imperativo categórico y la polémica distinción entre principios de justicia y formas del buen vivir, tomadas de Rawls por la ética del discurso.⁶

2. LA APROXIMACIÓN ÉTICO-DISCURSIVA A UNA MORAL UNIVERSALISTA

2.1. La explicación apeliana de la situación de desafío [*Herausforderungssituation*] y la necesidad de una reflexión de fundamentación trascendental

El pensamiento filosófico no se da en un espacio ahistórico, sino que se refiere siempre a una situación sociocultural. Para la filosofía, esto no resulta válido desde Kant. Aparte de las preguntas acerca de las verdades eternas, la filosofía se plantearía ahora, según Foucault, la tarea, a realizar nuevamente en cada caso, de un diagnóstico de su tiempo.⁷ No obstante que debido a su concepción de la historia ni Platón ni Aristóteles se plantearon la pregunta «¿Qué es lo que somos hoy?», la cosmología platónica misma, por ejemplo, debe leerse como una respuesta históricamente referida a la profunda crisis moral que afectaba la *pólis* griega. Por lo tanto, también las cuestiones atemporales acerca de la verdad, etc. se ubican siempre en un determinado contexto ético-político sin agotar en éste su validez teórica. Esta conexión entre reflexión filosófica fundamental y diagnóstico temporal es de central importancia para la concepción apeliana de la filosofía.

Apel ha hecho clara, consecuentemente, hasta en su dimensión histórico-vital [*Lebensgeschichtlich*], la situación sociohistórica de desafío que se plantea a la ética del discurso. Desde el punto de vista biográfico, Apel comparte la carga de una generación que en su juvenil deslumbramiento partió voluntariamente a la guerra y que después de la catástrofe se vio obligada a vivir con la «*obscura sensación de que*

*aquello por lo que habíamos luchado "era en su totalidad" falso».*⁸

Simplemente el hecho de no ocultar esta herida teórica, sino de reelaborarla teóricamente, a pesar de las comprensibles resistencias internas, es un motivo que determina de manera esencial el pensamiento de Apel, explicando también, en parte, la porfiada insistencia en su forma de argumentación. La «enseñanza» que, en última instancia, extrae Apel de la catástrofe nacionalista es la necesidad y adaptabilidad [*Notwendigkeit*] a las situaciones de necesidad y carencia de una ética universalista. Las totalizaciones nacionalistas, al estilo de la ideología nacionalsocialista, únicamente pueden ser criticadas cuando las morales comunitaristas [*Binnenmoralen*] se orientan en el sentido de una ética de la humanidad.

De acuerdo con Apel, sin embargo, una moral universalista se ve confrontada, en nuestros días, con una situación peculiar en la historia, a saber: con las consecuencias planetarias y en parte catastróficas de las sociedades industriales contemporáneas.

Las morales tradicionales diseñadas según las exigencias de la microsfera y la esfera media de la comunicación social no están ya a la altura de este desafío. La humanidad se enfrenta a la tarea de una macroética o, más precisamente, a la tarea de una organización de la responsabilidad colectiva en vista de la crisis ecológica y la creciente aceleración de los procesos de pauperización en el Tercer Mundo, fenómenos, todos ellos, en los que el individuo, como miembro de sistemas de acción colectiva, tiene necesariamente que participar, a pesar de que, en general, por lo menos desde el punto de vista del mundo de la vida [*lebensweltlich*], la responsabilidad específicamente moral permanezca para él oculta debido a los mecanismos anónimos de la economía a nivel mundial.

Según Apel, para ese fin resultan ya insuficientes los recursos de las éticas de la compasión. Debido a su apertura constitutiva hacia el todo, esto es, hacia la universalidad, parecería, más bien, ser la razón la única instancia capaz en absoluto de abocarse de manera adecuada a los problemas morales a escala planetaria.

Sin embargo, el recurso a la razón moral parecería eliminarse implacablemente en los molinos de la filosofía actual. Según Apel, la filosofía del siglo XX pone en tela de juicio, en dos sentidos, la universalidad de la razón práctica. Por una parte, reduciendo la razón a una racionalidad científico-técnica y estratégica en la filosofía analítica; por la otra, fundamentando hermenéuticamente la facultad de juicio en el marco de formas concretas del *éthos*. En ambos casos se niega a la razón práctica la apertura a una

validez de carácter universal; la moral se convierte en una cuestión sujeta a la arbitrariedad subjetiva o se vincula a formas contingentes de vida. En consecuencia, es el escepticismo el destinatario real al que, en última instancia, se remiten, directa o indirectamente, todas las líneas de argumentación en la ética del discurso.

Para sacar a la filosofía práctica de este atolladero, Apel se sirve del viejo argumento de la retorsión contra el escepticismo. El cuestionamiento radical de toda pretensión de verdad se vuelve, en última instancia, en contra del escéptico mismo. Sin embargo, aun suponiendo que tampoco la duda radical se despoje del todo de una noción de verdad --cualquiera que sea la forma en la que ésta se piense-- con ello todavía no se ha resuelto el problema de una fundamentación de lo *bueno* o de lo *justo*.

Apel intenta mostrar, por medio de una interpretación teórico-consensual del concepto de verdad que la fuerza del argumento de la retorsión alcanza también a la filosofía práctica. Apel se sirve aquí de la ambigüedad del concepto de verdad: en tanto que «objetividad» en el sentido de «adecuación a las cosas» y de «validez universal».

En relación a esto, la teoría consensual de la verdad explica únicamente el aspecto de la validez universal, sin proporcionar, en consecuencia, ningún criterio propio de verdad en lo que se refiere a la adecuación objetiva de los juicios científicos.⁹ Sin embargo, de acuerdo con Apel, en la pretensión misma de validez universal del *concepto* de verdad se encontraría contenida ya una relevancia criteriológica [*kriteriologische Relevanz*] en tanto que en el enunciado «x es verdadero» se da, en última instancia, por supuesto que x tendría que ser *válido*, esto es, universalmente válido, no sólo para mí, sino para *todos*, es decir, para todos los seres con la facultad del lenguaje, para todos los seres racionales.

En vista de que esto no puede cumplirse cabalmente en ningún enunciado finito, con la búsqueda de la verdad se vincula, por una parte, la idea del carácter en principio provisorio de todo conocimiento y, por la otra, el deber normativo substancial de justificar argumentativamente las pretensiones de validez que resulten objeto de controversia. En *esto* radica la «función criteriológica» de la teoría consensual de la verdad, misma que, en consecuencia, debe distinguirse con todo rigor de los *criterios* de verdad en el sentido de una adecuación a las cosas.

Ahora bien, el deber del discurso, al que también se somete el escéptico radical a causa de la irrenunciable referencia del habla racional a la idea de verdad, contiene ya, en opinión de Apel, la substancia normativa fundamental de la razón práctica, a saber:

el reconocimiento de la dignidad personal de todo ser racional. Quien busque seriamente la verdad, busca también, en última instancia, la libre anuencia, esto es, la anuencia no constreñida por medio de presiones externas, de todas las demás personas exclusivamente con base en la inteligencia.

