

**SIGUIENDO LOS PASOS DEL CAMINANTE: UNA INVESTIGACIÓN SOBRE  
LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA OBRA DE ENRIQUE DUSSEL A  
LA LUZ DE LA CATEGORÍA DE TOTALIDAD Y EXTERIORIDAD (O  
ALTERIDAD) EN PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA,  
TOMO I-II Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN  
Y LA EXCLUSIÓN**

**JESÚS ELÍAS DÍAZ PIÑERES**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE FILOSOFÍA  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA  
BUCARAMANGA**

**2017**

**SIGUIENDO LOS PASOS DEL CAMINANTE: UNA INVESTIGACIÓN SOBRE  
LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA OBRA DE ENRIQUE DUSSEL A  
LA LUZ DE LA CATEGORÍA DE TOTALIDAD Y EXTERIORIDAD (O  
ALTERIDAD) EN PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA,  
TOMO I-II Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN  
Y LA EXCLUSIÓN**

**JESÚS ELÍAS DÍAZ PIÑERES**

**Trabajo de grado para optar el título de Magister en Filosofía**

**Director**

**JAVIER ORLANDO AGUIRRE ROMÁN**

**Ph. D. en Filosofía**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**BUCARAMANGA**

**2017**

## DEDICATORIA

A la memoria de Yurley Andreina Cadena. Nos dejó justo antes de invadir a Tebas. No tuve la fortuna de conocerla más tiempo; pero hay algo que anhelo nunca olvidar: en aquellos días en los que las sociedades modernas occidentalizadas “avalan” un mecanismo de circulación masivo de objetos intercambiados recíprocamente, es decir, el día del *amor y la amistad*. Yo tuve la fortuna (el azar así lo decidió) de que el papel en donde se señala cuál es el sujeto que es objeto del regalo tenía escrito mi nombre.

Ella no sabía que regalarme (por lo que me contó su esposo); sin embargo, pensó en un libro de Dussel, sin saber cuál. ¡Cuál libro de Dussel no tendría ya! ¡Oh, sorpresa, este dusseliano no tenía ningún libro de Dussel! ¡Todos eran fotocopias de libros hasta ese día! ¡Mi primer libro de Dussel tiene esta historia! Desafortunadamente, no lo recibí de ella, ya que dos días antes del evento murió, pero sí de manos de su hija. ¡Gracias!

## AGRADECIMIENTOS

Tal vez, ésta sea la parte más difícil de escribir. Tengo que expresar en unas cortas líneas el papel que desempeñaron diversas personas para que este trabajo fuera posible. ¡El reconocer la singularidad de los Otros en los *enunciados* del yo! Pero tengo que iniciar de algún modo.

Las primeras personas que tengo que agradecer son: mi Madre (Carmen Ana Piñeres Royero), mi Padre (Elías Manuel Díaz Hernández), mis hermanas (Cindy Tatiana Díaz Piñeres y Lily Paola Díaz Piñeres) por apoyarme y aguantarme. He tomado decisiones que ha afectado el estado financiero de mi familia. Ellos conocen muy bien mi dogmatismo por mis estudios y la poca importancia que les doy a otras actividades. ¡No es fácil convivir con un dogmático! Por tal razón, no sólo les brindo mis más profundos y sinceros agradecimientos, sino mis disculpas.

Luego a tres personas: 1- el profesor Javier Aguirre, por recordarme que el trabajo de grado hay que concluirlo, por su tiempo dedicado a esta investigación y por enriquecerla aunque toda las pobrezas de la investigación son exclusivamente de mi responsabilidad; 2- a Jehison Pabón por tomarse el tiempo de leer, corregir, comentar y criticar este texto. Hizo que la tarea fatigosa de la escritura fuera un poco menos tediosa, al igual, por las largas conversaciones sobre filosofía y fútbol; 3- a Manuel Moreno que a través de mi corta estancia en Bucaramanga logré confirmar que el pensar tiene como a uno de sus principales aliados el dialogar. Sin importar que sean las 2 o 3 de la mañana.

A Dionisio Tascón por recordarnos la importancia de la ciencia como un permanente interpelador del discurso filosófico con pretensión de totalización cognitiva y, claro, sus constantes disertaciones contemplativas. ¡Espero leer su crítica del morbo puro!

A David Torres por traer a colación la literatura a una persona que ignora por completo ese tema, al escucharlo intentaba seguir un mundo que para mí es desconocido, también, por permitirme leer sus cuentos. A Norbey Ariza por estar abierto a conversar y abrir sus sentimientos en momentos tan complejos de su vida. Siempre traté de escuchar atentamente sus meditaciones teológicas a pesar de no ser un campo en el que me desempeñe.

A los profesores de la maestría por su tiempo dedicado: Jorge Maldonado, Alonso Silva, Pedro García, Mónica Jaramillo, Mario Palencia y Diego Botero.

A Maritza Jaimes por su tiempo y las atenciones que nos brindó en todo el transcurso del posgrado.

## CONTENIDO

	<b>Pág.</b>
INTRODUCCIÓN .....	21
1. PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMÉRICA .....	30
1.1 PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMÉRICA, TOMO I .....	30
1.1.1 Ascensión dialéctica del ente al fundamento. El fundamento Ontológico .....	32
1.1.2 Descenso demostrativo del fundamento al ente. Las posibilidades Ónticas .....	36
1.1.3 Pasaje meta-físico del ente, que es el rostro del Otro a la Alteridad. La exterioridad meta-física del Otro .....	41
1.2 PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMÉRICA, TOMO II .....	48
1.2.1 Eticidad del fundamento .....	48
1.2.2 La Moralidad de la “Praxis” .....	53
1.2.3 El Método de la Ética .....	58
2. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y DE LA EXCLUSIÓN .....	64
2.1. PRIMERA PARTE. FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA .....	69
2.1.1. El momento material de la ética. La verdad práctica .....	69
2.1.2. La moralidad formal. La validez intersubjetiva .....	83
2.1.3. La factibilidad ética: el bien .....	96
2.2. SEGUNDA PARTE. CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN .....	108
2.2.1. La crítica ética del sistema vigente: desde la negatividad de las víctimas.....	110
2.2.2. La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas.....	128
2.2.3. El principio-Liberación.....	146

3. CONCLUSIÓN .....	168
BIBLIOGRAFÍA.....	172
ANEXOS .....	177

## LISTA DE ESQUEMAS

	<b>Pág.</b>
Esquema 1. Observadores, “Hechos” y Realidad Cerebral .....	71
Esquema 2. Diferentes Niveles de la Pretensión de Verdad y Validez .....	91
Esquema 3. Niveles del Lenguaje y la <<Referencia>> a lo Real .....	98
Esquema 4. Diversos Niveles de Imposibilidad, Posibilidad, Factibilidad Ética u Operabilidad, en Vista de la Realización de los Actos y de sus Consecuencias Institucionales .....	104

## LISTA DE CUADROS

	<b>Pág.</b>
Cuadro 1. Estructura formal de las Obras estudiadas(*).....	17
Cuadro 2. Diversos Grados de Dis-tinción y Alteridad.....	45
Cuadro 3. Lugar de la Razón Ético-originaria .....	95
Cuadro 4. Modelo de la Praxis Crítica Dialéctica de Afirmación-negación de la Crítica Ética dividida por niveles .....	110
Cuadro 5. Diferenciación entre Coacción Legítima y Violencia.....	159

## LISTA DE ANEXOS

	<b>Pág.</b>
ANEXO A PRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA DE ENRIQUE DUSSEL 1963-2015.....	177
ANEXO B ÍNDICE DE LAS OBRAS ÉTICAS DE DUSSEL .....	182
ANEXO C ESQUEMA. DIVERSOS NIVELES ANALIZADOS DE LA ÉTICA <<FUNDAMENTAL>> (ÉTICA I).....	186
ANEXO D ESQUEMA. DIVERSOS NIVELES DE LA RACIONALIDAD CRÍTICO-LIBERADORA.....	187
ANEXO E ESQUEMA. HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DEL MARCO CATEGORIAL PULSIONAL: LOS INSTINTOS DE VIDA (BAJO EL IMPERIO DEL PRINCIPIO DE VIDA) .....	188
ANEXO F ESQUEMA. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS ENMARCAN (FUNDAMENTAN) LA RAZÓN O ACCIÓN ESTRATÉGICA .....	189

## RESUMEN

**TÍTULO:** SIGUIENDO LOS PASOS DEL CAMINANTE: UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA OBRA DE ENRIQUE DUSSEL A LA LUZ DE LA CATEGORÍA DE TOTALIDAD Y EXTERIORIDAD (O ALTERIDAD) EN PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA, TOMO I-II Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN\*

**AUTOR:** JESÚS ELÍAS DÍAZ PIÑERES\*\*

**PALABRAS CLAVES:** EXTERIORIDAD, ALTERIDAD, TOTALIDAD, ÉTICA, LIBERACIÓN Y EXCLUSIÓN.

### DESCRIPCIÓN:

La presente investigación filosófica procura indagar el pensamiento de Enrique Dussel a partir de dos categorías: Totalidad y Exterioridad (alteridad). Para ello se emprendió la tarea de comentar dos de sus obras: *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, tomo I-II y *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Todo esto, a través de un comentario en el que se sigue “paso a paso” la estructura expositiva de las mismas (*la vía larga* del comentario). Con lo cual intentamos mostrar cómo las categorías de totalidad, exterioridad, alteridad “transversalizarán” las obras estudiadas.

Sin embargo, dicho proceso categorial de “*transversalización*” discursivo no será conceptualizado simétricamente desde el mismo fundamento (en las dos obras). De allí, que se exponga, por un lado, que *Para una Ética* el fundamento es una descripción de una estructura ex-sistenciaría ontológica, un horizonte de sentido desde el cual la Totalidad funda sus posibilidades. Por otra parte, en *La Ética de la Liberación* el fundamento es la vida humana como modo de realidad que pone mediaciones para seguir viviendo, es decir, la estructura ex-sistenciaría ontológica que describe un horizonte de sentido es un momento fundado, una mediación de la vida humana para seguir viviendo.

---

\* Trabajo de grado

\*\* Facultad de Ciencia Humanas. Escuela de Filosofía. Maestría en Filosofía Director: Javier Orlando Aguirre Román.

## ABSTRACT

**TITLE:** FOLLOWING THE STEPS OF A WAYFARER: A RESEARCH ON THE PHILOSOPHICAL FOUNDINGS OF ENRIQUE DUSSEL'S WORK, IN THE LIGHT OF THE CONCEPTS OF TOTALITY, EXTERNALITY (OR OTHERNESS), IN EN PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA, TOMO I-II Y ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN \*.

**AUTHOR:** JESÚS ELÍAS DÍAZ PIÑERES\*\*

**KEYWORDS:** EXTERNALITY, OTHERNESS TOTALITY, ETHICS, LIBERATION AND EXCLUSION.

### DESCRIPTION:

This philosophical research looks into the ideas of Enrique Dussel from two concepts: totality and externality (otherness). For that purpose two of his works are commented *Para una Ética de la Liberación* tomo I-II (For a Latin American ethics of liberation) and *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* (Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion). The commentary follows step by step the expository structure of the works. With which we want to exhibit how the concepts of totality, externality and otherness are crosswise in the studied works. With which we want to exhibit how the concepts of totality, externality and otherness are crosswise in the studied works.

Nonetheless, these cross-cutting categories are not conceptualized symmetrically from the same standpoint in both of Dussel's works. From there, is that for *Para una Ética*, the basis is a description of an ontological ex-sistenciaria structure, a field of meaning from which the totality finds its feasibilities. And in the other hand, in the *La Ética de la Liberación* the basis is human life as a form of reality mediating so life can continue, in other words, the ontological ex-sistenciaria structure that derives a field of meaning is an established moment, a mean for human life's continuity.

---

\* Final degree work

\*\* Faculty of Humanities, School of Philosophy Magister in Philosophy Director: Javier Orlando Aguirre Román

## PALABRAS Y ACLARACIONES PRELIMINARES

El texto que tiene usted señor(a) lector(a) es un estudio sobre los fundamentos del pensar filosófico de Enrique Dussel a través de una exegesis-comentario de dos de sus obras. La primera intitulada: *Para una Ética de la Liberación Latinoamérica, tomo I y II*. La segunda: *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. El estudio pretende examinar dos conceptos axiales dentro de la obra del filósofo: Totalidad y Alteridad o exterioridad.

