

El libro del trimestre

Enrique Dussel:

Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.

Trotta, Madrid, 1998. 661 páginas.

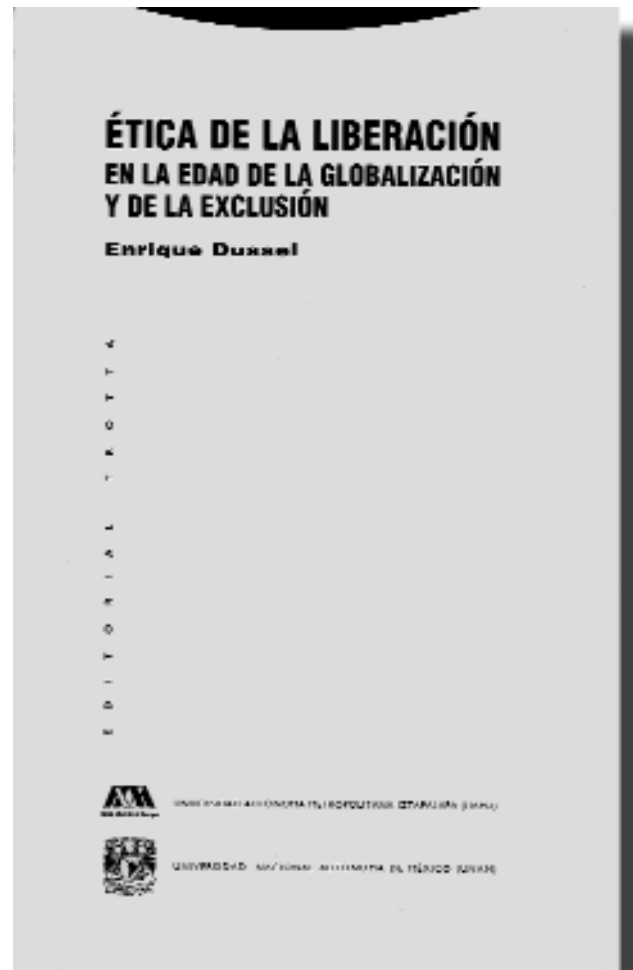
Rafael A. Soto

Miembro del Instituto E. Mounier

Enrique Dussel es catedrático de Ética en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es doctor en Filosofía por la Complutense y La Sorbona y doctor honoris causa por las Universidades de Friburgo y La Paz; profesor invitado en numerosas universidades, es uno de los fundadores del movimiento filosófico de Filosofía de la Liberación y autor, entre otras obras, de *Historia de la Iglesia en América Latina* (1967), *Filosofía de la liberación* (1976), *La producción teórica de Marx* (1985), *Ética comunitaria* (1986), *El encubrimiento del Otro* (1992), *Apel, Ricœur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (1994) *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación* (1995).

A pesar de este curriculum, es injustamente desconocido para la academia europea. Entre nosotros, su pensamiento ha sido difundido gracias a la publicación en la colección Esprit del ensayo «*El hombre como persona*», de Mariano Moreno, quien tuvo ocasión de colaborar y realizar su tesis doctoral sobre él en México.

El libro que comentamos es su obra central, donde da plenitud a conceptos apuntados anteriormente, especialmente en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980, 4 vols.) cuyo pasaje sobre el otro, no como Totalidad, sino como rostro sexuado (erótica), rostro de hijo (pedagógica), rostro de hermano (política), y como escatológicamente distinto (arqueológica)



hace gozosamente inevitable su lectura. Si allí se hacía en la perspectiva de liberación latinoamericana, hoy, en medio de la crisis del actual «siste-

ma-mundo», se hace con un horizonte mundial. No estamos pues ante una simple ética crítica hecha por y para minorías excluidas, ni ante una reflexión para épocas excepcionales. Se trata de una ética cotidiana, desde y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización.