De ello resultan tres elementos éticamente substanciales del discurso argumentativo a los que inclusive el escéptico, en tanto que argumente, se encuentra sujeto: igualdad de derechos de los participantes en el discurso, apertura del discurso y no violencia. No me ocuparé aquí de la manera en la que Apel intenta dar un fundamento pragmático-trascendental a estos elementos, como condiciones ineludibles de un discurso racional, por medio de una reflexión estricta con ayuda de la contradicción performativa. En lo que sigue, deseo, más bien, ocuparme únicamente de analizar críticamente, con cierto detalle, las consecuencias de esta estrategia de fundamentación para la reformulación del principio moral.

2.2. Los problemas de las diferentes explicaciones del imperativo ético discursivo del cumplimiento argumentativo de las pretensiones de validez moral

Aun admitiendo que la igualdad de derechos, la apertura y la no violencia constituyen, en primer término, un discurso, por lo menos como presuposiciones irrecusables del habla argumentativa, persiste el problema de qué sea precisamente lo que para la ética se gane con este resultado. No pocos críticos ponen en duda el hecho de que con la obligación del diálogo argumentativo se haya penetrado ya en el campo de la razón práctica. Una ética del diálogo no es todavía una ética en el sentido de una racionalidad de acciones morales.

Es necesario examinar, por lo tanto, *cuál* es el principio *moral* que la ética del discurso deriva de la situación argumentativa. La versión apeliana de una ética comunicativa ofrece, con reservas, en relación a este problema, un cuadro bastante heterogéneo, al tiempo que Habermas, con la diferenciación de un uso pragmático, ético y moral de la razón práctica, habría resuelto de manera específica varios problemas abiertos al respecto.¹⁰

Sin embargo, precisamente las disparidades que se presentan en las explicaciones que Apel da del principio discursivo abren una serie de posibilidades en lo que se refiere a un desarrollo ulterior de la ética del discurso que van inclusive más allá de Habermas.

El problema reside en que las diferentes formulaciones de la «norma fundamental» ético-discursiva que Apel ha presentado hasta ahora no cubren, en

un sentido estricto, el mismo ámbito. Por una parte, Apel amplía la competencia de la razón argumentativa a la esfera de lo moral. Los problemas éticos se encuentran sometidos, en tanto que hayan de ser objeto de un tratamiento racional, a una razón teórico-discursivamente reconstruida por medio del concepto de consenso de la verdad.

Esto significa que «en un discurso que se encuentre sometida a las reglas de la argumentación de una comunidad comunicativa ideal, puede suscitarse, en principio, *por encima de todas las cuestiones éticamente relevantes*, un consenso y que éste debe buscarse en la praxis».¹¹ En lo que sigue, llamaré a este principio el *postulado de formación de consenso* (K).¹² Por otra parte, Apel acepta, sin mayor justificación, la versión habermasiana del principio fundamental de universalización (U): «Cualquier norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que para la satisfacción los intereses de *cada* individuo previsiblemente resultan de su acatamiento *general* puedan ser aceptados sin coerción de ninguna especie por todos los afectados».¹³

De acuerdo con Apel, esta fórmula puede entenderse como una «*explicación adecuada*» de la «*norma fundamental de una comunidad comunicativa ideal*». Sin embargo, un análisis más detallado muestra que, por diversas razones, estas dos formulaciones de una norma fundamental ético-discursiva no son objetivamente idénticas.

En primer lugar, el ámbito de la ética discursiva se encuentra limitado en (U) a los problemas de una legitimación normativa, mientras que en (K) se incluyen, de manera explícita, «todas (!) las cuestiones éticamente relevantes de la praxis de vida», de las que formarían parte no sólo las cuestiones de evaluación, como, por ejemplo, la evaluación de intereses y necesidades, sino incluso problemas relativos al buen vivir.

En segundo lugar, los conceptos determinantes de «universalidad» en (U) y en (K) son diferentes: (K) somete cada argumento al juicio del auditorio universal de *todos* los seres racionales, esto es, a las pretensiones de una comunidad comunicativa ideal, mientras que (U) prescribe una *universalización* dialógica de normas en el círculo finito de los *afectados*.

Sin embargo, no es que (U) y (K) se coloquen uno al lado del otro sin ninguna relación. Más bien -y esta sería mi tesis- (U) puede ser entendido ya como una propuesta ético-discursiva para el tratamiento de disensos fácticamente irresolubles, disensos posiblemente surgidos o, por lo menos, hechos conscientes precisamente por el acatamiento estricto de (K).

Porque, a pesar de la idea regulativa de la formación de consenso, en los discursos se observa la tendencia a una explosión del disenso [*Dissensexplosion*] a medida en que, cual incendio en expansión, se extienden también a convicciones no implícitamente cuestionadas. Aparte de eso, un diálogo serio y fondo acerca de los problemas morales conduce por sí mismo a una discusión de las formas de vida en cuyos horizontes evaluativos de interpretación se basa, en última instancia, la plausibilidad de los argumentos de los participantes en el diálogo.

Es esta la razón por la que Habermas no ha referido (U) al espectro total de problemas éticos, sino al estrecho ámbito de la justicia de las normas, en el que, a pesar de los disensos en lo relativo a las cuestiones valorativas, habrían de coordinarse planes y formas de vida de los diferentes actores. La idea de un interés común dialógicamente analizable de los afectados, más allá de todas las diferencias, funge en todo ello como un «criterio» de justicia normativa; con él se busca llegar «a una regulación que resulte aceptable para todos».¹⁴

Habermas distingue de todo ello las cuestiones relativas al buen vivir, cuya identificación demostrativa remite, sin embargo, a otro «criterio», a saber: a la coincidencia con un bien supremo que como *télos* es portador de las distintas preferencias en lo relativo a la forma individual o colectiva de vivir la vida. A diferencia de (U), el problema de cuál haya de ser la vida que debo vivir, esto es, el problema de quién soy y quién quiero ser no se encuentra ya sometido, en opinión de Habermas, a la obligación del consenso, sino tan sólo a la obligación de un autoentendimiento hermenéutico.¹⁵

Esta mirada a Habermas tendría que hacer claras dos cosas: en primer lugar, que el postulado de la formación de consenso (K) debe distinguirse rigurosamente de (U); en segundo, que en la caracterización habermasiana de los problemas «morales» y «éticos» resulta evidente que las presuposiciones del habla argumentativa no son suficientes para dar lugar a un principio moral. El principio discursivo fundamental de universalización (U) supone ya, más bien, una determinada idea de justicia que es puesta en relación con las notas de la razón discursiva, Habermas no prevé, consecuentemente, ni siquiera en el programa de fundamentación de la ética del discurso, ninguna identificación de la idea de un «interés general» por medio de una contradicción performativa.¹⁶ Hasta ahora, tampoco Apel ha proporcionado una demostración de este tipo.