Sin embargo, nuestra hipótesis interpretativa: *es que estas categorías que “transversalizarán” a estas dos obras no serán conceptualizadas simétricamente desde el mismo fundamento. Expondremos, por un lado, que Para una Ética de la Liberación Latinoamérica, tomo I y II “su” fundamento es una descripción de una estructura ex-sistenciaría ontológica, un horizonte de sentido desde el cual la Totalidad funda sus posibilidades, por otra parte, en la Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión el fundamento es la vida humana como modo de realidad que pone mediaciones para seguir viviendo, es decir, la estructura ex-sistenciaría ontológica que describe un horizonte de sentido es un momento fundado, una mediación de la vida humana para seguir viviendo.*

Se preguntarán qué entiendo por “fundamento”. En este punto, he tomado la definición de Dussel sobre lo que es un *fundamento* y lo hemos aplicado a su obra. Él emplea el concepto para referirse a lo que hay que “<<mostrar>> (del griego *deixis*: el dedo índice que indica o muestra) no es <<de-mostrar>> (*apo*: desde; *apo-díctico*: lo que se muestra desde el fundamento). Lo que no tiene fundamento (porque es el fundamento) no se puede de-mostrar apo-dícticamente, sino que se

debe mostrar deísticamente por la *imposibilidad* del contrario”<sup>1</sup>. Entonces, pretendemos mostrar el fundamento desde el cual se fundan los distintos desarrollos categoriales, filosóficos y teóricos del filósofo.

Para cometer dicha empresa hemos decidido hacer un comentario-exegesis que hemos dado en llamar *la vía larga*. Con esto nos referimos al trabajo filosófico de exegesis o interpretación que realiza un comentario, análisis, crítica, etc., de un autor a través de una o más obras siguiendo “*paso a paso*” la estructura expositiva de la misma, esto es, *a lo largo del texto*. A diferencia de la *vía corta*, que es un comentario o interpretación del pensamiento de un autor en el que se selecciona fragmentos de la obra para efectuar el trabajo filosófico de comentario (sea crítico o exegético).

La presente sección es un mapa de la tesis que permitirá al lector situar e identificar los elementos importantes en medio de la *vía*; siguiendo las “huellas” dejada por el caminante (Enrique Dussel) durante el camino. No obstante, ese seguir el camino del caminante, es, en última instancia, mi camino. Un camino que estudia el camino de otro caminante. Ahora bien, lo primero a describir es la composición formal de las obras estudiadas:

---

<sup>1</sup> DUSSEL, Enrique. Política de la Liberación. Historia mundial y crítica. Volumen I. Madrid: Editorial Trotta. 2007, p. 507.

**Cuadro 1. Estructura formal de las Obras estudiadas(\*)**

	Capítulos					
	1.		2.		3.	
	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas
Para una Ética de la Liberación Latinoamericana Tomo I	1	5	7	5	13	5
	2	4	8	5	14	5
	3	5	9	6	15	10
	4	5	10	5	16	10
	5	4	11	5	17	9
	6	8	12	5	18	7
					19	12

	Capítulos					
	4.		5.		6.	
	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas
Para una Ética de la Liberación Latinoamericana Tomo II	20	9	26	8	32	4
	21	12	27	7	33	7
	22	8	28	8	34	5
	23	10	29	8	35	10
	24	7	30	10	36	18
	25	5	31	21	37	5
					38	9
				39	8	

	Capítulos					
	1.		2.		3.	
	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas
Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión. Parte. (Primera Parte.)	1.1.	13	2.1.	5	3.1.	7
	1.2.	7	2.2.	6	3.2.	8
	1.3.	9	2.3.	8	3.3.	6
	1.4.	7	2.4.	13	3.4.	5
	1.5.	14	2.5.	15	3.5.	17

(\*) Es importante que el lector compare y retroalimente este cuadro con el del anexo B, de lo contrario, perderá parte de los argumentos que deseamos exponer. También adviértase que en el presente cuadro cuando se refiera a los números de páginas por epígrafe no se contabilizaron las páginas correspondientes a las notas.

Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión. (Segunda Parte.)	Capítulos					
	4.		5.		6.	
	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas	Número de epígrafes o párrafo (§)	Número de páginas
	4.1.	14	5.1.	10	6.1.	13
	4.2.	15	5.2.	17	6.2.	15
	4.3.	17	5.3.	13	6.3.	10
	4.4.	9	5.4.	8	6.4.	15
	4.5.	11	5.5.	13	6.5.	15

Primera aclaración. La proporción de páginas por capítulos dedicadas a cada obra posee una estructura distributiva tan asimétrica (el capítulo 1: 35; capítulo 2: 107) porque el autor en la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión* (desde ahora *Ética del 98'*) dedica 4/5 partes de la obra a comentarios con el objetivo de subsumirlos en el último epígrafe (el 5) de cada capítulo<sup>(\*)</sup>, esto sugiere que debemos seguir los pasos de la constitución del discurso filosófico. Tal vez, en el capítulo 6 al analizar simplemente los títulos de los epígrafes nos puede dar la ilusión de que no es así, pero como el lector se dará cuenta (en la sección de la monografía: 2.2.3.), Dussel desarrolla sus argumentos comentando otros autores y luego “*dialoga*” con ellos.

Dussel ha insistido que la filosofía no piensa la filosofía, no piensa textos filosóficos y si lo hace “es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad”<sup>2(\*\*)</sup>. Precisamente, según nuestra interpretación, la estructura argumentativa de la *Ética de la Liberación...*, 4/5 partes corresponde a un ejercicio propedéutico para

(\*) Obsérvese los títulos de los epígrafes de la *Ética de la Liberación*, en el anexo B.

<sup>2</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 20.

(\*\*) Apréciase que desde esta perspectiva la presente tesis no es en propiedad un ejercicio del pensar filosófico. ¡Sentencia con la que estoy de acuerdo! Ésta es un análisis propedéutico interpretativo pre-filosófico.

instrumentalizarse de categorías interpretativas. Por tal razón, al comentar esa obra era imperioso seguir dicho proceso propedéutico.

Segunda aclaración. Por su parte, *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana* (desde ahora *Ética del 70'* )<sup>(\*)</sup> no tiene como tal ningún epígrafe o párrafo dedicado exclusivamente a comentar la obra o el pensar de algún autor. Esta ética es difícil de comprender si no se pondera la importancia e influencia de la obra de Heidegger y Lévinas. Esto no quiere decir, que sea un texto de comentario o que sus párrafos tengan la intención de serlo. Hay que saber diferenciar entre una obra que tiene como uno de sus momentos una lectura de subsunción del pensar del otro en el marco de elaboración de “mí” pensar (pues, nadie construye “su” pensar sin relación constituyente con el Otro); de aquellas en donde el *telos* es pensar lo que piensa el Otro, para inteligibilizar sus enunciados. ¡Son dos dimensiones distintas!<sup>(\*\*)</sup>

Tercera aclaración. El lector pudo haber inferido que parte importante de la tesis y, en especial, el capítulo 2 va a versar sobre la descripción de la interpretación de Dussel sobre otros pensadores. Sin embargo, no es nuestro objetivo o intención hacer un trabajo sobre la interpretación de la interpretación, sino cómo el autor subsume unos argumentos o pensamientos de otros autores para construir el suyo. Esto hace que sigamos el hilo interpretativo que el autor va construyendo, con el objetivo de describir el proceso de elaboración de sus propios argumentos. No nos interesa enjuiciar la “rectitud” o no de la interpretación de Dussel sobre los pensadores que él comenta.

Cuarta aclaración. Debido a que la naturaleza de la tesis consiste en estudiar los fundamentos filosóficos-teóricos en dos obras de Enrique Dussel a la “*luz*” de los conceptos de Totalidad y Exterioridad o Alteridad, se ha omitido comentar dentro de estas obras aquellos momentos que correspondan a niveles concretos de la

---

(\*) Obsérvese los títulos de los epígrafes de la *Ética del 70'* en el anexo B.

(\*\*) En el fondo la presente tesis está situada en la segunda dimensión.

argumentación. Por ejemplo: en la *Ética del 70'*, se ha excluido la tercera parte, la cual trata sobre los niveles concretos de la ética latinoamericana, capítulo VII (la erótica), capítulo VIII (la pedagógica), capítulo IX (la política), capítulo X (la teológica o arqueológica); mientras que en la *Ética del 98'*, se excluyeron la introducción (Historia mundial de las eticidades), el apéndice I (Tesis) y el apéndice II (Saís, capital del Egipto).

Últimas aclaraciones. a) Para hacer más inteligible la lectura en lo concerniente a la identificación de las hipótesis interpretativas hemos decidido explicitarlas escribiéndolas en cursiva. En caso de utilizar un concepto estarán en cursiva y subrayados; b) los anexos son parte integral de los procedimientos argumentativos, nos apoyaremos en ellos para fundamentar nuestras proposiciones. De allí, que remitiremos al lector permanentemente a ellos. Cabe aclarar que el único anexo que no cumple ninguna función de recurso de fundamentación argumentativo es el A. Sin embargo, lo dejamos por si algún lector desea profundizar en la lectura o estudio de la obra de Dussel; c) cuando empleemos el sustantivo filósofo sin más, siempre nos referiremos a Enrique Dussel.

## INTRODUCCIÓN

¿Por qué una tesis sobre Enrique Dussel? Esa pregunta me la formuló un compañero cuando le dije cuál era la monografía que quería desarrollar para la obtención del título de magister. Su pregunta tenía un cierto tono irónico, despectivo y de desconcierto. ¡Bueno, por lo menos yo sentí eso! Mi reacción fue también de sorpresa, de desconcierto. Para mí, Dussel es un filósofo con una gran capacidad reflexiva, argumentativa y, ante todo, interpelante. Mis lecturas de este autor significan un enriquecimiento de mi capacidad intelectual-tematizante, un explicitación racional de *fenómenos no captados*, un *ver de otro modo*. En pocas palabras: estamos ante un gran pensador.

Rápidamente entendí que mi compañero me estaba realizando una pregunta desde el canon eurocéntrico. Él me lo hizo saber: ¿por qué no mejor Hegel, Marx, Kant, Apel, Habermas u otro? Mi réplica a su segunda pregunta tuvo que haberlo desconcertado en demasía, ya que le dije: Dussel constituye un pensador de la talla de Hegel, Marx, Apel, Kant o Habermas –guardando las proporciones de los aportes de cada uno en diferentes *áreas*. Su desconcierto fue evidente, mientras que para mí se había *revelado* que lo que estaba en juego eran las reglas y contenido de subjetivación del eurocentrismo.

Inmediatamente pensé que en el caso de mi compañero la ideología eurocéntrica no operaba de la manera clásica. La cual consistía hasta muy entrado el siglo XX en la negación del otro con un *horizonte* de intelección distinto al del canon eurocéntrico. Se le negaba la pretensión de verdad del sujeto cognoscente y el Otro como *otro* del mundo “occidental” queda excluido de cualquier posibilidad de conocer. Más bien, de lo que se trataba era de la *versión* eurocéntrica, en tanto, jerarquización *a priori* del otro en referencia a sus pretensiones de universalidad. Es

decir, pensar desde Latinoamérica, África, Asia o cualquier punto de partida comunitario es anular las pretensiones de universalidad de un(a) pensador(a). Serían a lo mucho meros intelectuales tribales. De allí, que Dussel sea para un buen eurocéntrico un mero filósofo tribal, *un latinoamericanista*.

El artificio consiste en que los marcos categoriales de estas filosofías (Latinoamérica, Aimara, Quechua, etc.) son emplazados sin posibilidad de devenir en “*universales*”, es decir, que desde pensar *su* realidad puedan pensar *otras* realidades. Un emplazamiento de este tipo muy pocas veces ocurre a la filosofía euro-norteamericana; incluso sucede lo contrario: un desplazamiento sin mediaciones a la “*universalidad*”. El pensar *su* realidad, es, *ipso facto*, pensar la realidad<sup>(\*)</sup>.

Por ende, el presente escrito es una respuesta a mi compañero y una interpelación al eurocentrismo. Sin embargo, aún no hemos dicho: ¿quién es Enrique Domingo Dussel Ambrosini?<sup>(\*\*)</sup> Es un Filósofo argentino-mexicano. Nació el 24 de Diciembre del 1934 en La Paz en la Provincia de Mendoza en Argentina. Su padre, Enrique Juan Dussel, era un médico de ascendencia alemana; su madre Elsa Rosa Ambrosini es descrita como una militante católica con sentido social de ascendencia Italiana (los dos eran originarios de Buenos Aires).

El padre trabajaba como médico en el ferrocarril Ingles, donde fue despedido en 1940, en plena guerra europea por ser de origen Alemán. La familia partió para

---

(\*) Dussel es, claro, en este punto: “nadie nunca accedió a la “universalidad” desde la “universalidad”: se accede a la “universalidad” desde la *realidad* particular”. DUSSEL, Enrique. *Materiales para una Política de la Liberación*. México: Editores Plaza y Valdés; Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía. 2007, p. 63-64.

(\*\*) Para mayor detalle de la biografía de Enrique Dussel, recomendamos; en primera instancia, la apasionante autobiografía de Dussel (*En Búsqueda del Sentido. Origen y Desarrollo de una Filosofía de la Liberación*), los excelentes documentales: *Caminante no hay camino... un autorretrato documental*, *Imágenes de la Filosofía Iberoamericana: Entrevista con Enrique Dussel* (ver Filmografía); en segunda instancia, los artículos biográficos sobre Dussel de: Mariano Moreno Villa, y Luis Manuel Sánchez (ver Bibliografía).