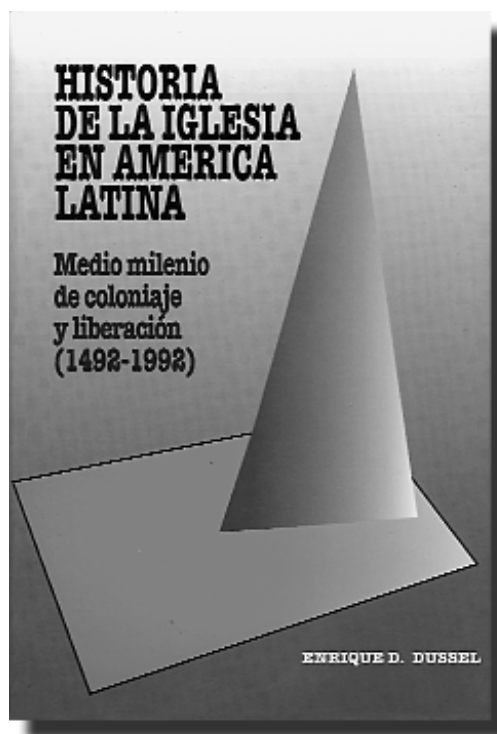
1. Precisamente la obra se abre con una introducción histórica, no heleno ni eurocéntrica como suele ser usual, sino de la historia de la humanidad en el proceso que culmina en la Modernidad, un sistema que hoy se está globalizando por todo el planeta excluyendo, paradójicamente, a la mayoría de la humanidad.

Introducción histórica que no es una descripción anecdótica o simplemente historiográfica. Es una propuesta con intención filosófica donde los contenidos históricos de los sistemas éticos son analizados siguiendo una secuencia histórica que condiciona los niveles material, formal, e incluso crítico de la ética.

Para intentar situar la problemática ética en el horizonte planetario, sacándola de la tradicional interpretación eurocéntrica, se reinterpretan los sistemas éticos de la historia recuperando tradiciones tan desconocidas como fecundas. Así destacan los análisis del *Libro de los Muertos* egipcio, de textos semitas y hebreos, de los Upanishads o de Lao-Tse. Textos que habían sido desechados por la filosofía al confundir el contenido de eticidad (que tienen) con la formalidad propiamente filosófica (de la que carecen, por ser un método originado en Grecia). Sorprende que, habiendo sido capaces de ver este contenido ético en tradiciones griegas previas a la aparición de la filosofía, no hayamos sido capaces de rastrearlo en otras raíces culturales.

Recuperar estos contenidos éticos de toda la humanidad tendrá gran importancia para los contenidos de la eticidad actual y pertinencia para el desarrollo formal de esta ética.

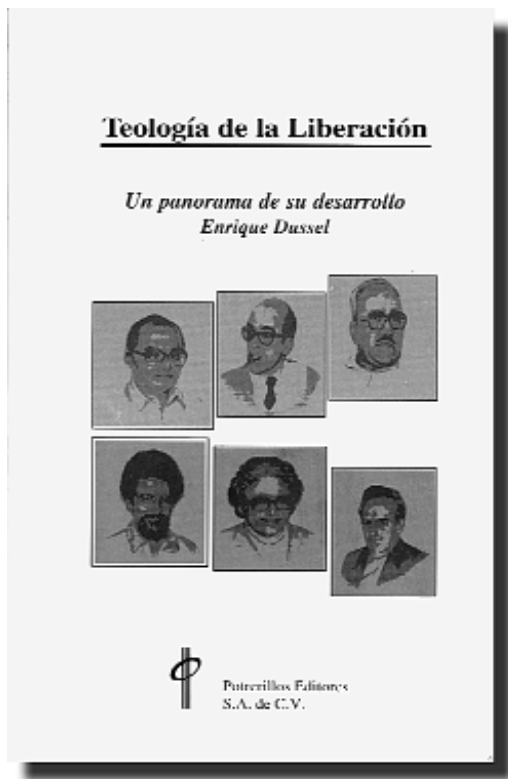
Con todo, tras los estadios culturales de sistemas interregionales, lo crucial de la historia llega cuando a partir de 1942 empieza a desplegarse como «sistema-mundo»; por eso Dussel dedica un análisis detallado a la modernidad. Modernidad, que no sólo puede ser entendida como exclusivamente europea, con una preparación en la Edad Media y una difusión posterior, en virtud de una superior singularidad interna que le hu-



biese permitido superar esencialmente por su racionalidad a las demás culturas (lectura de la que Hegel es su máximo exponente), sino que permite otras lecturas. Así desde un horizonte mundial, se descubre la Modernidad como la cultura del centro del sistema-mundo, y precisamente como fruto de su gestión de la centralidad. No fue autogenerada internamente en Europa, sino que es un fenómeno que se fue mundializando desde una Europa (y Norteamérica) que se fueron constituyendo en Centro con un poder hegemónico sobre una periferia creciente (Amerindia, Asia, Africa, los homeless y empobrecidos de los países centrales,...).