Sin embargo, en el contexto de la teoría consensual apeliana de la verdad, esta situación algo confusa ofrece también oportunidades para profundizar en

la ética del discurso. En efecto, el principio de consenso no funge en el discurso teórico como un criterio de verdad y tampoco tiene la función de ser una explicación comprensiva del concepto de «verdad». La idea de un consenso universal de todos los seres racionales reconstruye simplemente el aspecto de la «validez universal» de la pretensión de validez de aquellas afirmaciones que reclaman para sí verdad.

Apel se adhiere explícitamente, en relación a esto, a la intuición básica tradicional, esto es, a la idea de verdad *qua* correspondencia con el objeto del pensamiento, sin aceptar, no obstante, la explicación metafísica que la teoría de la correspondencia da de la verdad.¹⁷

Precisamente por el hecho de que el consenso no proporcione un criterio, en el sentido de adecuación con las cosas, la teoría del consenso puede dar cabida a todos los criterios de verdad acreditados, produciendo una apertura de sus pretensiones absolutistas en relación a la *ultimate opinion* de la comunidad comunicativa ideal.

La transposición consecuente de este concepto de consenso a la esfera de lo moral tendría consecuencias de largo alcance para la idea que de sí tiene la ética del discurso y para su estructura material. Así, en analogía con las explicaciones de la verdad en tanto que adecuación a las cosas -entre las cuales hay que contar ante todo el criterio de evidencia y el de coherencia- la ética del discurso tendría que examinar formas fundamentalmente distintas de entender lo bueno o lo justo a las que ya no se puede dar, a su vez, un fundamento último y sobre las cuales puede, en general, incidir la «relevancia criteriológica» del principio de consenso, es decir, la obligación de la justificación argumentativa.

Habermas parece tácitamente suponer esta división entre las normas del discurso justificadas de manera pragmático-trascendental y la clarificación de conceptos morales adecuados, porque las recientes diferenciaciones y correspondencias entre «moral» y «ética» se presentan como explicaciones de diferentes realizaciones de la razón práctica que no equivalen, evidentemente, a una especificación de las normas del discurso.¹⁸

Tampoco Apel puede prescindir de una explicación del entendimiento moral, como lo muestra la distinción entre formas de vida y principios deontológicos. Sin embargo, en tanto que se encuentran sujetas exclusivamente a un concepto ético-discursivo de justicia, en cierta medida, se abandona a cierta arbitrariedad las cuestiones relativas al buen vivir. A pesar de esto y en cuanto que requieren de la razón práctica, las cuestiones acerca del fin incondicional de una manera de vivir tampoco son canceladas del

ámbito de la obligación consensual, una consecuencia que, por cierto, Habermas, en sus *Erläuterungen zur Diskursethik*,¹⁹ pretende evitar.

Con esto, sin embargo, se da cierto movimiento a la rígida división entre principios deontológicos y cuestiones acerca del buen vivir a partir de los supuestos internos mismos de la ética del discurso -y esto no es algo suscitado por la crítica comunitarista. Apel ha colocado ambas esferas de la vida moral en una relación recíproca de «complementariedad»,²⁰ enfocando su interés preponderantemente al segundo conjunto de problemas.

La ética de la liberación de E. Dussel pone claramente de manifiesto que también en otras direcciones puede introducirse cierta dinámica entre forma de vida y principios de justicia diversa a la que se tendría en el marco de la ética del discurso en el que estos problemas han sido hasta ahora.

3. LA APROXIMACIÓN POR UNA PARTE DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN A UNA ÉTICA UNIVERSALISTA

3.1. Acerca de La situación de desafío de La ética de La Liberación

Para tener una idea completa de la filiación teórico moral de la ética de la liberación resulta recomendable echar una mirada a la situación específica de desafío que, en última instancia, ha dado lugar a una «filosofía de la liberación» .

Los primeros intentos de elaboración de una filosofía de la liberación a principios de los años setenta señalan una nueva etapa en la larga historia -que se remonta a la mitad del siglo pasado- del pensamiento latinoamericano en su búsqueda de una identidad propia.²¹ El sujeto de esta filosofía lo constituían y lo constituyen principalmente los criollos y los mestizos que intentaban encontrar un camino cultural y político propio en la difícil situación intermedia entre la cultura amerindia y la cultura occidental. A consecuencia de ello, el pensamiento latinoamericano se encuentra estrechamente ligado, desde entonces, a la historia política del continente.²²

En esta compleja urdimbre del contexto sociohistórico de la filosofía latinoamericana, me gustaría ocuparme brevemente de dos elementos importantes para el conjunto de problemas que aquí deseo considerar, dos elementos a la luz de los cuales resultan comprensibles la metodología y la orientación de contenido de la ética de la liberación.

Según L. Zea, los inicios del pensamiento latinoamericano se encuentran marcados por la violencia. En América Latina, la filosofía comienza con un

discurso acerca de si los habitantes de este continente son o no seres humanos, un discurso que se desarrolla durante largo tiempo sin la participación de los afectados. Por lo tanto, la humanidad de éstos es demostrada o puesta en tela de juicio, como ocurre en la célebre disputa entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, con elementos teóricos ajenos a los habitantes mismos de Amerindia.²³

El constreñimiento a tener que justificar su propio ser humano frente a modelos culturales ajenos, imprime, de acuerdo con Zea, un sello propio a la totalidad de la historia de América Latina, incluyendo a la historia política de ésta. Los pueblos colonizados no pueden conformar su conciencia histórica como una apropiación y suspensión dialécticas de su propio pasado en dirección a un futuro común, sino que, debido a una adopción y aplicación imitativas de modelos ajenos, acumulan una serie de proyectos sociales sin conexión entre sí. El pasado propio es calificado como «inferior», borrándose en cada caso de la memoria colectiva y persistiendo sólo como una «yuxtaposición»²⁴ de experimentos fallidos de la más diversa índole.

Después de las luchas de independencia, se da en este sentido una negación de los pueblos indígenas, que en algunos de los nuevos Estados constituían la mayor parte de la población, por parte de los conservadores criollos, quienes tienen la esperanza de convertirse en un miembro más en igualdad de derechos en el círculo de la cultura española.

Algo análogo ocurre en la segunda mitad del siglo XIX cuando la burguesía local intenta, con sus inclinaciones positivistas, acabar no sólo con los indios, sino, asimismo, con las raíces hispánicas, con el objeto de establecer, como los «yankees del sur», una copia de los emergentes Estados Unidos de América.

Esta fatal dialéctica de una conciencia colonizada tiene su origen, según Zea, en la fascinación que ejercen las identificaciones ideológicas de la cultura europea con el sentido auténtico de lo humano mismo. Es esta precisamente la razón por la que en la filosofía de la liberación el punto central de interés lo constituye la superación de un universalismo totalitario, por supuesto, con la intención de dar un fundamento a un *pensamiento auténticamente universal*. La filosofía de la liberación se diferencia en esto claramente, por lo tanto, de ciertas tendencias presentes en la postmodernidad europeo-norteamericana.