Buenos Aires. Inicia para Enrique Dussel la apertura a *otros* lugares. Tal vez, esta experiencia junto a su exilio de Argentina es el abrirse a otras *espacialidades* como un sujeto expulsado. Dussel recuerda su vivencia en la gran ciudad como “un choque inenarrable. Sin poder cavar la tierra, subir a los árboles, montar caballos. Todo era asfalto, baldosas, cemento. Odiábamos con mi hermano menor la ciudad; añorábamos el campo”<sup>3</sup>. Luego de la Revolución en 1943 que llevó a Perón al gobierno la familia retorna a Mendoza, a la Capital de la Provincia (teniendo en cuenta que el Padre era un liberal-conservador que estaba en contra de Perón).

La adolescencia en Mendoza transcurre entre la militancia en la Acción Católica, el Andinismo, las visitas a Hospitales de niños con deficiencias mentales y lecturas a las obras de San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo. En una Escuela Técnica Agrícola realizó el bachillerato (1946-1951). Decidió estudiar en la Facultad de Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. En septiembre de 1957 termina sus estudios de filosofía y a través de una beca que había obtenido para estudiar en España se traslada a este país.

Comienza una nueva etapa, en palabras del autor. Durante el viaje de Argentina a España Dussel toca a una América Latina y a un Tercer Mundo que le habían sido desconocidos. El filósofo nos narra: “deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella había ya descubierto, para *siempre*, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte”<sup>4</sup>. Se podría leer esto de manera anecdótica. No obstante, soslayaría dos cosas: la primera, que es obvia: la emergencia de un mundo que no aparecía en el horizonte de su mundo; la segunda, menos obvia: el mundo periférico como otro.

---

<sup>3</sup> DUSSEL, Enrique. “*En Búsqueda del Sentido. Origen y Desarrollo de una Filosofía de la Liberación*”. En: Revista *Anthropos*. Huellas del Conocimiento N° 180, Septiembre-Octubre. Barcelona: 1998, p. 15.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 16.

Precisamente, el segundo punto, es axial, ya que el otro estaba encubierto en Lo Mismo. El descubrirlo será en el joven Dussel un proceso gradual que irrumpe en Madrid al descubrir a América Latina. En donde se desarrolló, en palabras del autor “una experiencia no sospechada con anticipación: no era europeo (y el español, aunque <<de segunda>> en esa época, sí lo era), sino latinoamericano”<sup>5</sup>. Nótese que se parte de una “*novedad*” biográfica-existencial, a saber, lo latinoamericano, el no ser europeo. Resulta que es un acontecimiento que parte de un no-estar-anticipado en el mundo del Dussel que viaja a Europa. El reconocimiento del *otro* como *otro* y no como una mera modalidad de lo *mismo*; el descubrimiento del mundo periférico, en general, y América Latina, en particular, había iniciado dentro del horizonte subjetivo del Filósofo.

Dussel llegó a Madrid en la época de la dictadura de Franco. Para él la universidad madrileña, en ese momento, no era superior a la de Mendoza. Asistió a las clases de López Aranguren (como profesor de ética), a los cursos esporádicos de Zubiri, Laín Entralgo o Julián Marías. La experiencia española, en términos del filósofo, no le “agregó mucha novedad; porque era muy semejante a [la] formación que había tenido en [la] universidad [de Mendoza]”<sup>6</sup>. Obtiene el título de Doctor en Filosofía en la Universidad Central (Complutense) con una tesis de grado revalidada en Madrid en 1959: *El Bien Común. Su Inconsistencia Teórica*, dirigida por A. Millán Puelles.

Luego de esto se traslada a Israel en donde vivirá cerca de dos años, de 1959 a 1961. Trabaja como carpintero de la construcción en Nazaret, pescador en el lago Tiberiades en el kibutz Ginosar, peregrino en Palestina, estudiante de hebreo en el *Ulpán*. En ese compartir vivencia con compañeros árabes junto a Paul Gauthier se viabilizaron una abertura a proyectos insospechados, ya no era sólo el problema de

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 16. Subrayado mío.

<sup>6</sup> *Imágenes de la Filosofía Iberoamericana: Entrevista con Enrique Dussel*. Macaco Producciones; Director: Alfredo Castro Ortigoza. 2007. Minuto: 09:28 – 09:33.

América Latina; ahora se adicionaba el problema del pobre. En síntesis, un “destete completo fue Israel. Fue un destete psicológico, mental e histórico”<sup>7</sup>.

Una ruptura de grandes implicaciones: “lo que sé es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre desde abajo. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva”<sup>8</sup>.

Al regresar a Europa la transformación era evidente; lo antes observado con *naturalidad* ahora le era *extraño*. En la reconstrucción de una filosofía latinoamericana se le fue *imponiendo* la *necesidad* de <<des-truir>> el *mito* griego. “Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos”<sup>9</sup>.

En estos años de profundos cambios surgen los dos primeros libros del autor, escritos en Francia entre 1961 a 1964: *El Humanismo Helénico* y *El Humanismo Semita*<sup>(\*)</sup>. Los cuales en palabras del autor no hubieran sido posibles sin la impresionante bibliografía que disponía gracias a su trabajo de bibliotecario universitario<sup>10</sup>. Paralelamente, cursa una licenciatura en Estudios de la Religión en el Instituto Católico de París que finalizará en 1965 y un doctorado en Historia en la Universidad de La Sorbona, lo que conlleva a que realice viajes periódicos al Archivo de Indias de Sevilla entre 1964 a 1966.

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, Minuto: 09:36 – 09:40.

<sup>8</sup> DUSSEL. *Óp. cit.* 1998., p. 17. *Op.*

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 18.

(\*) *El Humanismo Helénico* se escribió primero (1961) pero se publicó en 1975. Mientras *El Humanismo Semita* se escribió después (1964), aunque se publicó primero, 1969. Los dos fueron publicados por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 17.

Durante esta etapa de profundo trabajo intelectual conoce en 1963 en Munich a Johanna Peters, ya que se trasladó a Maguncia, al Instituto de Historia Europea gracias a una beca que había obtenido. Al poco tiempo se casan y tendrán dos hijos: Enrique Dussel Peters que nació en París en 1965 y Susana Dussel Peters que nació en Maguncia en 1966.

En 1965 Dussel escribe unos artículos en la revista *Esprit* en donde se deja ver el impacto que produjo en él la obra de Leopoldo Zea *América como Conciencia*, “desde aquel momento hasta hoy todo mi intento es justamente posibilitar la <<entrada>> de América Latina en la historia mundial (en cuanto a la autointerpretación histórica de la Humanidad, y en cuanto a la <<comunidad filosófica hegemónica>> [...]). Debo agradecer a Zea [...], el haberme enseñado que América Latina estaba fuera de la historia”<sup>11</sup>. Dos años después (1967) se doctora en Historia con una tesis dirigida por Robert Ricard, titulada: *Les Eveques Hispano-américains, defenseurs et evangelisateurs de L' indien (1504-1620)*.

Dussel regresa definitivamente a Argentina en marzo de 1967, aunque había ido de manera esporádica a su país como profesor de filosofía e historia de la cultura en la Universidad Nacional del Nordeste, Chaco-Argentina en 1966. La experiencia europea había finalizado. En Mendoza se vincula como profesor adjunto en Antropología y después titular en Ética en la Universidad Nacional de Cuyo; en ese año: 1968, escribe *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*. Termina con esta obra la trilogía hermenéutica lógico-ética de los griegos, semitas y cristianos. Hasta aquí, Dussel no ha planteado la filosofía de la liberación, esto es, la liberación como problema, *locus* de enunciación, de reflexión.

---

<sup>11</sup> DUSSEL. Op. cit. 2007., p. 75.

Es el año 1969, en cierta medida, discontinual y de punto de arranque en la pretensión de elaborar una filosofía de la liberación, en donde confluyeron varios factores:

- La oposición popular a la dictadura del general Onganía.
- El impacto que tuvo el Cordobazo en la sociedad argentina.
- Las reuniones en Buenos Aires con un grupo interdisciplinar de intelectuales que trabajaban la teoría de la dependencia.
- La sociología de la liberación le hizo pensar inmediatamente en la posibilidad de una Ética de la Liberación. Nació el tema antes de su lectura en diciembre de 1969 de la obra de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una Filosofía en Nuestra América?*

Lo anterior permitió que alguien diera el disparo cuando se estaba preparado. Esta tarea la cumplió la lectura de la obra de Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito*. Para Dussel dicha lectura le significó despertar del sueño ontológico. Irrumpe el otro en el pensar dusseliano, su exterioridad se encuentra siempre más allá del ser.

He aquí en donde queríamos llegar en esta corta biografía: Dussel a partir de este momento *pretende constituir su propia obra como una filosofía de la liberación. Esta intención tiene una exigencia fundamental. Obliga al sujeto, si y sólo si, se pretende razonar desde una filosofía de la liberación ya que ésta debe pensar desde el oprimido, dominado, explotado, pobre, víctima, excluido, el Otro. A esto le vamos a llamar: el a priori deóntico subjetual de la filosofía de la liberación de Enrique Dusse(\*).*

Suele pensarse que el sujeto sólo se sitúa y que la situacionalidad no normativiza al sujeto situado. En el caso que nos compete hemos dejado en claro que no es así;

---

(\*) Quisiera dejar constancia para posibles investigaciones, que este *a priori*; el cual, es, una exigencia al sujeto, puede ser extendido a todo el espectro de los filósofos de la liberación y los sociólogos de la liberación. Es una obligación para todo(a) que pretenda pensar desde (y para) la liberación de la *víctima*.

hay unas series de exigencias, por ejemplo, es incomprendible construir una filosofía de la liberación que piense desde la perpetuación de la dominación o le sea indiferente la dominación, la explotación, la opresión, la victimización. Es una exigencia pensar determinados horizontes intelectivos. Sin embargo, la normativización al sujeto situado no absolutiza los contenidos subjetuales del sujeto, lo deontifica, que es otra cosa.

Entonces, las dos obras que vamos a estudiar son momentos de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Son estudios del autor por constituir su discurso filosófico desde la liberación del oprimido, excluido, de alguien que ha sido negado. El lector se percatará que hay unas diferencias que trataremos de indicar y que incluso el fundamento de las obras no es el mismo (en el fondo esa es nuestra hipótesis interpretativa), pero el *locus* de enunciación es el mismo, la exigencia no se modificará. Para cumplir con nuestro cometido investigativo hemos dividido la monografía en dos capítulos.

En el primer capítulo se trabajará la *Ética del 70'*. Empleando la *vía larga* se comentará el texto en su diacronía argumentativa, mostrando a su vez, los componentes estructurales de la obra. El capítulo se subdivide en dos partes, cada una trata un tomo de la obra. Así mismo, cada subcapítulo tiene una división interna, la cual corresponde al plan de la obra del autor. De la misma forma, tratamos de integrar nuestro comentario-exegesis de la obra a través del concepto de *una descripción contingente perfecta de la bondad*.

El segundo capítulo versará sobre la *Ética del 98'*, se emplea la misma composición formal del capítulo anterior, con la diferencia de que esta obra posee una narrativa propedéutica más extensa, ya que el autor realiza un largo y variado comentario a diversos autores. Hemos seguido a cabalidad este proceso interpretativo de Dussel, lo que hace que esta sección tenga una mayor cantidad de páginas. Igualmente, en este capítulo hemos tratado de integrar nuestro comentario-exegesis de la obra a

través del concepto de una descripción apodíctica imperfecta de la bondad. Indicando las diferencias entre estas dos conceptualizaciones en relación a las dos éticas.

Por último, se presenta una breve conclusión en donde se explicitan las pretensiones investigativas, pues, en una monografía de esta característica, puede que el lector pierda de vista cuál era la materialidad de la investigación. Así como una muy corta insinuación de lo que implicó el pasaje de un fundamento a otro en Dussel, y algunos comentarios sobre una ética de la vida.

## 1. PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMÉRICA

### 1.1 PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMÉRICA, TOMO I

*Para una Ética de la Liberación Latinoamérica* está compuesta por cinco tomos escritos entre finales de 1969 a junio de 1975<sup>(\*)</sup>. Los primeros dos tomos se publicaron en 1973. Durante su redacción, en una Argentina convulsionada políticamente, se fue gestando o emergiendo un grupo de filósofos que se reunieron en junio de 1971 en Alta Gracia (Córdoba), en el II Congreso Nacional de Filosofía de ese país. Dentro de las actividades hubo una de vital importancia para la historia de la filosofía de la liberación; se trata de un simposio denominado: “América como Problema”; en el que asistieron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana.

En nuestro caso, nos interesa una ponencia que presentó Dussel en este congreso, titulada: *Metafísica del Sujeto y Liberación*. Leamos un poco lo expuesto en esa ponencia: “la filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación. Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a descubrir lo nuevo, el otro, el que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina”<sup>12</sup>.