Modernidad que se inicia con la conquista y subsunción de Amerindia que le da a Europa la ventaja comparativa respecto a las demás culturas regionales y que le otorga en virtud de la centralidad la capacidad autorreflexiva para apropiarse de los inventos tecnologías, instituciones políticas, etc., de toda la historia de la humanidad.

El capitalismo ha sido el fruto, que no causa, de esta dinámica. Se trata de una mediación de gestión mediante explotación y acumulación que se transforma después en un sistema formal independiente que, desde su propia lógica, puede destruir la vida humana en todo el planeta.



Recuperar lo recuperable de la modernidad y negar la dominación y exclusión del sistema-mundo sería el proyecto de liberación de la periferia negado desde la racionalidad dominante, pero por el que Dussel hace una apuesta clara. Apuesta teórica y vital que ya le costó, hace veinticinco años, un atentado de bomba de la extrema derecha en su Argentina natal.

Una denuncia queda clara, el doble movimiento contradictorio en el que estamos: de un lado la pretendida modernización dentro de la globalización del capital, y por otra parte, la creciente exclusión material (real) y formal (discursiva) de las víctimas de este pretendido proceso civilizador, lo que exige una *ética de la vida* que justifique su necesaria liberación de las cadenas que las apresan.

2. La segunda parte aborda los fundamentos de esta *Ética de la Liberación*. La estrategia argumentativa será ir analizando cada uno de los momentos necesarios pero no suficientes, hasta alcanzar un nivel de complejidad donde la suficiencia parece darse, pero como observa certeramente, la total suficiencia de la validez ética de la praxis, individual y comunitaria, y sus consecuencias últimas institucionales e históricas,

nunca puede alcanzarse plenamente, ya que comprendería la totalidad de las acciones de la entera historia mundial.

Analiza pues, los momentos necesarios de la ética: el aspecto material o de contenido, el aspecto formal o procedimental y la facticidad ética como progreso, y lo hace recogiendo los actuales debates éticos. Frente a quienes niegan que la ética normativa pueda desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica por ser juicios de valor (como sostiene la meta-ética analítica desde G. Moore), hasta quienes afirman la ética utilitarista como una felicidad para las mayorías, Dussel muestra la posibilidad de desarrollar una ética a partir de juicios de hecho empíricos y descriptivos, aunque inconsistente en su pretensión de fundamentar un principio material universal de validez suficiente.

Otro debate recogido es el que enfrenta la ética comunitarista con las éticas formales, que él sitúa como momentos distintos del proceso arquitectónico de la Ética. Las éticas comunitaristas (A. MacIntyre, Ch. Taylor o M. Walzer) se articulan en un horizonte que les permite superar su particularismo abriéndose a un universalismo de contenido más allá de la propia historia. Las morales formales procedimentales (desde Kant, y especialmente con K. O. Apel y J. Habermas) se subsumen dándoles una nueva función en el proceso ético ya que permiten clarificar el momento de aplicación del principio material de la ética.

Otras posturas, como la pragmática (de Ch. Peirce o H. Putman) o la teoría de sistemas (N. Luhmann), son aprovechadas para definir, inspirándose en Hinkelammert, un tercer principio: el de factibilidad.

Esta argumentación esconde por su sutileza una crítica rotunda: las éticas más de moda, aún las que tienen algún sentido crítico o pretensión de ser post-convencionales, son éticas de minorías (y de minorías hegemónicas dominantes que tienen todos los recursos, incluso la argumentación); su pretensión de Totalidad encubre más que descubren al Otro, porque pueden cínicamente ignorar a las víctimas expulsadas de las mesas de negociación. Más allá de formalidades deben producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. Eso no impide, que en un orden teórico, sean aprovechables como momentos de la ética de liberación; de hecho, se

exponen numerosos autores relevantes, no por un prurito de cientificidad, sino por transitar su pensamiento hacia el argumento central.