Desde el punto de vista de una fundamentación teórica, corresponde aquí un papel central al historicismo, a la filosofía de la vida ya la hermenéutica. La interrupción por parte de estas filosofías del curso inmediato a la razón universal -en el que

siempre se han deslizado, sin ser reconocidos, elementos de contingencia- gracias al descubrimiento de la situacionalidad histórica de *toda* razón humana, abrió de pronto las puertas para una aceptación positiva de la condicionada tradición propia como *punto de partida* de un discurso auténtico.²⁵ Como resultado de todo ello se presenta, en opinión de Zea, la paradójica situación de que «el historicismo, la expresión de la *crisis cultural* europea constituiría para América Latina algo así como el acto constitutivo de su independencia filosófica».²⁶ De esta manera, el giro hermenéutico haría posible superar en el plano de la filosofía la estructura fundamental de la conciencia colonial.

En segundo lugar, la «filosofía de la liberación» se encuentra determinada de manera esencial por la teoría de la dependencia y el debate entre Salazar Bondy y L. Zea en torno de la autenticidad de la filosofía latinoamericana. No puedo ocuparme aquí en detalle de los múltiples problemas y controversias de distinto nivel que surgen en relación a ambos debates. Sin embargo, quisiera abordar dos *topoi* que me parecen centrales para la conformación de la ética de E. Dussel.

Por una parte, gracias a la teoría de la dependencia, los problemas económico-políticos de los países del Tercer Mundo se plantan con un radicalismo no conocido hasta entonces. Aun cuando innumerables teoremas del enfoque «dependencista» no han podido resistir la crítica, la intuición fundamental del mismo, esto es, la idea de que para gran parte de los países del hemisferio sur no existe en el sistema económico mundial de nuestros días, por razones estructurales, ninguna posibilidad justa de un desarrollo de recuperación es más bien confirmada por los registros recientes acerca de las relaciones norte-sur.²⁷ Como sea, es un hecho que la influencia de la teoría de la dependencia coloca la cuestión social global en el centro de una ética orientada en el sentido de una filosofía de la liberación.

Sin embargo, debido a su concepto de una ciencia social políticamente comprometida, la teoría de la dependencia contiene también una crítica radical a la autoconcepción teórico científica de una sociología que desde el punto de vista valorativo opere exclusivamente de manera neutral.

Todas estas dificultades superan ya el marco específico de una ciencia particular específica. Ya a finales de los años sesenta, Salazar Bondy reconoce el desafío específicamente filosófico de la teoría de la dependencia, en su formulación diagnóstica del «eurocentrismo latinoamericano» como un reflejo de la dependencia económico-política de América Latina.

El pensamiento latinoamericano, en el que cristaliza en la teoría la historia de imitación y aplicación de modelos sociales importados, resulta, en consecuencia, al mismo tiempo víctima y cómplice de la dominación imperialista. Como pensamiento que enajena de la propia cultura y de la propia realidad, como receptor y transmisor imitativo de la cultura europea, estabiliza y profundiza en el plano cultural aún más la dependencia social general. La filosofía se descubre a sí misma, por lo tanto, como un momento ideológico en el interior de un sistema de dominación global. La «filosofía de la liberación» puede entenderse, así, como un intento de emancipación del círculo vicioso de pensamiento enajenado y pensamiento enajenante, al ponerse el pensamiento a sí mismo al servicio de las cotidianas luchas de liberación de los pobres.

3.2. *Las exigencias de la ética de la liberación a una moral universalista. El problema de la ceguera ética*

La respuesta de la «filosofía de la liberación» a la situación de desafío recién bosquejada consiste en un retorno a la realidad social y cultural propia. Mientras que L. Zea se ocupa primariamente de la historia de los pueblos latinoamericanos y de la historia de su autorreflexión bajo una perspectiva mestiza, otros filósofos, sobre todo R. Kusch, se han embarcado en una hermenéutica de las culturas de Amerindia. En oposición a ellos, E. Dussel trabaja, desde principios de los años setenta, en el proyecto de una «ética de la liberación». Más allá de todas las controversias y polémicas, a todos estos enfoques subyace la intención común de poner el pensamiento filosófico al servicio de un reconocimiento radicalizado del otro, de los pueblos oprimidos y marginados de América Latina.

Este trasfondo permite hacer claros los problemas que preocupan a E. Dussel en su elaboración de una ética latinoamericana. Me ocuparé aquí, de nueva cuenta, sin embargo, tan sólo de aquellas dificultades que se refieren a la concepción de una ética universalista.

A diferencia de la ética del discurso, la ética de la liberación no tiene una reacción primordial ante las objeciones del escéptico moral en relación a una ética universalista. La ética de la liberación reacciona, más bien, ante los problemas que plantea una ceguera ética, una ceguera que, aun bajo la hipótesis de un universalismo moral, hace fracasar una conciencia moral ante escándalos de orden ético. Dussel se refiere, concretamente, con todo esto, al hecho al hecho de que -con contadas excepciones- la injusti-

cia epocal de la expansión (neo)colonial de Europa prácticamente no fue percibida en la filosofía europea como un problema, ni articulada de manera adecuada. Por el contrario, en ciertos pasajes prominentes en Hegel,²⁸ por ejemplo, es posible descubrir una legitimación explícita de la praxis imperialista de las potencias europeas. Paradójicamente, esta percepción eurocéntricamente deformada de la realidad se reproduce también en una conciencia colonizada, como lo demuestra la historia de la filosofía académica en América Latina. En los nichos escolares de este pensamiento, la explotación y la represión de amplias masas populares apenas si mereció alguna reflexión a fondo. Por estas razones, la crítica amplia de la ética de la liberación a la filosofía europea moderna no apunta simplemente a desenmascarar las estructuras imperialistas de pensamiento en los centros de poder, sino que pretende antes superar en el pensamiento latinoamericano mismo el fenómeno de un eurocentrismo interiorizado.

Por lo demás, el problema mismo de una ceguera ética tiene que ser diferenciado nuevamente de manera objetiva: la percepción inadecuada de una injusticia puede tener su origen o bien en cierta indiferencia frente a problemas morales en general o encontrarse condicionada por una orientación problemática de la conciencia moral. Desde un punto de vista teórico moral, el problema de una indiferencia moral remite a cuestiones relativas al buen vivir y, más precisamente, a la interpretación material, esto es, a la interpretación de contenido del *télos* de una conducta de vida. Por el contrario, los problemas de una conciencia moral mal dirigida son tema de una ética normativa, donde la «brújula» de la conciencia se fija, como en Kant, por medio de un imperativo categórico, expresándose conceptualmente con una fórmula.

Consecuentemente, en la ética de la liberación se encuentran análisis de las dos raíces de esta ofuscación moral. Ahora bien, como la expansión (neo)colonial de Europa tiene lugar en una época en la que tanto el cristianismo como la Ilustración habían abierto explícitamente el ámbito de una moral cerrada y particular [*Binnenmoral*] en el sentido de una ética universalista, la ética de la liberación se orienta de antemano hacia las posibles deficiencias de un universalismo moral tomado hipotéticamente como algo dado. Este supuesto se oculta con frecuencia en la retórica polemizante de E. Dussel en relación a la filosofía europea. Sin embargo, para la comprensión cabal de la ética de la liberación resulta absolutamente fundamental.

