

UNA NUEVA VÍA PARA LA ÉTICA¹

Pedro Enrique García Ruiz

Hace treinta años, en el marco de un proyecto filosófico inspirado por el pensamiento heideggeriano, Dussel señalaba: “La *metafísica del sujeto* se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominador-dominado, ya que la ‘voluntad de poder’ fue la culminación de la Modernidad. Pero si la superación de la Modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad”.² A finales de los años sesen-

tas Dussel tomó como hilo conductor de sus estudios éticos la filosofía de Heidegger —tanto así que uno de los objetivos principales de sus primeras publicaciones era elaborar una “ética ontológica”, que el autor de *Sein und Zeit* dejó, según Dussel, anunciada en varios escritos, sobre todo en *Brief über den Humanismus*—;³ este proyecto quedará inconcluso debido más que a la inconsistencia misma del objetivo a la in-

¹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-Universidad Nacional Autónoma, 1998 (Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía).

² *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y tiempo, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1972; publicado originalmente en *Universidad*, Santa Fe, Argentina, núm. 80, 1970, pp. 163-328, versión que utilizamos aquí, p. 169.

³ E. Dussel, *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1972, reeditado posteriormente bajo el título de *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974. Los desarrollos de dicha “ética ontológica” serán incluidos en el primer tomo de la ética de la liberación de 1973, capítulos 1 y 2. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, reeditado como *Filosofía ética de la liberación*, tomo I: Presupuestos de una filosofía de la liberación, México, Edicol, 1977.

fluencia de la filosofía de Emmanuel Levinas. El proyecto de una “ética ontológica” era parte de un intento de reconstruir la identidad de América Latina a través de una aplicación de la hermenéutica ricoeuriana como acceso a las estructuras intencionales que constituyen el “ser de lo latinoamericano”.⁴ Levinas le permitió a Dussel construir categorías que pudieran dar cuenta de la situación de América Latina respecto a los países centrales (adaptación geopolítica de los conceptos levinasianos de “totalidad” y “exterioridad”) así como de los elementos para una crítica a lo que, siguiendo a Heidegger, llamó el “subjetivismo moderno”. El Otro (*Autrui*) es irreductible al ejercicio de poder que supone el conocimiento, la tematización, el sistema, la totalidad; siempre se encuentra más allá, por ello Levinas consideraba a la ética la expresión más adecuada de la alteridad, de lo diferente. Dussel incorpora de manera

⁴ Dussel buscó dar cuenta de la situación histórica de América Latina a través de un análisis de sus fuentes culturales. De este intento es resultado la trilogía geopolítica-cultural (en orden de redacción y no de publicación) de *El humanismo helénico*, Buenos Aires, EUDEBA, 1975, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969 y *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.

crítica la obra del filósofo lituano-francés a una problemática concreta: la liberación de los oprimidos.⁵ Este carácter de la propuesta ética de Dussel era el resultado de un ambiente de grandes cambios. Augusto Salazar Bondy había señalado en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*⁶ la necesidad de que la filosofía asumiera un papel protagónico en el proceso de liberación de América Latina; la primera ética de Dussel se instala, pues, en la tradición del pensamiento latinoamericanista⁷ —inaugurado por Juan Bautista Alberdi— que buscaba ofrecer, a través de la reflexión teórica de la filosofía, los elementos críticos necesarios para una emancipación cultural, económica, política y social de

⁵ Véase respecto a ello E. Dussel y E. D. Guillot, *Emmanuel Levinas y la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975. El paso de la “ética ontológica” a la “exterioridad metafísica del otro” es claro en el capítulo 3 de la citada ética de 1973.

⁶ México, Siglo XXI, 1969.

⁷ Véase C. Pereda, “Die mexikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts: ein Überblick”, en D. Briesemeister y K. Zimmermann (comps.), *México heute. Politik, Wirtschaft, Kultur*, Francfort del Meno, Vervuert Verlag, 1992. Las diferencias entre su propio proyecto y el de Leopoldo Zea, a pesar de las similitudes, son analizadas por Dussel en “El proyecto de una ‘filosofía de la Historia Latinoamericana’ de Leopoldo Zea”, *Für Leopoldo Zea*, en *Concordia*, Aachen, Reihe Monographien, núm. 7, 1992, 24-37.