El problema de un *locus* de enunciación está ya tematizado. El *a priori* del que hablamos en la introducción está ya concienciado; de lo que se trata ahora es de la teleologización de lo concienciado, que irá elaborando propedéuticamente la

---

(\*) Ver Anexo B, en donde se describe el índice o plan de las dos obras éticas de Dussel estudiadas en este trabajo de grado.

<sup>12</sup> DUSSEL, Enrique. Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Bogotá: Editorial Nueva América. 1994, p. 320.

materialidad del pensar que piensa desde un *locus*. No es extraño que una de las primeras obras ética de Dussel(\*) tenga por nombre: *Para una Ética de la Liberación Latinoamérica*.

Adviértase, que emplea 1- una preposición que expresa dirección (para); 2- una regionalización (Latinoamérica). El libro es el ir construyendo una ética desde no sólo un *lugar*; también desde *el otro*, el otro de una totalidad que es lo mismo: Europa. Lo latinoamericano no sólo expresará en este libro una *espacialidad*. Interpretación muy frecuente en sus críticos y algunos comentaristas, que lo acusan de ser un mero latinoamericanista. ¡No! El transcurrir del libro desarrolla un pensar desde un “*espacio*” y desde el (un) *otro*; pero pensado en el plano mundial. El *otro* de una subjetividad que se afirma como “señor” de otra subjetividad<sup>13</sup>. El *ego conquistado* ante el *ego conquiro*.

En las palabras preliminares del tomo I nos indica que

(...) desde la “Alteridad” surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida no sólo para América latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China<sup>14</sup>.

Este tomo tiene tres momentos metódicos: ascensión dialéctica del ente al fundamento (el fundamento ontológico); descenso demostrativo del fundamento al

---

(\*) No olvidemos la pretensión del autor en sus primeros años después del regresar de Europa de escribir una ética ontológica. Una obra que está enmarcada en este proyecto fue: *Para una destrucción de la historia de la ética*.

<sup>13</sup> DUSSEL. Op. cit. 1998., p. 20.

<sup>14</sup> DUSSEL, Enrique. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Tomo I. México D.F.: Siglo XXI editores, S.A. 2014, p. 12.

ente (las posibilidades ópticas); pasaje meta-físico del ente, que es el rostro del Otro a la Alteridad (La exterioridad meta-física del Otro).

### **1.1.1 Ascensión dialéctica del ente al fundamento. El fundamento Ontológico**

El *telos* de este capítulo es el *ser ético*. Para efectuar dicho proyecto el autor inicia con la intención de demostrar que el fundamento ontológico del pensamiento moderno, “se encuentra en la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto”<sup>15</sup>. Para Dussel el inconveniente de este fundamento ontológico, radica, en que “el ser *sujeto* ante un *objeto* no es el modo más radical de ser del ser del hombre. El hombre antes que *sujeto* es ya un hombre abierto al mundo, en el mundo. Antes que sujeto el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto”<sup>16</sup>.

En este caso, el *sujeto* está fundado, es una *modalidad* del fundamento. Dussel no toma al fundamento ontológico del pensamiento moderno como lo que hay que mostrar, pues, de lo que se trata “es de llegar a la fundación de la moral pero superando los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad”<sup>17</sup>. El tema de la ética se encuentra en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir. Además, la tarea de la ética “es justamente describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada”<sup>18</sup>. Dicho en pocas palabras: *la com-comprensión existencial*.

El discernimiento del fundamento radica en mostrar las estructuras del ser del hombre. Una ética ontológica(\*). El presupuesto de esta propuesta reside en que el problema ético es de orden ontológico, que un pensamiento existencial es ya una explicitación de la ética. El humano está en una posición o actitud existencial cuando

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 38.

(\*) Se aprecia la influencia de Martin Heidegger en esta obra de Enrique Dussel.

no ha tematizado ni al humano, ni al mundo, ni el ser de lo que nos rodea. Es un estar situado en mi mundo sin tematizarlo. Esa es la situación cotidiana que Dussel va a llamar, *situación existencial*. Situación es, facticidad o determinación; existencial es un modo de trascender.

Dussel señalará que el modo cotidiano en que el hombre es en el mundo ha sido llamado desde los griegos *praxis*. Siendo éste el modo primero de ser en el mundo, se capta por qué el filósofo no parte del sujeto, debido a que éste es una modalidad de la *praxis*, en tanto, el humano alcanza la actitud teórica. Lo que intenta el autor en esta parte es aprehender el fundamento desde el cual no sólo el sujeto es sujeto, sino la estructura de la ética. Lo que hay que mostrar para poder de-mostrar. No es que él niegue que *pueda haber* una subjetividad que *funde*; lo que pasa, es que ella *está* fundada.

“El hombre es hombre porque comprende el ser. Esta propuesta tiene dos momentos: la comprensión y el ser”<sup>19</sup>. El primer momento (la comprensión) es para Dussel el modo de acceso al segundo momento (el ser). Anótese que el *ser* está mediado, no hay una inmediatización del *ser*. Sin embargo, lo mediado del *ser* no es cualquiera mediación: es la comprensión; el sentido en que el filósofo la toma “quiere significar aquella actualidad primerísima por la que el hombre se “abre” al *círculo* (*circum-*) u horizonte del mundo y, dentro de él e iluminado por la luz del ser (*lumen intellectus agentis*), es capaz de captar (*-prender*) lo que los útiles son”<sup>20</sup>.

Puede creerse que la com-prensión es mera teoría o mera actitud teórica. Ella es, ante todo, el modo de acceso al fundamento (el ser) y punto de partida de todo el orden existencial. La piedra de toque la constituye el humano por “ser el único ente en el cual el ser revela”<sup>21</sup>. No debe entenderse que el humano produce el ser del

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 42.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 42.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 43.

humano, es decir, la tesis de que la existencia precede a la esencia. Para el autor “el ser se impone al hombre, el ser del hombre es el *a priori* con el que no puede sino contar el hombre cuando cobra noción de que ya lo tiene a cargo”<sup>22</sup>.

Dicho de otro modo, *la esencia precede a la existencia, que en su existir toma a cargo su esencia*. El trasfondo del asunto es la vieja discusión filosófica de la esencia y la existencia. Téngase en cuenta que Dussel toma partida en esta discusión y, aún más, mostraremos que esta discusión aparece hasta en la *Ética de la Liberación...*, aunque pase desapercibido a la mayoría de los comentaristas y críticos. Veremos que lo que se transformará no será la posición en la discusión sino los argumentos dados.

Empero, volvamos, a lo que nos atañe ahora. Enrique Dussel partirá de esta idea: en el humano su esencia no es su existencia. Hay una pre-existencialidad, que puede ser redefinida a partir o a través de la existencialidad. “El hombre podrá ser *más* de lo que al nacer recibió como su ser, por mediación de la *praxis*, pero nunca podrá dejar de ser lo que ya es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro. Variará algo en el hombre pero será el mismo ente. Esta mismidad es ya el ser. Esta mismidad no es inalterable; en el caso del hombre es prácticamente alterable”<sup>23</sup>.

La mismidad del humano tiene como característica la alterabilidad, que hace que éste no sea una totalidad totalizada. El humano es un movimiento de totalización nunca acabado. ¡No es una mismidad perene! Es un *ente* cuya *entidad* “*asume*” —como una posibilidad— a su *ente*. La irrupción de la responsabilidad esta ya *dada*. “Es que el comenzar a ex-sistir no es sino el comenzar a “hacerme cargo” del ser mío recibido bajo mi responsabilidad (“*responsabilidad*” no viene de *responder a*

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 45.

sino de *responder por-ante*)”<sup>24(\*)</sup>. La ex-sistencia es central. Lo es, porque *en* ella, se le manifiesta al hombre su ser por la comprensión descubridora en el mundo<sup>(\*\*)</sup>.

Dussel planteará la *com-presión* también como *poder-ser*. Este poder-ser es una abertura a un *ente* que no sólo se le revela el ser; además, *puede ser*. Aquí radica que el humano sea finitud y no finito, debido a que el primero (finitud) habla de un *ente* que tiene como signo una esencial intotalización; el segundo (finito) está *ya dado*, sin *posibilidad* de intotalización, verbigracia: los animales no humanos<sup>(\*\*\*)</sup>. De allí, que él arguya, que entre “lo que ya es y el poder ser se abre un abismo: el mundo de las posibilidades [...]. La finitud como modo intotalizado de ser se funda en el com-prender que el hombre tiene de sí mismo como poder-ser”<sup>25</sup>.

Tenemos tres conceptos: com-comprensión, facticidad y trascendencia. Lo ya dado: facticidad; el estar abierto, intotalizado a la totalidad, pero *teniendo* como punto de partida una facticidad (*faktum*) es la trascendencia. La com-comprensión es una “*especie*” de mediación de la *finitud*, sin ella no hay trascendencia, esto es, el humano se tiene a sí mismo como poder-ser que se trasciende. No obstante, la *com-presión* está en la existencialidad o mundanidad del humano, pues, el poder-ser es *ya* com-comprensión.

En este punto, Dussel dirá que el fundamento de la “ética es el ser del hombre que se com-prende existencialmente como poder-ser. Ese poder-ser es el del hombre,

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 45.

(\*) Reténgase esta cita. Volveremos sobre ella en la sección 2.1.1., para mostrar como la formulación aparece; pero con otras *referencialidades*.

(\*\*) Hay que subrayar que el filósofo planteará la idea, pero no la desarrollará (nota 54 del tomo I), de que hay un más allá del orden ontológico del mundo; el orden constituido meta-físicamente o del *cosmos*. Aquí influye Xavier Zubiri. Ese más allá de lo ontológico “*expone*” la imposibilidad de igualar la realidad con el mundo. Luego veremos al analizar el capítulo 3 del tomo I, sección 1.1.3., en la presente tesis., la meta-fisicidad del otro que también es una realidad más allá del mundo, de mi mundo. En este último punto se capta la importancia de Emmanuel Lévinas en el pensar de Dussel.

(\*\*\*) Dussel habla de un tercero: el Absoluto infinito.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 48.

es el horizonte mismo de su mundo”<sup>26</sup>. El poder-ser futuro y la temporalidad entendida como la totalidad de sus momentos o modo de ser esencial que los comprende a todos, será para el autor una dimensión del ser. Se aprecia que siguiendo el pensamiento *existenciarista* la temporalidad es aquello en lo que el ser está abarcado; las claves del pensar sobre el humano estarían en las categorías del ser y la temporalidad mediada por las distintas “variantes” de la *com-prensión*.

Una de estas “variantes” es la *com-prensión dia-léctica del ser*. Por dia-léctica entiende, etimológicamente, “co-lección” o “com-prensión que pasa a través de”, o “reunión por mediación de la cual”. “*Día*, indica ese movimiento trascendental; *légein* el recoger, reunir, comprender, abarcar”<sup>27</sup>. Éste atravesar abarcando es un aspecto cardinal de la *com-prensión*, que al humano le permite *ir trascendiendo* de lo óntico a lo ontológico, del *estar emplazado* absortamente a la apertura de lo trascendido. Sin embargo, el humano nunca termina de comprenderse en un último-horizonte-ya-dado, pues, el poder-ser ad-viniente nunca está dado.

Si, se capta, lo dicho hasta aquí, se entenderá que la temática de fondo es el ser que es poder-ser. Un *ente* “cuyo” ser es poder-ser. Lo que Dussel ha intentado describir es ese *cuyo*, la estructura de ese ser que es poder-ser. Por lo tanto, no es extraño que él arguya que el humano “es en su ser un movimiento de totalización nunca acabada”<sup>28</sup>. Al mismo tiempo, “ese ser como poder-ser ad-viniente, comprendido dia-lécticamente en posición existencial, en su desquicio, es idénticamente el deber-ser”<sup>29</sup>.

**1.1.2 Descenso demostrativo del fundamento al ente. Las posibilidades Ónticas** Para Dussel en el humano hay una fisura entre lo que ya-es y lo que se *com-prende* poder ser: su mundo. La praxis desempeña un papel crucial, ya que “es

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 52.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 57.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 64.

la actualidad misma del hombre en el mundo; es su modo de ser unitario en el mundo”<sup>30</sup>. Si en el capítulo anterior el *telos* era el ser ético, en éste, es la obra del humano mismo: “obra, de la cual, ahora intransferiblemente, el hombre como libertad es responsable”<sup>31</sup>. La libertad para el filósofo está fundada, de lo contrario, hubiera aceptado la tesis de que la esencia del hombre es su existencia. La cual es el sustrato de los que emplazan a la libertad como el fundamento de lo humano.

Ya se describió un poco el fundamento desde el cual el humano como libre es responsable. Ahora es turno de analizar el obrar. Dussel introduce el concepto de *hermenéutica existencial*, puesto que, se trata de “distinguir claramente entre la com-prensión primera apertura y fundante al mundo como tal, y la comprensión-interpretadora derivada y fundada de los útiles que intramundaneamente me hacen siempre frente ya con *sentido*”<sup>32</sup>.