Con este trasfondo, pueden distinguirse dos hilos conductores en lo relativo a los contenidos en la éti-

ca de la liberación. Por una parte, Dussel plantea a varias y conocidas concepciones del buen vivir el problema fundamental de cuál es el valor que atribuyen a la práctica moral. Por la otra, la ética de la liberación elabora una propuesta propia de reformulación del imperativo categórico en la que el punto cardinal de una ética universalista, a saber: el respeto a la dignidad de *todos* los seres humanos, se pone a salvo de las deformaciones totalitarias por medio de un refinado ajuste de la orientación fundamental de la conciencia moral.

La realización de estos dos proyectos de trabajo, que ha conducido a Dussel a sus conocidos y amplios análisis histórico filosóficos de orientación hermenéutica, sólo puede describirse aquí en sus rasgos más generales.

3.3. Las raíces ontológicas y el imperativo categórico del «éthos» de una solidaridad universal: acerca de algunos rasgos fundamentales de la «ética de la liberación»

A la luz de los intereses epistemológicos apenas bosquejados, Dussel centra su atención en la revisión de las posiciones filosóficas más importantes en la filosofía práctica occidental,²⁹ sobre todo, en el ambivalente estatus que se atribuye en ella, desde



Con Gianni Vattimo, en México, 1993

Platón y Aristóteles, a la moralidad en las formas de la existencia humana.

Por una parte, en el pensamiento platónico, por ejemplo, el problema de la justicia en la *pólis* constituye el punto central objetivo. Por la otra, en el curso de la fundamentación y el desarrollo teóricos de la filosofía práctica, la tendencia a ubicar la praxis moral en un segundo plano en relación a una vida dedicada al conocimiento puro, a la *theoria*, se convierte en algo predominante. Esta precaria posición de la moralidad entre la *póiesis* y la *theoria* no aparece solamente en la filosofía griega (por ejemplo, en el célebre pasaje del libro X de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles). También en la época moderna, por ejemplo en Hegel, la dialéctica desemboca, en última instancia, en la teoriedad de un saber absoluto en el que se encuentran suprimidas la moralidad y la eticidad [*Sittlichkeit*]. Tanto el sabio griego como el pensador del espíritu universal mantienen siempre la debida distancia con la vida política de su momento, retirándose finalmente, de manera definitiva, de la ciudad y refugiándose en la teoría pura.

Esta tendencia a huir del mundo dentro de la filosofía europea se apoya, en opinión de Dussel, a final de cuentas en pre-entendidos ontológicos cuyas raíces se remontan hasta la mitología griega. De este modo es que, por ejemplo, en la interpretación antigua del ser como lo que está constantemente presente y es necesario, se encuentra implícito el poder universal de la *moira*. El *lógos* rige, por lo tanto, desde Heráclito, el destino de los hombres, aun en contra de sus intenciones subjetivas, de manera análoga a la *ananke* mítica, aunque, por supuesto, con la diferencia cualitativa de que, por lo menos, el *lógos* puede ser conocido por la filosofía. Con ello, la moralidad se convierte en algo dependiente de una visión en las inmutables estructuras del universo.

Una consecuencia de todo esto es una problemática preeminencia del conocimiento en relación a la libertad volitiva, deslizándose también un rasgo fundamental trágico en la filosofía práctica que desemboca en una absolutización de la existencia teórica.³⁰

Esta relación entre determinada ideología y una ética tendencialmente escapista en lo que se refiere al mundo, retornaría en forma transformada, según Dussel, en la moderna filosofía del sujeto.³¹ El conocimiento platónico de la armonía estática del universo es reemplazada ahora por una visión en la dialéctica de las leyes necesarias de la historia, sea en su versión idealista o en su versión materialista.

En el contexto de una comprensión fundamental de la moralidad de este tipo, el hombre no sólo es despojado sutilmente de responsabilidad moral, asignándosele un papel de espectador pasivo frente al

acontecer histórico; también, a la luz de un espíritu universal omnicomprendido, puede darse un sentido razonable incluso a ciertos capítulos amargos de la historia universal, como el sometimiento y exterminio de culturas enteras en el curso de la expansión europea, como lo pone de manifiesto la justificación que Hegel hace del colonialismo o la valoración positiva de Marx de la conquista de la India por los ingleses.³²

En tanto que las fundamentaciones éticas (inclusive las que tienen el sentido de una ética universalista de los derechos humanos) relativicen el estatus de la práctica moral, el resultado será insatisfactorio para una ética de la liberación. Porque, en realidad, si la idea de un conocimiento por el conocimiento mismo no es más que un simple reflejo antropológico del sentido de la verdad, sino que se convierte también en el bien supremo de la praxis humana en general, la praxis moral enfrenta la amenaza de ser rebasada poco a poco por una indiferencia ética por lo menos latente.

De acuerdo con Dussel, la inclinación a una forma de existencia escapista en lo que se refiere al mundo sólo puede ser superada si, por una parte, la moralidad se explica estrictamente a partir de una autorresponsabilidad basada en la voluntad y si, además, la comunicación interpersonal es entendida por una praxis vital como un fin en sí misma.

Un malentendido de este tipo se ha impuesto, si bien insertado en un contexto religioso, en la tradición judeocristiana, manifestándose de manera prototípica sobre todo en la narración del Éxodo o en la crítica social de los profetas del Antiguo Testamento.

Dussel, en la línea de las racionalizaciones cristiano-teológicas de esta experiencia fundamental y de la presencia subyacente del pensamiento judeocristiano dentro de la filosofía europea, intenta explicar el horizonte ontológico y antropológico de una forma de vida solidaria, confrontándolo con las experiencias de los movimientos social revolucionarios en América Latina.

En este orden de ideas, Dussel contrapone la existencia del sabio griego, esto es, la existencia de alguien que opta por una vida dedicada a la *theoria*, por una vida marginal a la ciudad o fuera por completo de ésta, a la intranquilidad del bios *politikos* -y contrapone igualmente a la existencia del científico moderno que cree que el principio de la libertad valorativa puede referirse a su praxis vital en el mundo una forma de existencia solidaria llena de contrastes.

Una forma profética de vida no evita, en un sentido amplio, las turbulencias de la vida política, sino

que escucha el llamado de los pobres y los oprimidos en una práctica de justicia, esto es, en una práctica que no teme el conflicto con los poderes dominantes. Una praxis de este tipo ya no es sostenida por el *télos* de la transparencia absoluta, sino por la inmediatez de la proximidad entre las libertades personales. En esta última se pretende, ciertamente, alcanzar un máximo de acuerdo recíproco y de reconocimiento. Al mismo tiempo, cada uno(a) se mantiene como otro(a) en su identidad debido a su inextinguible libertad.