América Latina respecto a los países centrales, es decir, se trataba de articular un análisis filosófico (la ética) a una cuestión geopolítica (la liberación). Esta propuesta fue posible gracias a la conjunción de diversos factores que alimentaron la necesidad de ofrecer una filosofía no indiferente a las situaciones y cambios de las sociedades latinoamericanas; estos factores, como los movimientos de liberación nacionales, la teoría de la dependencia, los movimientos estudiantiles de finales de los años sesentas, la teología de la liberación, etc., le mostraron a Dussel que la ética tenía que ampliarse a todos aquellos ámbitos en los que el ejercicio del poder deforma las relaciones humanas, de ahí la necesidad de diferenciar varios niveles de los que tiene que dar cuenta el análisis filosófico (geopolítico, erótico, económico, pedagógico, religioso, etcétera).⁸

A pesar de los grandes cambios que ha sufrido la propuesta filosófica de Dussel desde 1969, su *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión* retoma las intuiciones básicas de la primera ética, pero con la diferencia, por un lado, de encontrarse más alejada de los marcos conceptuales de la ontología heideggeriana y de la hermenéutica cultural ricoeuriana; y por

otro, de haber superado definitivamente el problema de una “filosofía latinoamericana” que tanta tinta hizo correr.⁹ La ética de la liberación que ahora nos ofrece Dussel trata de repensar la situación no sólo latinoamericana sino mundial: el hecho masivo de la pobreza, la injusticia, el exterminio, la discriminación, etc., ¿son problemas que deben ser asumidos por una reflexión filosófica? Y de ser así ¿qué tipo de reflexión tiene que ser? La complejidad del problema exige una ética que pueda dar cuenta de hechos tan desconcertantes para la ética tradicional como los derechos de los grupos marginados de la sociedad —mayoritarios indudablemente—, el asilo y protección a extranjeros y refugiados, los derechos de discapacitados, el derecho de las generaciones futuras, la tecnología genética, etc., todos ellos problemas que debe abordar una macroética. Estas cuestiones han sido el tema central del pensamiento de Dussel desde hace treinta años. “El juicio dominante de la opinión pública filosófica vigente sostiene que la ‘liberación’ debería dejar lugar a acciones funcionales, reformistas, posibilistas. A pesar de todo, y contra lo que muchos opinan, pareciera que la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación

⁸ Dussel desarrolla estos temas en los tomos III, IV y V de su primer ética de la liberación.

⁹ Recuérdese la célebre polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la “existencia” de una filosofía latinoamericana.

de las víctimas, desde los pobres, de la década del sesenta, desde la ‘exterioridad’ de su ‘exclusión’, se ha confirmado como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo xx, junto a la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra”.¹⁰ La nueva ética de la liberación parte de un principio que sirve como hilo conductor a toda la obra: el principio ético material o de contenido. Esta cuestión, nueva respecto a la anterior ética de la liberación, es resultado de un doble movimiento autocrítico de Dussel; a diferencia del papel que jugó el pensamiento de Marx en su primera ética, un intenso estudio directo de la obra del autor de *El Capital*¹¹ le mostró a Dussel la necesidad de que los problemas éticos fueran abordados desde criterios materiales o de contenido; desde este punto de vista Dussel habló de una “económica” como momento previo y necesario para no caer en un procedimen-

¹⁰ E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 15.

¹¹ Véase E. Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los “Grundrisse”*, México, Siglo XXI/UAM-Iztapalapa, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI/UAM-Iztapalapa, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, México, Siglo XXI/UAM-Iztapalapa, 1990.

talismo ingenuo y formal. A su vez, su polémica con Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, la más intensa y fructífera en lo que a replanteamientos teóricos se refiere, le permitió a Dussel incorporar una serie de cuestiones que pasaron totalmente inadvertidas en su primera ética; este procedimiento domina en general en toda la obra que ahora nos presenta Dussel: ante una abrumadora revisión de propuestas éticas modernas y contemporáneas, se busca tomar lo que, a juicio de nuestro autor, es relevante para la ética de la liberación. Este armazón teórico se articula en torno a una tesis: “Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo *de la vida humana en concreto*”.¹² Así, pues, la ética de la liberación se autodefine, según Dussel, como una ética de la vida humana; a partir de esta idea Dussel realiza una revisión crítica de todas aquellas éticas que han negado dicho principio. Para mostrar la plausibilidad de su postura, Dussel recurre a los resultados de la neurobiología, pues, a su juicio, “un cierto ‘conciencialismo’ moderno exagerado y unilateral hacer perder el sentido de la corporalidad orgánica de la existencia

¹² *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 91.