La *hermenéutica existencial* como momento fundado, cumple en Dussel la “*tarea*” de describir la com-prensión como posibilidades diferenciantes; es el pasaje de la com-prensión de *algo* a la interpretación de ese *algo como algo*. Dicho de otro modo, el problema de la diferenciación o la aprehensión de *eso como eso*. A partir de aquí introducirá el autor el concepto de circunspección, que es, “un hacerme cargo de lo que *ya está dentro* del mundo; desde el fondo de éste como circulo ya dado (*circum-*) miro interpretativamente todo como posibilidades para (*-spectare*) mi poder-ser”<sup>33</sup>.

Ese interpretar lo que *está* en el mundo, que es *mi mundo* como mediaciones posibilitantes del poder-ser de un *ser* que se le revela el ser, implica que éste diferencie y valore las posibilidades<sup>(\*)</sup>. De ahí, que la interpretación de ese *algo*

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 70.

(\*) En la nota 135 de la obra tratada Enrique Dussel señala que las posibilidades pueden entenderse en tres niveles: “a) El poder-ser como posibilidad fundamental; b) los existenciaros como posibilidades del ser en el mundo; c) las posibilidades propiamente dichas o las mediaciones o

como algo es, ante todo, captar las diferencias y valorar las posibilidades de ese algo para mí. No obstante, en el humano “nunca tiene una posibilidad que se le impone como necesaria (en ese caso el poder-ser sería alcanzado como totalidad totalizada), sino que se le presentan intramundaneamente una multiplicidad de posibilidades”<sup>34</sup>.

Aquí sitúa el autor el tema de los valores, como algo fundado; vale aquello que se presenta en cuanto es posibilidad. “El ser mismo existencial de la posibilidad se denomina valor; el valor es el ser de la posibilidad”<sup>35</sup>. La temática de los valores queda ubicada en el horizonte de lo *intramundano* de las posibilidades de un ser que es poder-ser. La ética no se fundamentaría en una doctrina axiológica, pues, implicaría ocultar el fundamento del ser ético. Por ende, “la ética sería un pensar descubridor acerca de un cotidiano desocultar existencialmente posibilidades”<sup>36</sup>.

En las posibilidades el filósofo *encuadra* el tema de la libertad. Él plantea que en el humano “el no-ser está dado en el poder-ser, la libertad queda fundada en la misma finitud. La libertad no es sino una manifestación de la finitud que se encuentra situada ante la multitud diferenciada de posibilidades o mediaciones que nunca totalizan el poder-ser”<sup>37</sup>. Esa totalidad nunca intotalizada o el humano como finitud es el fundamento de la libertad, pues, lo que desea argumentar Dussel, es que: lo fundado de la libertad “*estaría*” en la estructura existencial del ser del humano. Es por esto que: la libertad para el autor está fácticamente emplazada, pero en un trascender-se.

La mismidad de esa finitud no es inalterable; se altera por determinación electiva. Lo que quiere decir: que es un irse “alterando” desde la mismidad y por sucesivas

---

condiciones de posibilidad en la diferenciación mediativa que se funda y se orienta hacia el poder-ser fundamental”. *Ibíd.*, p. 168. En este capítulo Dussel tomará el tercer nivel.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 75.

determinaciones; Dussel llamó a esto: *proaíresis*. Un término griego compuesto con la partícula *pró-* que indica una cierta “anterioridad”. Recuérdese que todo el tema de las posibilidades es un descenso óntico, o sea, es lo fundado, lo intramundano. La anterioridad quiere indicar la com-prensión del ser, el fundamento; ese determinarse electivamente es *ya* una posterioridad.

La elección no es para el filósofo el habérselas temáticamente con posibilidades, sino integrarlas existencialmente. Siendo que el humano, “por su esencia finita, tiene la trágica necesidad de deber empuñar *una* posibilidad”<sup>38</sup>. En este punto, se vuelve a introducir el asunto que él dejó indicado en la parte final del capítulo 1, el ser y deber ser, bajo el título de *Destinación y ob-ligación del ser a ser*.

Dussel inicia (parágrafo §§ 11) con una extensa cita tomada de *Carta sobre el Humanismo* de Martin Heidegger<sup>(\*)</sup> luego sintetiza lo dicho por ésta y expone el argumento clave de este parágrafo: “el ser, como lo ya-dado o facticidad, decreta a cada hombre (emplazando históricamente su poder-ser) una cierta asignación; lo asignado es el ser mismo recibido como don a cargo y del que debemos obrar su advenimiento”<sup>39</sup>. De este argumento Dussel dirá que el humano está destinado-a su poder ser, pero esta destinación es procedente desde el ser mismo. Desde esta posición se fundamentará para él el asunto de la ley, la ob-ligación y el deber.

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 84.

(\*) La cita es la siguiente: “el hombre, que sólo participa al ámbito del ser en cuanto se trasciende [por el descubrimiento] en la manifestación del ser puede [permitir] que del mismo ser nos venga la asignación (*Zuweisung*) de aquellas indicaciones (*Weisungen*) [órdenes o consignas] que llegarán a ser para el hombre ley (*Gesetz*) y regla. *Asignar* se dice en griego *némein*. La *nómos* no es sólo ley [en su sentido óntico-cotidiano], sino más originariamente la asignación oculta en la destinación (*schickung*) del ser. Sólo esta asignación permite ordenar-disponiendo al hombre en dirección al ser. Y sólo esta disposición-estructurada-hacia es capaz de sostener y ligar... Más esencial que todo establecer regla es que el hombre descubra la direción de la permanencia en la manifestación del ser. Sólo esta permanencia acuerda la experiencia de lo que sostiene. El fundamento [el sostén, el *Halft*] de todo comportamiento (*Verhalten*) es don gratuito (*verschenkt*) de la manifestación del ser”. *Ibíd.*, p. 86. Lo que está dentro de los corchetes es de Dussel. Hemos contrastado la cita con una versión en castellano de esta obra de Heidegger y encontramos muchas diferencias. Razón por la cual se hizo la cita en extenso, pues, esta es una traducción de Dussel de un fragmento de la obra de Heidegger.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 86.

El fundamento ontológico de la ley, la obligación y el deber está constituido en el ser que funda en su destino a ser. El humano en vista de esto, es *deudor* del ser, por el hecho de ser. Lo importante es, retener, que lo “llevamos expuesto hasta aquí, el ser como poder-ser es el horizonte último de comprensibilidad de toda posibilidad”<sup>40</sup>. La ley no se escapa a ésta; ella es el ser mismo que se manifiesta en el ámbito intramundano.

En el caso del deber, éste “no es sino el modo como el deudor (*debitor*) está destinado (*debere*) al poder-ser, como deber-ser, por mediación de la posibilidad auténtica que es la “condición de posibilidad” del ser ad-veniente en cuanto advenido”<sup>41</sup>. Obsérvese, entonces, que se hace necesario explicitar cómo se logra todo esto; la respuesta es: la *praxis*. El filósofo la entiende como “el modo conjugado de todo el hombre comprometido en las mediaciones hacia su poder-ser siempre mundano. La *praxis* es el modo intramundano que aúna todo el ser del hombre”<sup>42</sup>.

Dicha categoría quiere dar cuenta de la *actualización* del *ser-en-el-mundo*; en el fondo está la idea del pensamiento existencial de entender al ente desde el ser, al existente desde la existencia. Dussel compartirá en este momento dicho presupuesto, al decir: “si duerme, si queda reducido en su agonía o en un momento de enfermedad en el “coma” o estado de inconsciencia, el hombre pierde su actualidad humana”<sup>43</sup>.

Dussel arguye en el capítulo 1, por ejemplo, que “el hombre es hombre porque comprende el ser”<sup>44</sup>. *Más allá del problema de la comprensión, subyace el olvido que solo se comprende en vigilia; el comprender o la autoconciencia es un momento de la vigilia. De ahí, que en esta obra Dussel afirme el problema de actualidad: el que*

---

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 88.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 91.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 42.

*duerme o está en estado de coma no es un comprensor. El a priori es la reducción del humano a un momento actualizante del acto de la vigilia.*

*Mostramos un poco la característica de los dos primeros capítulos. El primero una descripción de la facticidad de la estructura existencial del humano; el segundo, una descripción normativa de esta estructura a ser y sus posibilidades ónticas. El tercer capítulo es el pasaje alterativo en donde entraremos propiamente al campo de una ética de la liberación: a la categoría de alteridad o exterioridad.*

**1.1.3 Pasaje meta-físico del ente, que es el rostro del Otro a la Alteridad. La exterioridad meta-física del Otro** Al inicio del tercer capítulo Dussel realiza el tránsito de una ética ontológica a una ética meta-física o, seamos más claros, Dussel cuestionará que la descripción de un horizonte de sentido, o comprensión del ser posibilitará –por lo menos, desde su perspectiva– la constitución de una ética. *Los dos primeros capítulos serían una filosofía moral de un razonamiento ontológico de la categoría de totalidad, en la que el Otro quedaría subsumido a la irrebasabilidad de Lo Mismo, del mundo, de la Totalidad; no hay una exterioridad, por tal razón, una ética ontológica clausuraría la irrupción del otro, lo meta-físico.*

De allí, que el autor se pregunte: “¿es posible salirse de la trampa de “lo Mismo”? ¿Podemos pensar la diferencia ontológica del ser y el ente desde un más allá de “lo Mismo”?”<sup>45</sup> Se trata del ámbito de lo in-comprensible como “lo Mismo”. Es, pues, pertinente señalar cómo el pasaje meta-físico que da Dussel no inicia con una exposición del pensamiento de Emmanuel Lévinas y la obra que tuvo mayor influencia en él, *Totalidad e Infinito*. Más bien, muestra cómo para Heidegger era necesario el intentar ir más allá del horizonte ontológico del mundo, tal como lo expuso en *Ser y Tiempo*.

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 97.

Ese intentar ir más allá de Heidegger movilizará en Dussel unas preguntas claves para efectuar el pasaje meta-físico: “¿es lo *Mismo* el ámbito final de todo posible habérselas con la Realidad? ¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre “lo Mismo” y “lo otro” (como algo o como alguien, y en este último caso como “el Otro”)?”<sup>46</sup>. La antigua dialéctica de lo mismo y lo otro. En el autor la dialéctica tendrá dos vías: 1- lo otro en lo Mismo, como di-ferencia; 2- el Otro ante lo Mismo, como dis-tinto.

Por un lado, lo diferente es lo arrastrado desde la identidad; ésta supone la unidad: lo Mismo. Por otro lado, lo dis-tinto indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado. Reténgase esto, pues, lo que consiste es la relación entre el Otro y lo Mismo como inmanencia o como trascendencia. La di-ferencia elabora una dialéctica monológica; la dis-tinción una analéctica dialógica. En el caso de la di-ferencia, “en la Totalidad de “lo Mismo” no hay ni puede haber *novedad*, como tampoco puede darse dis-tintamente “el Otro” como originariamente otro, sino simplemente como di-ferencia interna”<sup>47</sup>. Esto es, la inmanencia del Otro en la que la estructura de la exterioridad queda “*negada*” en lo Mismo, en la Totalidad.

Mientras que en el caso de la dis-tinción el autor señala que puede ser vivida de diversa manera: como a-versión o como con-versión al Otro, de acuerdo a esto consistiría la eticidad de la existencia<sup>(\*)</sup>. Sin embargo, antes de ello el filósofo expone la categoría de alteridad. ¿Por qué? *Según nuestra opinión, porque la a-versión o con-versión puede ser vivenciada en la relacionalidad solo con un “óntico” que es de suyo la estructura alterativa, a saber, el Otro.* Por ende, hay que explicitarlo. Desde el parágrafo (§§) 16 hasta el 73 del tomo V Dussel desarrolla la categoría de

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 107.

(\*) Esta temática es abordada por él en capítulo 4 tomo II de la *Ética del 70'* y comentado en la sección 1.2.1., de esta tesis.

alteridad o exterioridad, que al decir del autor en otra obra, es “la categoría más importante en cuanto tal de la Filosofía de la Liberación”<sup>48</sup>.

En el inicio del párrafo 16 Dussel es muy claro. Leamos: “permítasenos resumir lo dicho e indicar lo todavía no enunciado por una simple formulación indicativa solamente. Enfrentamos dos categorías: la de Totalidad (que hemos rápidamente sugerido en los §§ 14-15, y dentro de la cual nos hemos movido en los capítulos I y II de esta obra, §§ 1-2), y la Alteridad (que comenzaremos a exponer desde ahora)”<sup>49</sup>.