Así, el concepto de «proximidad» explica el punto de fuga suprahistórico y normativo de una interpersonalidad completamente conciliada que puede también ser objeto de una experiencia anticipatoria en aquellos encuentros logrados, lo mismo que en los auténticos procesos de liberación.³³

Sin embargo, en la crítica social de los profetas del Antiguo Testamento, Dussel no sólo descubre el modelo de un buen vivir en el sentido de un compromiso radical en favor de la justicia en el sentido de un *éthos* de la moral universalista, sino, asimismo, una estructura específica de la *phrónesis* de la que se sirve la ética de la liberación para una reformulación del imperativo categórico. Porque, en realidad, los profetas no condenaban el sistema social respectivo simplemente en nombre de la ley divina, sino que lo hacían partiendo también de las víctimas concretas de esa sociedad -las viudas, los huérfanos, los pobres.

En vinculación con esta estructura interna de la crítica social de los profetas, Dussel intenta erigir una barrera adicional en contra de las deformaciones ideológicas de una moral universalista. Porque, en efecto, un problema fundamental de *cualquier* concepción de una ética universalista estriba precisamente en la relación dialéctica entre facticidad y el contenido ideal del principio moral. Tan pronto se da, aunque sea de manera tentativa, un contenido material a la ley moral, se deslizan ineluctablemente, debido al carácter finito de la existencia humana, elementos contingentes en el principio moral, de tal suerte que su pretensión universalista se pervierte rápidamente con un velo ideológico de prejuicios etnocéntricos e intereses egoístas de poder. Como es bien sabido, la historia del derecho natural proporciona, abundante evidente respecto a tales conclusiones erróneas.

En lugar de una «solución» escéptica de un rechazo total de la posibilidad de una ética universalista que parecería resultar natural para una filosofía latinoamericana en vista de su experiencia con las absolutizaciones ideológicas de las formas de vida europea, la ética de la liberación no busca garantizar el

contenido central de una ética universalista, esto es, no busca simplemente garantizar la universalidad de la dignidad humana por medio del postulado de una comunidad comunicativa ideal o, como ocurre en Dussel, por medio de la «proximidad».

Más bien, lo que se hace es orientar la *phrónesis* de una razón práctica de cuño universalista en el sentido de un descubrimiento de los pobres, es decir, en el sentido de los siempre excluidos de la totalidad social y oprimidos por ésta. A través de ello, las distintas formas de socialización humana se verían confrontadas con las víctimas que ella misma produce, por así decirlo, lográndose una apertura en dirección a una universalidad más auténtica. Esta es la intención fundamental de la reformulación dusseliana del imperativo categórico: «¡Libera a los pobres!».³⁴

4. ALGUNAS TESIS ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE FRENTE A SUS RESPECTIVAS CONTRIBUCIONES A UNA ÉTICA UNIVERSALISTA

A pesar del hecho de que tanto la ética del discurso como la ética de la liberación abordan por motivos y con instrumental muy diferentes la difícil tarea de elaborar una ética universalista, sus respectivos puntos contextuales de partida y la naturaleza misma de esta empresa común hacen que se dé, en algunas de sus partes constitutivas, un traslape objetivo entre ellas y son también la causa de que, en parte, ambas posiciones se complementen y corrijan.

En lo que resta de este escrito me ocuparé de resaltar y explicar con cierto detalle algunos puntos de contacto entre estas dos teorías implícitos en otras partes de la exposición.

El objetivo común de una moral universalista es abordado a partir de dos perspectivas contrarias por la ética del discurso y la ética de la liberación. Por una parte, evitando reincidir en una moral convencional, Apel intenta dar, por medio de una reflexión trascendental, un nuevo fundamento al rango de una ética universalista en general. Dussel se enfrenta, por la otra, ante todo con el problema teórico moral e históricamente real de un totalitarismo moral universalista. Esta es la razón por la que la ética de la liberación somete a examen, en busca de sus puntos débiles ocultos, a aquellas formas de una ética universalista que han operado en la historia y que han sido objeto de un análisis filosófico, allanando de esta manera el camino hacia un auténtico universalismo moral, hacia un universalismo mucho más resistente a los abusos de la ideología.

su versión apeliiana, se mueve ante todo en torno del problema de una fundamentación última del *moral point of view*, la ética de la liberación examina las morales universalistas a la luz de las dos fuentes ya mencionadas de la ceguera moral.

En lo que respecta al desarrollo histórico de la filosofía moral, Apel se interesa, sobre todo, en la transición de una moral comunitaria y cerrada a un nivel universalista, irrestricto y postconvencional de la conciencia moral.³⁵

Por el contrario, Dussel se aboca a las razones por las cuales la praxis moral es defendida con un gran despliegue teórico de los cuestionamientos relativistas como el de los sofistas y el escepticismo moderno (por ejemplo, del de Hume), por una parte, mientras que, por la otra, es denegada, al darse preeminencia a una vida al servicio de la verdad teórica sobre una forma de existencia moral.³⁶

Por lo demás, esto último resulta independiente del hecho de que la moralidad se interprete de manera convencional o universalista (como en Hegel).

La reconstrucción que la ética de la liberación lleva a cabo de los rasgos descriptivos del *éthos* de una moral universalista mantiene, en principio una relación complementaria con la ética del discurso, si bien esto no ocurre en el sentido de la complementariedad apeliiana entre las formas del buen vivir y los principios ético-discursivos. En esa relación, en efecto, la ética de la liberación pone de manifiesto las exigencias de una forma del buen vivir que se somete a la norma fundamental de una ética universalista.

Sería incorrecto, entonces, subsumir la ética de la liberación solamente a la pluralidad de las formas de vida cuya existencia es objeto de regulación por parte de la ética del discurso. Por el contrario, precisamente Apel -que en su reflexión de fundamentación última pretende llevar a cabo no sólo una fundamentación rigurosa de las normas del discurso sino también del deber de una vida razonable, esto es, de una vida que satisfaga las exigencias de una ética del discurso-³⁷ proporciona con ello un principio tanto limitativo como constitutivo en relación a las distintas formas del buen vivir, a saber: la prerrogativa vitalmente omnnicomprensiva de ser moral.³⁸

La ética de la liberación se mueve con vehemencia en torno del punto relativo a que no puede aceptarse, sin caer en una indiferencia moral, una forma de vida orientada moralmente *tan sólo* como otra más de las formas del buen vivir. Gracias al concepto de «proximidad», Dussel logra hacer algo fructífero del potencial que las éticas de la compasión poseen para una ética política basada en una conciencia moderna, aunque, en realidad, hay aquí muchas

ción a las cuales sería necesaria una diferenciación más sutil.