ética”.¹³ Para nuestro autor dicho recurso no implica caer en reduccionismo o en el naturalismo o darwinismo ético. Siguiendo a Edelman, Dussel deduce que si de los procesos de autoorganización y autorregulación del cerebro se despliegan categorizaciones relacionadas con criterios de valor, es decir, si el sistema evaluativo-afectivo cerebral valora aquello que permite el desarrollo de la vida o la pone en peligro, entonces la llamada falacia naturalista puede ser superada y se puede afirmar que el paso de los juicios descriptivos a los normativos es legítimo. Este es, sin duda, uno de los aspectos más problemáticos de la ética de Dussel, pero, a su vez, el más atractivo. Negar que los procedimientos lógico-formales puedan ofrecer criterios sustantivos relacionados con la existencia concreta y problemática de los individuos es una acusación ya levanta por Hegel contra la “vaciedad” de la moralidad kantiana. En este punto la propuesta de Dussel concuerda con la de los comunitaristas en su crítica a las teorías liberales sobre la moral y la sociedad; sin embargo, Dussel no se limita a afirmar la importancia de las tradiciones culturales en donde se gestan y articulan los valores, que en el caso de los comunitaristas llevan, aparentemente, a posturas

relativistas. En virtud del criterio ético-material, nuestro autor sostiene que todos los proyectos de “vida buena” son un modo concreto de concebir la vida humana, es decir, que los valores son sólo el hecho de que una mediación afirme el sentido de la vida dentro de dicha cultura; la vida humana se torna el criterio universal de la ética. Estos son temas del primer capítulo de la ética: el momento material.

Se aborda en el segundo capítulo la moralidad formal, lo que Dussel llama la “validez intersubjetiva” que todo acto y principio moral debe cumplir; en este capítulo se muestra la gran influencia de la ética del discurso en la obra de Dussel, pues la idea de una validez intersubjetiva que confirme el consenso, la autonomía, la legitimidad y la aplicación del principio material, es un tema poco tratado en su anterior ética. Después de una revisión a las teorías de Kant, Apel, Rawls, Habermas, entre otros, Dussel formula un “principio formal universal” de la ética de la liberación, muy a la usanza kantiana: reconocer a todos los miembros de la comunidad de comunicación y de vida promoviendo todos los elementos necesarios para la participación simétrica de los afectados en las decisiones de dicha comunidad. En el tercer capítulo Dussel formula, a partir de los anteriores principios, el “principio de factibilidad ética”, que indica la necesidad de reali-

¹³ *Ibid.*, p. 93.

zar dichos principios si están dadas las condiciones objetivas para ello; este tercer capítulo constituye la primera parte (“fundamentos de la ética”) y ofrece el aspecto positivo de la ética de la liberación. En la segunda parte (“crítica ética, validez antihegemónica y praxis de la liberación”), también formada por tres capítulos, Dussel expone el aspecto negativo de su ética, es decir, si la parte positiva tiene como finalidad formular los principios que sirven como criterios normativos del actuar, la “ética crítica” proporcionará los criterios y principios que llevan a una crítica como fuente de la praxis liberadora. Sin duda, aquí Dussel busca reapropiarse de la Teoría Crítica tradicional, pero ahora comprendida desde su propia problemática. Así, el cuarto capítulo busca mostrar que todos los grandes filósofos críticos sustentaron, de una manera u otra, el principio ético-material, la afirmación de la vida humana, como punto de partida para una crítica a todo sistema (económico, filosófico, político, etc.) que niegue la corporalidad y dignidad del otro; de manera que toda crítica parte del reconocimiento del sufrimiento y victimación del otro. El quinto capítulo, a semejanza del segundo de la primera parte, trata de la validez antihegemónica, es decir, de la crítica de las víctimas de un sistema determinado que cuestionan su legitimidad; se trata del problema de los nuevos movimientos

sociales que pugnan por un reconocimiento frente a un sistema que los niega de manera parcial o total. Es un problema que ya Marcuse había tratado en términos de saber si se puede, desde un punto de vista ético, justificar un cambio radical de las estructuras sociales a través de una revolución.¹⁴ Dussel propone un criterio “crítico-discursivo” que exige la participación solidaria con la comunidad de víctimas si es que se quiere actuar éticamente. En el sexto capítulo Dussel expone lo que denomina “principio-liberación”, un argumento que recurriendo a la formulación kantiana por medio de imperativos, exige liberar a toda víctima de un sistema que impida la vida y su desarrollo. Como podemos ver, este principio es el corolario de los anteriores principios; la pregunta por medios y condiciones para realizar dicho proceso de liberación —no de emancipación— le lleva a Dussel a analizar la posición política de Marx y Rosa Luxemburg. En suma, para Dussel “la ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de autoextinción”.¹⁵

¹⁴ Véase H. Marcuse, *Ética de la revolución*, trad. de A. Álvarez Remom, Madrid, Taurus, 1969, p. 141.

¹⁵ E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad...*, *op. cit.*, p. 568.