Entremos, entonces, al meollo de la cuestión. Si en lo ya dicho la Totalidad mundana en su último horizonte es el ser; ahora se trata de lo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *fysis* griega), o sea, lo *trans*-ontológico, lo *meta*-físico, entendido, no como una metafísica, sino como lo que está más allá del ser: “el Otro” como lo *más allá*, siempre *exterior* de “lo Mismo”<sup>50</sup>. Esta argumentación es transversal dentro del pensamiento dusseliano y es la piedra de toque del edificio de la ética de la liberación: *un pensar que piensa la rebasabilidad de lo Mismo (la Totalidad, lo ontológico) desde la exterioridad del Otro*.

Dussel desarrolla su argumentación meta-física apoyándose en una descripción de una *posición fáctica* de la Alteridad: la *Tanáj* (conocido en occidente como el Antiguo Testamento); él aclara que el tema tratado no es teológico, sino *estrictamente* filosófico. Es una argumentación filosófica lo que él desea presentar más allá de la convicción subjetiva en los contenidos narrativos que se pueda *tener* o no<sup>(\*)</sup>. La descripción inicia con una cita de *Éxodo 33, 11*: “Yahveh hablaba con Moisés cara-

---

<sup>48</sup> DUSSEL. Op. cit. 2011. p. 77.

<sup>49</sup> DUSSEL. Op. cit. 2014., p. 118.

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 119.

(\*) Diferenciación que Dussel emplea y utiliza en diversas obras.

a-cara como el hombre que habla con un íntimo”<sup>51</sup>. De aquí tomará dos nociones claves que empleará en todo el transcurrir de la obra: cara-a-cara e íntimo(\*\*).

De dicha nociones Dussel toma a grandes rasgos dos elementos: 1- el cara-a-cara como la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediaciones entre dos rostros; 2- el cara-a-cara como la experiencia primera, radical de nuestro ser humanos. Todo esto fundamenta en Dussel la afirmación –sostenida entre otros por Emmanuel Lévinas– de que la ética es la filosofía primera. Porque la experiencia primera es la de un ser humano con otro ser humano.

Por consiguiente, el Otro se muestra en una doble prioridad: “anterioridad en el orden de la constitución del mundo (*ordo cognoscendi*) ya que el mundo se abre desde el Otro. Anterioridad aún en el orden de la constitución real (*ordo realitatis*), ya que procedemos del Otro (como *hijo* de la pareja: mujer-varón, y de un pueblo) tanto biológicamente como pedagógicamente”<sup>52</sup>. Sin embargo, el Otro es un polo alterativo abstracto, al decir del filósofo, no indica todavía ninguna posición concreta. Los niveles de concreción es donde la analéctica de la Alteridad se cumple, o sea, entre el Varón-mujer (la erótica), padres-hijo (la pedagógica), hermano-hermano (la política)(\*).

En la relación varón-mujer (la erótica) la analéctica se establece entre los que son más dis-tintos, pero tienden a constituir una unidad que se asemeja a “lo Mismo”. Dussel se refiere con esto a lo que él llama grado de dis-tinción antes del encuentro

---

<sup>51</sup> Citado por Dussel. *Ibíd.*, p. 120.

(\*\*) Nociones semito-hebraicas que influenciaron a Emmanuel Lvinas y que son claves en *Totalidad e Infinito*; obra que influenció de manera determinante el pensamiento dusseliano.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p. 126.

(\*) En la primera publicación de la erótica (1977) Dussel tiene poca criticidad con el heterocentrismo evidente en varios fragmentos de la obra; al igual que con ciertos temas como el aborto. No obstante, en la reedición elaborada por la editorial Nueva América (1998), le incorpora un epílogo en donde realiza algunas correcciones. Mientras que la Política que corresponde al tomo IV nace, por así decirlo, con herida de “*muerte*” por parte de su propia autor al publicarlo.

y grado de alteridad después del encuentro. Extraigamos un cuadro de su obra para entender con mayor claridad todo esto:

**Cuadro 2. Diversos Grados de Dis-tinción y Alteridad**

Encuentro	Grado de dis-tinción antes del encuentro	Grado de alteridad después del encuentro
Varón-mujer	Máximo	Mínimo (pareja)
Padre-hijo	Medio	Medio (pedagogía)
Hermano-hermano	Mínimo	Máximo (política)

Fuente: Tomado de DUSSEL. 2014. p., 132.

Lo primero a tener en cuenta es que hay por lo menos tres categorías: encuentro, dis-tinción y alteridad. Las dos últimas son más tematizadas por el autor; mientras que la primera no tanto. Según nuestra interpretación de la obra el encuentro es el cara-a-cara, el sin mediaciones, lo inmediato pero como lo efectuándose relacionamente. El grado de dis-tinción, por su parte, son los niveles en el que los términos encontrados o, si se quiere, las “*caras*”, guardan relación entre ellos. Por último, el grado de alteridad es cuanto más Otro es el Otro con respecto a lo Mismo (uno de los términos del encuentro, una cara en el cara-a-cara).

La erótica, por ejemplo, tiene esa característica de lo mínimamente alterativo para cobijarse en un ámbito de mismidad: “al-estar-en-casa”. “Todos los esfuerzos de la cultura, del trabajo del hombre, ha sido un “amueblar” la casa. El trabajo amaestra la indeterminación de los elementos; configura los elementos como “inmuebles”, los fija; la posesión asegura su permanencia durable, los constituye como *substancia*”<sup>53</sup>. Pero esas cosas del mundo, amuebladas son para el autor cosas de la vida, antes de “a la mano” u “ob-jetuales”.

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 135.

En la erótica el generar un hijo es pro-creación como *fecundidad*<sup>(\*)</sup>. El hijo “es inalienablemente “él Mismo”, otro que todo Otro: *único: nada* con respecto a todo horizonte ontológico anterior; libre; pro-creado incondicionadamente como *novedad in-novadora*”<sup>54</sup>. El hijo no es lo mismo que sus padres; sería, entonces, una pretensión de una totalidad anuladora de la alteridad meta-física del Otro. El pro-crear no es una proyección; no es una especificación de lo mismo en otro. La pro-creación es la fecundidad de lo irreductible, lo *nuevo*.

En la pedagógica de Dussel el Otro que acaba de nacer re-creará lo que otros en otros crearon. En primera instancia, es una pedagógica del re-crear, en el sentido, en que permanentemente se crea y no una mera afirmación de lo ya dado, un imitar. En segunda instancia, se comenzará a crecer desde el Otro, será arrojado al mundo cuya apertura está constituida desde el Otro. Es la cuestión de lo que el filósofo llamará la *analéctica de la enseñanza*; el *modo* en que el humano asume la tradición.

La pedagógica en una ontología de la Totalidad del maestro guarda, en términos, dusseliano una posición pasiva, catalítica pero no innovadora. De allí, que verbigracia, él cuestione la mayéutica socrática; la idea de que la obra está *ya dada* y solo hay que darla a luz. Al igual que la idea del maestro que debe dejar que la espontaneidad del niño se vaya manifestando. En ambos casos “lo Mismo” saca de su potencia la actualidad del educado. La meta-física de la alteridad queda cercenada en la exclusión de la otredad, ya sea la del maestro que queda anulado

---

(\*) La importancia de la categoría de fecundidad para dar cuenta de lo que es el pro-crear a Otro en Dussel es tomado de la obra de Emmanuel Lévinas (al igual que otras categorías meta-físicas). El autor hace suyo este aporte levinasiano al citar un fragmento de *Totalidad e Infinito* (página 285 de la traducción castellana, ver bibliografía) en donde Lévinas expone que la fecundidad debe erigirse en categoría ontológica. Sin embargo, la cita de Dussel habla es de categoría meta-física; mientras que la edición castellana que hemos utilizado habla es de ontológica (téngase en cuenta que el traductor de la obra que hacemos referencia es Daniel E. Guillot, el cual fue un estudiante de Dussel en la Universidad Nacional del Cuyo, Mendoza) dejamos señalado esta particularidad, sin que esto altere la empresa que estamos realizando.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 136.

alterativamente en el proceso o la del discípulo que queda silenciado como mero receptáculo del proceso.

Por último, la política, la relación hermano-hermano en donde el *hijo* o el discípulo ha concluido el proceso pedagógico: el *niño* se ha hecho adulto, el discípulo es ahora colega del maestro. La relación es otra, con menos grado de distinción, pero con el mayor grado de alteridad. ““El Otro” es realísimamente “Otro” cuando su exterioridad es más plena, cuando es trans-versal con respecto al horizonte de comprensión (aún de horizontes sociales)”<sup>55</sup>. Esto último es axial pues la plenitud de la exterioridad no se realiza en lo Mismo; más allá de la esposa(o) está la viuda(o), más allá del hijo está el huérfano, más allá del familiar está el extranjero.

El problema de la justicia es lo que desea exponer Dussel, en el sentido, en que la justicia “es un “dar” objetivamente en igualdad [1]; pero originariamente es amar al Otro como otro, y es sólo desde ese amor a la exterioridad del Otro como polo autónomo, digno y libre que el justo es movido a “darle” lo que le corresponde [2]”<sup>56</sup>. Si se queda en la primera parte [1] la justicia se reduce como aquello que “restablece” una facticidad ontológica, si fuera así, sería una justicia ontológica, sistémica. La segunda [2] que subsume a la primera se mueve en el espacio metafísico en lo que él llamará *agápe* o amor-de-justicia –siguiendo en parte la categoría de *désir* (deseo) levinasiana.

En este punto, hay que explicitar que la meta-física de la alteridad funda una voluntad de servicio, ya que el Otro no es una mediación para afirmarme. El servicio es captar qué es a través de la exterioridad del Otro, con sus exigencias, “*su*” proyecto y “*su*” bien que están más allá del orden de mi mundo y que sólo amándolo respeto su alteridad.

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 145.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 190.

## 1.2 PARA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMÉRICA, TOMO II

Ahora comienza un nuevo movimiento deductivo dividido en tres capítulos: 1- el enjuiciamiento del pro-yecto mismo ontológico éticamente considerado o la eticidad del proyecto; 2- la *praxis analéctica* más allá del orden establecido o la moralidad de la *praxis*; 3- el método de la ética.

**1.2.1 Eticidad del fundamento** Dussel partirá de: 1- distinguir entre eticidad y moralidad; 2- afirmar que la eticidad funda la moralidad. Por eticidad entiende “la referencia del pro-yecto al Otro; y *moralidad* la referencia de la *praxis* al pro-yecto. La eticidad es ontológico-meta-física; la moralidad es óptica”<sup>57</sup>. Esa referencialidad de la eticidad no está fundamentada en la totalidad, sería, entonces, una ética ontológica en la que el enjuiciamiento estaría sujeto a un grado de coincidencia o correspondencia con la Totalidad. Dificultades en la que suelen incurrir las teorías que reducen la eticidad con la legalidad, con el horizonte de sentido o con lo axiológico. Por el contrario, la eticidad depende de la Alteridad; se enjuicia en referencia al pro-yecto del Otro.

El primer § (20) del capítulo trata sobre *la no-eticidad de la autenticidad gnóstica del héroe trágico y moderno*. La idea de fondo es que el héroe de la totalidad –sea moderna o no– “es la mediación por el que Todo elimina por la violencia a lo que pretende ser dis-tinto, y así, por “el amor al orden y la unidad” del Todo, “el Otro” es inmolado y el héroe es inmortalizado en el honor patrio: “lo Mismo” absolutizado”<sup>58</sup>. Esa violencia “heroica” en la que se mata al Otro en la “inocencia”, la virtud y el deber, se funda en que el héroe lo reviste de la impersonalidad del enemigo.

---

<sup>57</sup> DUSSEL, Enrique. Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, Tomo II. México D.F.: Siglo XXI editores, S.A. 2014, p.197.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 14.

Lo que hay que subrayar es que el momento principal del *ethos* de la ontología de la Totalidad y el héroe como su mediación es lo ontológico como lo no ético y, por ende, sólo puede darse la moralidad óntica, intramundana o intrasistémica. No hay una irrupción alterativa que juzgue la eticidad más allá de lo Mismo. En consecuencia, Dussel planteará el mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad; la matanza del Otro establece la identidad clausurada de lo Mismo como lo *único*. Hay que tener en cuenta que el Otro para el filósofo no sólo es antropológico, sino teológico o el Otro absoluto. Lo último tiene una gran implicación en esta filosofía ética: el Otro absoluto como una condición constituyente de la eticidad<sup>(\*)</sup>.

La a-versión al Otro es, para Dussel, el mal trans-ontológico que constituye la eticidad de lo ontológico mismo. De manera que “el no-al-Otro es negación de exterioridad, esa afirmación totalitaria de la Totalidad, es matar al Otro. Por ello el “no matarás”, negación de la negación, es afirmación suprema del Otro como otro y apertura de la clausura”<sup>59</sup>. Dicha temática desencadena en el autor las siguientes preguntas: “¿De dónde aparece al mal (*unde malum*)? ¿Cómo es que llego a decir y obrar el no-al-Otro?”<sup>60</sup>.