Dussel proyecta, entonces, por así decirlo, el postulado apeliiano de un deber fundamental en lo relativo al ser moral. Desde un punto de vista pragmático-trascendental, esto resulta idéntico con ser razonable dentro de la estructura formal de la praxis humana, si bien en Dussel los acentos en lo que se refiere al contenido son otros. Alguien que adopta, en el sentido de Apel, la razón moralmente impregnada de Dussel ha dado una cualidad moral (y no estética o científica) al *télos* último de su vida -así podría describirse la concepción dusseliana acerca de este problema. Con ello no se universaliza totalitariamente, como Apel parece temer, una moralidad determinada. Para prevenir este peligro, resulta nuevamente necesario hacer una serie de diferenciaciones en relación al concepto mismo de *buen vivir*.

Es posible que Apel asociara con esto último aspectos más bien estéticos de los estilos de vida, aspectos que no resultan entre sí argumentativamente convincentes, pero que son, de cualquier manera, algo fascinante.³⁹

Por el contrario, bajo el lema de un *éthos de la liberación*, Dussel explica las implicaciones de una forma de vida que en un contexto de dominación y de represión se somete a los reclamos de una ética universalista. Hay allí suficiente espacio para una diversidad cultural de estilos de vida. Por lo tanto, según Dussel (y posiblemente también según Apel), la exigencia original de lo moral es socavada cuando uno opta por una forma de existencia amoral -ya sea una forma de existencia puramente teórica o una forma de existencia puramente estética-⁴⁰ llegando a un acuerdo dialógico con los afectados en caso de conflictos.

Por el contrario, una moral universalista exige de cualquier forma de existencia una corresponsabilidad de las penurias y miserias de todos los seres humanos, aun cuando lo que un individuo puede concretamente hacer deba por fuerza ser limitado en una división del trabajo moralmente multiestratificada.

Un segundo punto de intersección entre la ética del discurso y la ética de la liberación toca el plano de la reflexión de fundamentación. Dussel se encuentra obligado, como he hecho notar más arriba, a una elaboración hermenéutica de las diferentes interpretaciones de lo «bueno» y lo «justo». Al mismo tiempo, estos análisis se adentran en el terreno de una discusión de los fundamentos de la ética del discurso. Porque, en realidad, tal y como se puso de manifiesto en la fundamentación de (U) por parte de Habermas, en todo caso podrían ser susceptibles

co-trascendental aquellas normas del discurso que requieran determinados conceptos morales para constituir un principio moral en un sentido pleno. En el caso de (U), esto ocurriría, según Habermas, en el conocimiento previo en torno del «sentido» de la legitimación de normas.

Sin lugar a dudas, Apel pretende, frente a esto último, una fundamentación última plena del principio moral. Es posible, sin embargo, que Apel haga aquí una sobrevaloración de la fuerza del argumento de la retorsión. También en el postulado general de la constitución de consenso hace falta una reflexión de fundamentación que garantice, más allá del reconocimiento del otro como alguien que está a la búsqueda de la verdad, un reconocimiento en el sentido de una justicia moral.

El remanente objetivo de la norma *moral* se pone de manifiesto precisamente allí donde yo estoy obligado a poner a prueba la aceptación o interrupción de discursos morales basándome en su corrección moral.⁴¹ Ciertamente, tampoco esta reflexión puede eximirse de la exigencia de la razón universal, por lo que debe ubicarse todavía en (K). Desde luego (K) tendría aquí que vincularse también con un concepto de lo «bueno» o de lo «justo», si es que (K) mismo no ha de disolverse en el principio regulativo de la ética *filosófica* en la que precisamente los diferentes conceptos de moral son objeto de discusión.

El concepto de proximidad de la ética de la liberación resultaría casi natural para la ética del discurso en vista de su gran formalidad y sus atributos materiales. De cualquier manera, el concepto de «aproximación» no es susceptible de una fundamentación basada en el argumento de la retorsión, porque en ésta se encuentran ya asentados procesos de aprendizaje moral, por lo que, por ejemplo, el concepto de *proximidad* «no permite dar un fundamento a un bien colectivo general (como en Platón o Aristóteles), sino, más bien, a uno distributivo, esto es, a un bien que beneficia a cada individuo».⁴²

Como sea, es posible que pueda identificarse una referencia pragmático-trascendental constitutiva de la razón a una idea de justicia.⁴³ Sin embargo, esto aún no sería suficiente para justificar el interés central de la ética del discurso, a saber: la obligación de un entendimiento real con todos los afectados, una obligación basada en la experiencia de la irrenunciabilidad de la libertad humana del otro y que Dussel reconstruye de manera hermenéutica, sobre todo, por intermediación de E. Levinas, a partir de la tradición judía.

En este sentido, entonces, el desarrollo en detalle de una ética del discurso podría enriquecerse de un

se ocupa de las dimensiones de una moral universalista que con razón se echan de menos en la moral de Apel como, por ejemplo, la conexión de un principio discursivo puro con un concepto de justicia moral y su anclaje en un *éthos* de la moral universalista.

Con esto también podría obtenerse a partir de la ética de la liberación una solución rigurosa del problema (frecuentemente reclamado) de la motivación de una acción ético-discursiva que no se simplemente se remita a un plano psicológico, sino que, en última instancia, se base en el *télos* de una forma de vida. Sin embargo, estos problemas, al igual que la cuestión acerca de las correcciones de la ética del discurso a la ética de la liberación no pueden ser abordados en el presente escrito.

NOTAS

1. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz-Viena 198t, 190. [Hay traducción española.]

2. Cfr. K. Fritsche (ed.), *Verlorene Träume? Sozialistische Entwicklungsländer in der Drillen Welt*, Stuttgart, 1989.

3. Cfr. en relación a este punto el trabajo no del todo imparcial de H. Cerutti-Guldberg, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México, 1983.

4. Cfr. K.-O. Apel, «Normative Begründung der Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit. Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en A. Honneth, et al. (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt/M 1990, 15-65; J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M, 185-199.

5. Cfr. la documentación de este diálogo sostenido en Friburgo en 1989 y en México en 1991 en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990; del mismo editor: *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Aachen, 1992.

6. Cfr. J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., 1979, 486 pp. (párrafo 68).

7. Cfr. M. Foucault, «Die politische Technologie der Individuen», en H.M. Luther, et al. (eds.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M., 1993, p. 168.

8. K.-O. Apel, «Zurück zur Normalität? -Oder: Können wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?», en su obra *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt/M., 1988, p. 374.

9. Según Apel, la teoría consensual ofrece solamente «a necessary explication of the meaning of truth and not about a sufficient criterium of truth». Cfr. su «C.S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of Meaning of Truth», en *Transactions of the Ch.S Peirce Society*, XVIII (1982), p. 4.

10. Cfr. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, pp. 100-118. «Ética» se refiere aquí, definitoriamente, a cuestiones relativas al buen vivir, mientras que «moral» cubriría la esfera propia de la ética del discurso en el sentido de una legitimación consensual de normas.

11. K.-O. Apel, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en P. Kanellopoulos (ed.), *Festschrift für K. Tsatsos*, Atenas, 1980, pp. 264 ss. Como señala A. Cortina (*Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, 1988, p. 156), en este ensayo se encuentra la explicación más extensa que

Apel da de la norma fundamental. Cortina la toma, con razón, como base de su interpretación.