Al afirmar que el bueno es un sujeto ético concreto, pero sólo al obrar el bien, hemos llegado al punto de partida propiamente de la *Ética de Liberación*: la crítica material del sistema dominador abriéndose a una nueva validez consensual antihegemónica desde la alteridad, que se remata en la transformación institucional o construcción de nueva eticidad que, por necesidad y suficiencia, siempre será un proceso de liberación.

3. En la tercera parte es donde la *Ética de la Liberación* inicia el desarrollo de sus tesis propias.

Está siendo la norma, la institución o sistema de eticidad considerado bueno, desde donde por contradicción radical se causa no-intencionalmente pero de manera inevitable, víctimas, efectos de dicho «bien». El punto de partida ahora es la víctima ante la cual, el pretendido bien se torna dialécticamente mal por causarla. Así se analizan los grandes filósofos (Marx, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin, Nietzsche, Freud, Lévinas, etc). La pregunta fundamental ¿de dónde el mal?, nos descubre por el dolor de la corporalidad de las víctimas el origen de toda crítica ética posible: la imposibilidad de reproducir la vida de las víctimas nos presenta como dominador e injusto el actual sistema de eticidad.

La segunda aportación consiste en la validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas, como un nuevo criterio de validez discursiva. De pronto, la consensualidad de la razón discursiva que no podía aplicarse por la asimetría de los participantes puede ahora aplicarse gracias a la intersubjetividad simétrica de las víctimas en comunidad solidaria entre ellas mismas, camino que es recorrido como proceso de emergencia como sujetos históricos que luchan por el reconocimiento de sus nuevos derechos y por la realización responsable de nuevas estructuras institucionales. No es más que la toma de conciencia de la que Paulo Freire ha sido maestro.

La tercera aportación es el desarrollo creativo y liberador de la vida, que, como siempre, solo se hará al irrumpir las víctimas en la historia. Se trata del Principio Liberación. Desde las víctimas

hemos visto en un nivel negativo material que deben poder vivir, y en el nivel del discurso crítico que deben poder participar en la argumentación, lo que culmina en este Principio que inspira las transformaciones con pretensión de justicia.

Tras la caída del Muro de Berlín en 1989, reactualiza la *ética de la liberación* en una racionalidad estratégica y táctica, mostrando la articulación de las masas victimadas que emergen como comunidades críticas que tienen como referencia los militantes críticos. Son los nuevos movimientos sociales, políticos, económicos, raciales, ecológicos, de género, etc., que surgen a finales de nuestro siglo xx. Son luchas por el reconocimiento de víctimas que ya operan transformaciones en diversos frentes de liberación y que esta *Ética de la Liberación* legitima y fundamenta dando criterios y principios éticos para el ejercicio de la praxis de liberación.

Aquí reside la principal virtualidad de su planteamiento, que a pesar de centrarse preponderantemente en criterios y principios, se trata en realidad de una ética no-procedimental, que parte de la vida cotidiana, desde los modelos vigentes y sus efectos negativos no-intencionales (las víctimas) de todo tipo de estructuras autoorganizadas; desarrollando un discurso ético material (de contenidos), formal (intersubjetivo y válido), que tiene en cuenta la factibilidad empírica, y siempre desde las víctimas a todos los niveles intersubjetivos posibles. Explicitarlo es la responsabilidad filosófica que anima a la acción liberadora.

4. Un defecto tiene a nuestro criterio la cuidada edición a la que nos tiene acostumbrada Trotta: la colocación de las interesantes notas al final de los capítulos dificulta innecesariamente su lectura. Algo fácilmente superable en próximas reimpressiones.

Ésta es una obra de madurez cuya lectura es imprescindible a quien quiera hoy pensar en radicalidad al otro y nuestro compromiso en su liberación. Es además lectura obligada si quiere oírse la voz, tantas veces silenciada, de latinoamérica. En Dussel, que se nos confesaba en una entrevista el pasado verano, como «esencialmente personalista», si que encontraremos pistas para la reflexión teórica y la vivencia de la ética.