Dussel habla de dos *males*: 1- el mal ontológico de la Totalidad; 2- el mal metafísico o alterativo del Otro convertido en “lo otro”. El segundo es anterior en relación al primero, esto es, esencial entender, ya que para Dussel la libertad del Otro es meta-física o trans-ontológica, es *nada* ontológica; mientras que mi libertad se ejerce ónticamente. Eso hace inteligible la siguiente afirmación: “decir que procedo de la nada [...], no es hacer de la nada un constitutivo del ente; por el contrario, decir que procedo de la nada es indicar un ámbito de exterioridad a la Totalidad

---

(\*) Lo problemático de esto es el enjuiciamiento ético del ateísmo. El ateo en el sentido *usual*, ya que Dussel le dará un significado propio a este concepto dentro de esta obra. Pero, más allá de eso, la dificultad ya está indicada: ¿la eticidad necesita como condición *sine qua non* el reconocimiento y/o afirmación del Otro absoluto?

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 28.

ontológica, y situar el mundo como *un* mundo finito: ni único ni Absoluto. La nada, en este sentido, no puede ser jamás constitutivo *del* ente”<sup>61</sup>.

Una filosofía de la libertad, evidentemente, hace parte del argumento dusseliano en torno a esta temática, pero hay que saber ubicar la argumentación dentro de una concepción de la libertad fundada desde el emplazamiento factico y, ante todo, de una analéctica pedagógica que supera la idea de la libertad como fundamento autorreferencial. La concepción de la libertad como fundamento desde dónde se instaura lo demás, adolece, de la explicación, por un lado, del Otro como más allá de lo Mismo y, por otro lado, de la constitución de lo Mismo desde la apertura del Otro, de cómo el *mundo* se abre desde el Otro.

A partir de esto Dussel situará la última condición de posibilidad del mal no en el amor de sí, ni el poder-no-ser heideggeriano, sino en cinco momentos:

1. Hay un Otro dis-tinto.
2. Por ende, no soy el Todo total y único, soy finito.
3. Debo mi ser al Otro de quien procedo desde su libertad como de la nada.
4. Puedo negar al Otro porque soy voluntad libre fundada en el poder-ser.
5. Niego o mato al Otro cuando dejo de con-verger hacia el Otro en la justicia.

Luego de tratar el asunto del mal, el autor entra en la temática del bien. Si el mal en la meta-física de la Alteridad es el *no-al-Otro*; ahora la cuestión es tratar de pensar de qué manera el *sí-al-Otro* es el bien supremo. El bien, tematizado en “el hombre perfecto será aquel que por su bondad (*“bonitas diffusivum sui ipsius”*), su plenitud antropológica, puede abrirse al Otro gratuitamente como otro, no por motivos fundados en su propio pro-yecto de Totalidad, sino por un amor que ama primero alterativamente: el amor-de-justicia”<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 37.

Esta concepción dusseliana del bien, bondad o sujeto bueno característico de esta ética, es lo que llamaré: una descripción contingente perfecta de la bondad. Con esto quiero indicar la intención de Dussel de “describir” la bondad, el bien desde el Otro, abstrayendo metódicamente casos con mayores niveles de concreción, pero evaluándolo desde un a priori alterativo que enjuicia a lo Mismo en el abrirse al Otro como otro, sin mediación de una tipologización, pues, esto conduciría ver al Otro desde lo Mismo –de ahí que el autor de que como el ejemplo típico de la meta-física de la alteridad al buen samaritano–, con la irrupción contingencial de la efectuación del bien como perfección<sup>(\*)</sup>.

El profeta también desempeña un papel importante, debido a que él, hombre perfecto de la meta-física de la Alteridad se opone al sabio de la Totalidad cerrada y a su héroe dominador; instaurando una analéctica pedagógica de la liberación en el que “ama al Otro con Justicia” es la proposición afirmativa, imperativa y éticamente suprema, de la proposición negativa: “no matarás” (no ejecutarás el no-al-Otro), que es igualmente la ley (exigencia) ética suprema<sup>63</sup>.

De lo anterior, el filósofo enunciará un principio supremo de la ética: no mates al Otro, ámalo con amor-de-justicia. El matarlo en totalizarse, es a-versión al Otro; mientras que en la Alteridad se da la con-versión al Otro; el hombre perfecto, al decir de Dussel, es el que es-más, el que tiene-más. Bonda y perfección se entrelazan.

Entonces, la liberación de oprimido no es un don o regalo, debido a que no hay que esperar del mal la justicia, más bien, la justicia puede esperarse del que sufre la injusticia. Sin embargo, esa liberación es la causa de la con-versión del dominador, para el filósofo: “el oprimido se libera liberando. El que se libera matando primero nace ya enajenado en la Totalidad totalitaria, toda ella “manchada con la sangre de

---

(\*) Se verá en el siguiente capítulo como Dussel cuestionará estas proposiciones, dándole un peso específico a la factibilidad en su filosofía ética.

<sup>63</sup> Ibíd., p. 39.

Dios”: del Otro como diría Nietzsche. No se puede liberar al hombre sobre el cadáver de Otro hombre”<sup>64</sup>. El problema de la violencia es un imperativo a razonar al pensar la liberación.

Si el si-al-Otro es negar la negación y afirmar al Otro que era negado; esta negación puede implicar una cierta violencia al sujeto de la negación que se niega, pero lo que indica Dussel es que no hay que confundir la negación de la negación con la negación del Otro. En el primer caso el objetivo a negar es la mediación negadora; en el segundo la teleología de la negación se fundamenta en el Otro(\*). Los dos pueden ejercer *violencia*, Dussel así lo afirma cuando habla del profeta que al instaurar una analéctica pedagógica de la liberación, “en la que no está exenta una cierta violencia, pero en la que jamás puede incluirse la muerte del Otro”<sup>65</sup>.

Justamente superar esta muerte o no-al-Otro, acarrea en el autor la exposición de una conciencia ética diferenciada de una conciencia moral, ya vimos que la ética tiene en referencia al Otro, al proyecto del Otro; la moral, en cambio, es intrasistémica. La primera posibilita la segunda; siendo la conciencia ética como oír la voz-del-Otro. La voz que invoca, que llama, pues, nos e-voca del olvido del Otro. Esto explica por qué el filósofo dirá que la conciencia ética o meta-física es el corazón que sabe escuchar la voz-del-Otro; en dos momentos con un encuentro coimplicante: la voz-del-Otro y el oído abierto de la Totalidad. La totalidad totalizada ha clausurado su oído y, por ende, ha silenciado el interpelar del Otro que abre la novedad de lo que está más allá de lo Mismo.

Por su parte, la conciencia moral en la que los entes como “posibilidades” nos hacen frente intramundaneamente en tanto fundadas se ubica en el “*espacio*” óptico sin la

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 51.

(\*) En la nota 152 Dussel habla de distintas violencias: la primera, la que causa el mal meta-físico mismo; la segunda violencia de respuesta o liberadora la cumple el oprimido; la tercera violencia es la represión armada contra la segunda; la última que él señala es la que revela lo nuevo en un camino pedagógico de liberación (podríamos señalar nosotros que es la que ejerce el profeta).

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 39.

irrupción alterativa, ya que “el carácter de la “conciencia moral ontológica” en su vocación o llamado, en su voz, salta por sobre el modo de hablar cotidiano, óptico, para interpelar el mismo Ser-ahí en su sí-mismo olvidado y oculto”<sup>66</sup>. Sin que este saltar se ha una apertura a lo meta-físico, el cual se efectúa en la interpelación del Otro que me saca de mi “operacionalidad” tautológica.

Esa abertura que la voz-del-Otro hace que en la totalidad nos llama desde dis-tinto horizontes. En el horizonte de la totalidad encontramos al “rey”, que es la política; en el de la meta-física encontramos al profeta, que es el oír la voz del Otro. Sin embargo, “la filosofía se hace real en la política; la política sin la crítica filosófica cumple una tarea inmoral”<sup>67</sup>. Sin que esto implique, por un lado, una subsunción de una a otra (de la política a la filosofía o viceversa); por otro lado, una identidad que anule la distinciones (la política es filosofía o la filosofía es política), más bien, las diferenciaciones del profeta (la filosofía) y del rey (el político) no se pierde, sino que se ubican en una compleja gama de relaciones.

Ahora bien, la profecía para Dussel es meta-físicamente filosofía. En el sentido, según nuestra interpretación del pensar el proyecto de la trascendencia del Otro en la Totalidad clausurado: *el pensar que piensa el más allá del Otro escatológicamente irreductible desde ninguna mediación ontológica*. “Exterior a todo Todo, y, sin embargo, siempre comprometido en ellos, el hombre, la persona humana, guarda siempre un resto inalienable de su ser, su libertad como polo escatológico intotalizable”<sup>68</sup>.

**1.2.2 La Moralidad de la “Praxis”** La moralidad de la praxis penderá del pro-yecto ontológico ya sea como apertura o cierre al Otro. Hay, pues, dos praxis: 1- en la que el orden de la totalidad se totaliza alienando al Otro (el pro-yecto ontológico

---

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 64.

como cierre al Otro), es un orden injusto; 2- en la que el orden de la totalidad se expone al Otro, se organiza en favor del Otro (pro-yecto ontológico como apertura al Otro), la praxis aquí es analéctica o liberadora, el orden futuro es justo pero todavía no está vigente. *He aquí una de las características de Dussel en esta obra: el enjuiciamiento ético de la totalidad desde el Otro pero “organizando” mediación para su afirmación.* El orden futuro al servicio del Otro. Esto quiere decir: el Otro, por un lado, en tanto trascendencia o exterioridad y, por otro lado, como subsumido a alguna totalidad<sup>(\*)</sup>.

Ahora bien, la praxis en un orden injusto fundamenta la moralidad desde la legalidad, es decir, desde sí. La legalidad es moralidad; la moralidad como cumplir la ley por amor a la ley misma. Lo cual implica que el acto o la praxis son juzgadas *siempre* como interior al orden. Por el contrario, lo que el autor pretende mostrar es “cómo la legalidad no puede ser, para la filosofía y en la historia humana, el fundamento de la moralidad, ya que la praxis analéctica o supremamente moral va siempre más allá de todo orden establecido y su origen es el Otro”<sup>69</sup>.

Esta moralidad de la praxis cuyo origen es el Otro o praxis meta-física, suele aparecer como ilegal, pero no es la ilegalidad del que comete un crimen, sino de la ilegalidad que va más allá del pro-yecto vigente. La exigencia moral no es de la totalidad; es de la alteridad. El escuchar la interpelación del Otro, el amar al Otro como otro (donde ese “como otro” quiere señalar, la exterioridad a la totalidad) cuya respuesta a dicha interpelación la llamará Dussel: *habodáh*. “Esta noción indica un

---

(\*) Dussel también empleará el concepto de trascendencia interior (concepto ya elaborado por Hinkelammert), en obras como *Filosofía de la Liberación*, debido a que “la categoría de exterioridad, como hemos dicho, puede entenderse de manera equivocada y pensarse que lo que está “más allá” del horizonte del ser del sistema lo es de manera total, absoluta y sin ninguna participación en el interior del sistema. Para obviar este malentendido debería comprenderse la exterioridad como trascendencia interior a la totalidad”. DUSSEL. Op. cit. 2011., p. 88. Igualmente, hay que tener presente, nos recuerda, el autor que “la persona podía trascender un cierto organismo societario (hoy lo denominaría <<sistema>> social, en el sentido de N. Luhmann), pero en el nuevo orden no podía escapar a otro orden societario. Siempre la persona es miembro de una <<comunidad>>”. DUSSEL. Op. Cit. 1998., p. 31.

<sup>69</sup> DUSSEL. Op. cit. 2014., p. 69.

obrar que sobrepasa el horizonte ontológico del pro-yecto o *télos* dado, la comprensión existencial del ser, ya que obra lo que el Otro, desde su exterioridad, exige”<sup>70</sup>.

El *quid* de la moralidad de la praxis meta-física consiste en que la exigencia del Otro interpele a una totalidad abierta a la dialogicidad, en la que la praxis se fundamente desde la exterioridad escatológica. En cambio, el acto moralmente malo tiene razón de alienación sobre el Otro, lo Mismo se absolutiza constituyendo al Otro en un instrumento o mediación. El problema de la “conciencia moral” en el último caso es que no tiene conciencia ética (no escucha la voz del Otro, la totalidad está cerrada), por lo cual, “la moral” es un *mero* “aplicar” óntico-deductivamente los principios de la misma totalidad.

En el habituarse, en la costumbre, en el repetir lo mismo Dussel analiza un *ethos* en particular, el de la dominación. “El *ethos* de la dominación se origina enteramente de la afirmación irrefragable de la Totalidad; es aversión o ateísmo del Otro porque previamente se ha instaurado a la Totalidad como única (sea “yo solo” o “nosotros”)”<sup>71</sup>. A partir de esto Dussel fundamentará su reflexión sobre temas clásicos de la filosofía moral, tales como:

- Envidia: entendida como la aversión o No-al-Otro. Se envidia al que “previamente se ha querido reducir a la nada óntica, a no ser ya algo que pueda interpelarme y sacarme de la dorada egocentralidad de la Totalidad dominadora”<sup>72</sup>.
- Resentimiento: la definirá como “un autoenvenenamiento anímico por represión de un acto querido de venganza que el débil no puede cumplir en su impotencia contra el dominador”<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 83.