12. Apel habla de una «obligación con respecto a la metanorma de la formación argumentativa de consenso». Cfr. la obra citada en la nota 8, p. 47.

13. K.-O. Apel, ver obra cit. en la nota 8, p. 123. Cfr. también J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M., pp. 75 ss. y 103 ss.

14. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 1970. Como observa A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt/M., 1985, 66 ss., las cuestiones morales se aproximarían entonces a la legitimación democrática de las normas jurídicas.

15. Cfr. J. Habermas, *op. cit.* p. 105.

16. Podría ser que Habermas aceptara implícitamente la crítica de Wellmer (*op. cit.*, p. 102) en lo relativo a que el contenido de (U), junto con las suposiciones argumentativas, sea fundamentado mediante un «atajo prohibido», esto es, por las «premisas semánticas según las cuales el sentido de las normas justificadas reside en el hecho de que «regulan los problemas de la vida comunitaria en beneficio del interés general». Cfr. J. Habermas, *op. cit.*, pp. 133 ss.

17. Cfr. K.-O. Apel, *Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letzthegegründung*, p. 123.

18. Lo que aquí resulta relativamente problemático no es la distinción fundamental entre cuestiones relativas al buen vivir y cuestiones relativas a la justicia, sino la subordinación habermasiana y su caracterización teórica desde el punto de vista de la racionalidad. A la luz de la ética del discurso se aclarará un poco dónde se encuentran los límites internos de esta descripción de moralidad.

19. Pp. 104 ss. y 108 ss. Véase nota 14.

20. Cfr. p. 165 de su obra citada en la nota 13.

21. Véase el clásico de L. Zea sobre estos temas: *El pensamiento latinoamericano*, 3.ª ed., México, 1976.

22. Cfr. L. Zea, *La filosofía de la historia latinoamericana*, México, 1987.

23. Cfr. L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 12.ª ed., México, 1989, pp. 12 ss.

24. Cfr. L. Zea, pp. 122 ss. de la obra citada en la nota 22.

25. En consonancia con esto, los críticos del positivismo en los que se manifiesta una orientación hacia la filosofía de la vida, como A. Korn, Antonio Caso, José Vasconcelos y Alejandro O'Donnell son considerados como los «fundadores» del pensamiento latinoamericano. Cfr. L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, pp. 409 ss.

26. L. Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, p. 70.

27. Véase en relación a este punto el más reciente informe de la ONU acerca del desarrollo mundial: UNDP, *Human Development Report*, Oxford, 1992. Según este informe, solamente en los últimos 30 años, el abismo entre el Norte y el Sur se ha hecho doblemente grande; el número de pobres absolutos se estima en aproximadamente 1.000 millones de personas; para grandes regiones de la Tierra, como, por ejemplo, la zona del Subsahara, no existe ninguna posibilidad real de una mejoría de las condiciones de vida sin una ayuda masiva.

28. Véanse los conocidos párrafos en su *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, parágrafos 237 ss.

29. Cfr. E. Dussel, *El humanismo helénico*, Buenos Aires, 1975; *Para una de-estructuración de la historia de la ética*, Mendoza, 1973; *Método para una Filosofía de la Liberación*, Salamanca, 1974.

30. Del mismo modo en que esta forma de entender el ser puede tener consecuencias problemáticas para el concepto de moralidad, esta concepción ontológica parecería también ser algo irrenunciable para el concepto de verdad en el sentido de validez universal que la ética requiere también de manera necesaria. Esto es expuesto convincentemente, en base a la filosofía griega, por V. Hölsle, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984. Al igual que Dussel, Hölsle remonta el momento de la incondicionalidad en el concepto de verdad a las *ananke* y *moira* griegas. Véase la obra de Hölsle, pp. 199-246.

31. Cfr. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, vol. II, Buenos Aires, 1973, par. 20 «La no-eticidad de la autenticidad gnóstica del héroe trágico y moderno»).

32. Cfr. E. Dussel, *Filosofía ética latinoamericana*, vol. IV, Bogotá, 1979, pp. 55 ss. De él mismo: *El último Marx* (1863-1882) y *la liberación latinoamericana*, México, 1990, pp. 243 ss.

33. Véase mi interpretación detallada en H. Schelshom, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Friburgo/Basilea/Viena, 1992, pp. 69-131.

34. Cfr. E. Dussel, *Ética comunitaria*, Madrid, 1986, cap. V.9.

35. Cfr. K.-O. Apel, «Zur geschichtlichen Entfaltung der ethischen Vernunft in der Philosophie» I y II, en K.-O. Apel, O. Bohler y G. Kadelboch (eds.), *Funk-Kolleg: Praktische Philosophie/Ethik. Dialogue*, vol. I, Frankfurt/M., 1984, pp. 70-136.

36. Dussel habla aquí de una «inconsistencia» de lo ético. Cfr. su obra *El humanismo helénico*, pp. I ss.

37. Apel reacciona con ello a la tesis de Popper de acuerdo con la cual la decisión en favor de la razón surge solamente de un acto de creencia irracional. Aparte del escepticismo, es el decisionismo ético-práctico el verdadero destinatario del argumento de fundamentación última. Cfr. pp. 238 ss. de la obra de Apel citada en la nota II.

38. Para Habermas, esto parecería ser, nuevamente, uno de los sobreesfuerzos normativistas de la ética apeliana del discurso. Con la restricción habermasiana de la ética del discurso, en sentido estricto, a (U), se excluye de antemano el problema del ser moral del individuo. Como consecuencia de ello, la ética del discurso no coloca la vida como un todo bajo los dictados de una obligación moral, sino que solamente proporciona el mecanismo al que tendría que recurrirse en caso de conflicto entre las formas de vida. Cfr. p. 186 de la obra de Habermas citada en la nota 3.

39. Cfr. pp. 177 ss. del libro de Apel citado en la nota 8.

40. Con ello no se toca todavía, en absoluto, sin embargo, la cuestión de si, de acuerdo con la teoría trascendental tradicional, no hay, en última instancia, una convergencia entre *verum*, *bonum* y *pulchrum*. Aun Kohlberg y Peirce señalan el poder de lo bello, un poder que a final de cuentas resulta un soporte para cualquier ética. Con frecuencia, Dussel caracteriza también la «proximidad» valiéndose de categorías estéticas. En el plano de las formas de existencia en las que el hombre, en tanto que ser finito, se encuentra a la búsqueda de la vida correcta, debe encontrarse aún, de todos modos, a pesar de la convergencia trascendental, un equilibrio entre *verum*, *bonum* y *pulchrum* y realizarlo biográficamente.

41. Cfr. pp. 105 ss. de la obra de Wellmer citada en la nota 14.

42. O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien*, Frankfurt/M., 1990, p. 119. En mi opinión, esta distinción de Höffe describe de manera precisa los puntos objetivos de la crítica de Dussel a la filosofía política de la Antigüedad.

43. Cfr. pp. 339 ss. y 349 ss. de la obra de Hölsle citada en la nota 30.