Lo que indica el autor con esta conceptualización, según nuestra lectura, es tratar de comprender estos “vicios” subsumidos a un horizonte ontológico cerrado sin alteridad y, además, que éstos “operan” a través del *pre*-supuesto de la negación del Otro, el Otro se transustancia en lo otro: un momento de lo *Mismo*, situado en la abyección. Teniendo en cuenta que el Otro, al decir del filósofo, es libertad metafísica, ¿qué quiere decir esto? El Otro como otro más allá de la Totalidad es historia y creación.

La cuestión reside para Dussel en la noción de “negatividad primera” del Otro como otro. La Totalidad, por ende, no puede avanzar a ese momento asistemático negativo *desde sí*, pues, de lo que se trata no es de mi libertad, sino de la libertad del Otro. Negar al Otro es negarlo como libre y es la totalización de la totalidad. Ese momento asistemático está más allá de la conceptualización de la totalidad; “la inteligencia queda como perpleja y debe rendir sus armas quedando a la espera en la esperanza; dicha posición la hemos denominado con-fianza, fe”<sup>74</sup>.

El reconocimiento de la libertad del Otro no puede fundarse en la razón, el *logos*, la com-prensión, sino en la con-fianza que afirma al Otro como *prius*, es decir, como anterior de *suyo* (en este punto el autor sigue la conceptualización de Xavier Zubiri). Lo que permite poder situar la bondad moral de la praxis no en el pro-yecto vigente, sino en un pro-yecto del orden futuro –siendo éste el fundamento de la liberación–; en el que se discierne la equivocidad del pro-yecto desde el Otro. El “acto” de discernir, verbigracia, el pro-yecto de liberación tiene como condición de posibilidad, lo que el autor llama, el “ateísmo” de la Totalidad. El no creer en la irrebasabilidad de la totalidad.

La ideología, para tomar un caso, “es la formulación óptica-conceptual que justifica el orden establecido”<sup>75</sup>. Por lo tanto, el acto moralmente bueno es transversal al todo

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 93.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 103.

(y a la ideología como uno de sus momentos perpetuadores); es el “servicio” o trabajo (*habodáh*, palabra hebrea que emplea Dussel para describir esto) liberador. La moralidad de la praxis se enjuicia en la transversalización del acto desde el Otro, a saber, la liberación. De ahí, que Dussel piense la filosofía como una pedagógica analéctica de la liberación. ¿Por qué?

Primero porque la filosofía para Dussel se mueve en la relación pedagógica (maestro-discípulo); segundo, porque la analéctica va más allá de la totalidad; tercero, porque la liberación es el acto por el cual el Otro se abre a la nueva Totalidad. No obstante, el ejercicio filosófico no se identifica con la totalidad emergente, ya que implicaría transformar la filosofía en política y, por ende, perder la criticidad del razonamiento filosófico. El filósofo debe estar atento en el momento en el que la nueva totalidad se clausure, se ensimisme y oprima al Otro.

La liberación o, mejor, el *ethos* de la liberación es el “que inequívocamente relanza la historia al futuro, a lo nuevo”<sup>76</sup>. Es un modo de no repetir “lo Mismo”, de la irrupción de lo novedoso o, ¿acaso se puede repetir lo nuevo? Dicho *ethos* pone en riesgo la vida de alguien por “servir” al Otro en el trabajo “transontológico” de la justicia, debido a que la Totalidad com-prende ese acto como una negación de la perpetuación de “lo Mismo” que es la dominación.

El *ethos* (y la *praxis*) de la liberación no se puede fundamentar en la totalidad, no puede ser un amor a “lo Mismo”, tiene que fundarse en el Otro. El “amarlo como Otro, como lo siempre novedoso, a partir de lo que el *logos* nos deja aparecer de él pero afirmándolo como in-comprensible, es lo propio del amor trans-ontológico”<sup>77</sup>. La fundamentación meta-física constituye la moralidad del acto y en la relación con el amor al Otro como otro penetra la novedad histórica más allá de la facticidad.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 107.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 115.

En una posición meta-física, esto es, más allá del orden vigente se respeta al Otro como futuro. De lo contrario, sólo sería un momento de lo *ya dado*, en donde, la interpelación del Otro desde *su* poder-ser adviniente queda sitiada en la imposibilidad de haber un afuera a la totalidad. En síntesis, la posición meta-física requiere, tres virtudes de las que ya se habló: amor-de-justicia, la con-fianza y la esperanza.

**1.2.3 El Método de la Ética** El método que el filósofo propone permitirá desplegar una filosofía latinoamericana, la cual, ha sido la intención de esta obra. Dicho método parte de Lévinas, pero va más allá de él. Sigamos, entonces, la progresión de esta argumentación para comprender en qué consiste el método propuesto.

Dussel inicia su exposición cuestionando lo que él llama: *el método ético filosófico de la subjetividad moderna* y, en especial, la doctrina de la identidad y del saber absoluto. En contraste con lo anterior lo que propone “es una filosofía de la finitud y del saber siempre abierto, de una analéctica que debe ser definida nuevamente a partir de la comprensión existencial del ser y del Otro”<sup>78</sup>. Teniendo en cuenta que el método, consiste en el modo de rodeo o dis-curso gracias al cual se descubre lo que está en y detrás de la senda de acceso.

El método, “no es sólo un *pensar*, es un *saber pensar* la “cuestión” del pensar; no sólo es un pensar *derivado* (como el *ego cogito* de la modernidad), sino que es primeramente un pensar *fundamental* cuyo tema es el *ser* que se aleja siempre por su fuyente posición dialéctica existencial”<sup>79</sup>. El tema del método “expresa” algo característico y permanente en la Ética del 70’, a saber, *el “estar” fluctuando entre el pensamiento existencial y alterativo, entre Heidegger y Lévinas.*

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 133.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 134.

Si bien, trata de constituir como el fundamento de su discurso la exterioridad del Otro desde el cual se funda la moralidad, el horizonte de sentido que nunca abarca en su totalidad a la persona; éste, a su vez, desarrolla como lo fundado la facticidad existencial que se explicita a través del concepto de Totalidad. La crítica de Dussel, en este punto, no consiste tanto en derribar el edificio heideggeriano sino en un *saber* situarlo desde la meta-física alterativa o a partir del concepto de alteridad/exterioridad (de allí, la importancia de Lévinas) que constituye la piedra de toque de la fundamentación ética del pensar dusseliano.

La descripción del método no es una excepción a esta “*regla*”, debido a que está imbuido en la fluctuación de la hablamos, es decir, Dussel describe el método desde la filosofía ontológica y luego desde la analéctica<sup>(\*)</sup>. Como ya se observó, para el filósofo el humano es en el mundo cotidiano. Precisamente, es en la ruptura con la cotidianidad, con lo obvio, en la “crisis como momento existencial es una posibilidad de “salir” de la segura cotidianidad para permitirnos quizá “introducimos” a la filosofía como ontología”<sup>80</sup>.

En consecuencia, Dussel dirá que “la conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad”<sup>81</sup>. Habita su mundo de otra manera, el pensar sería el modo de ser en el mundo en el que el fundamento puede ahora ser puesto como tema *explícito*. Hay tres niveles: 1- el fundamento o la com-presión existencial del ser; 2- la com-presión-interpretadora existencial: el conocer científico y el modo cotidiano, uno es teórico y otro práctico pero los dos *son* fundamentales en el mundo; 3- el pensar

---

(\*) Hay algo curioso en la secuencia expositiva de la obra que estamos estudiando: Dussel plantea que el fundamento de la ética (por lo menos, la de él) es meta-físico, alterativo, el Otro desde donde se enjuicia los actos, los sistemas, pero siempre inicia su exposición no con el aspecto meta-físico, con la exterioridad, sino con la Totalidad, con la descripción de los momentos constituyente de la Totalidad.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 136.

<sup>81</sup> DUSSEL, Enrique. “*El Método Analéctico y la Filosofía Latinoamericana*”. En: VV.AA. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum. 1973, p. 126.

ontológico. La filosofía como ontología sería un pensar *metódicamente* el fundamento.

La actitud temática o teórica del pensar va *del “ente” al “ser puesto”*; cuyo método de esta descripción ontológica fundamental es la dialéctica. Por esta razón, argüirá “la ética ontológica o del fundamento será una analítica existencial o hermenéutica dialéctica que mostrará el ser del ente como punto de partida del círculo hermenéutico”<sup>82</sup>. Apúntese algo muy importante: Dussel aún habla (página 146 del Tomo II) de una ética ontológica, teniendo en cuenta que, ya había expuesto que la ética hace referencia a la relación con el Otro, vemos, pues, una contradicción terminológica. Según nuestra lectura se debe a la permanente fluctuación entre el pensamiento existencial y alterativo, además, que la arquitectónica categorial-conceptual del autor a penas se está desarrollando y, aún, falta situar ciertos contenidos categoriales dentro de *su* pensar.

Si existe una ética ontológica así sea delimitada a un aspecto; la dificultad reside en cómo efectuar una narrativa filosófica que se fundamenta en la referencialidad del Otro como otro o, si se quiere, en una estructura de la exterioridad del Otro y, al mismo tiempo, no incurrir en una *contradictio in terminis* al mantener el término de ética ontológica, ya que ésta fundamenta su discurso ético en la totalidad. La ética ontológica en realidad es una moral, es una descripción intrasistémica<sup>(\*)</sup>. De este modo, se entiende que para la consistencia del argumento de una meta-física de la alteridad, el concepto de ética no puede estar acompañado del ontológico.

Ahora bien, más allá de ciertas precisiones terminológicas que el autor irá ganando en la diacronía de su vida, otra cosa importante de captar es que la “negatividad fundamental es la del ser mismo: nunca es comprendido del todo (sus

---

<sup>82</sup> DUSSEL. Op. cit. 2014., p. 146.

<sup>(\*)</sup> Lo que estoy mencionando el autor lo captará al hacer una retrospectiva filosófica en *14 Tesis de Ética*.

manifestaciones históricas son sólo parciales), pero además, el ser como ser nunca puede ser *pensado* positivamente, y por lo tanto dicho”<sup>83</sup>. El pensar de lo que nunca es subsumido del todo por el pensar. El método no puede ser de la misma “*naturaleza*” de aquel que capta el fundamento de la totalidad, de lo Mismo a partir del acto com-prensor.

El método que Dussel propone para poder pensar lo que está más allá de lo Mismo es el analéctico<sup>(\*)</sup>. Éste parte “desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro”<sup>84</sup>. Lo característico del método analéctico es que es *intrínsecamente* ético, porque parte de la aceptación del Otro como otro, de la exterioridad. Es ya una opción ética.

En síntesis el filósofo describe el movimiento del método (dialéctico y analéctico) en cinco partes:

1. El discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige dia-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento.
2. En segundo lugar, de-muestra *científicamente* (epistemática, apo-dícticamente) los entes como posibilidades existenciales.
3. Entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico del otro.
4. La negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito.
5. El mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 151.

(\*) En 1980 a partir de la segunda edición de *Filosofía de la Liberación* (USTA, Bogotá, 1980.) Dussel cambia el término de método analéctico por momento analéctico del método dialéctico.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 162-163.

Si se observan los dos primeros momentos corresponden a la dialéctica y el autor los desarrolla en los dos primeros capítulos; los restantes corresponden al analéctico, desarrollado en los demás capítulos de la obra. Los cuatro primeros momentos ya fueron comentados; el quinto el autor lo desarrolla a partir del § 37, titulado: *de-ducción de la Totalidad y la praxis liberadora*. En éste las posibilidades como praxis Analéctica trascienden el orden vigente.

No obstante, hay que tener claridad en que la de-ducción de la que se habla es desde el Otro, es el *a priori* real y *a posteriori* conocido por su revelación (lo que el Otro me revela). La realidad del Otro no se demuestra, se muestra por el absurdo. “Su irrealidad torna absurda la Totalidad, al hombre. Lo primero no puede mostrarse-desde nada anterior, porque no hay anterioridad que lo soporte. El Otro, como, es indemostrable; es el comienzo de toda de-ducción”<sup>86</sup>.

La totalidad se de-duce de la Alteridad, quiere decir esto: que desde la exterioridad o alteridad la Totalidad se le aparece como un óntico, un sistema más. Esto acarrea por parte del filósofo “imputar” a la filosofía –por lo menos, la que él profesa– la criticidad de infundamentar a la totalidad, falsearla como horizonte irrebalsable, divino, eterno. Dussel habla de unos *ethos* y sus éticas existenciales que llamará la simbólica ya sea de la totalidad o de la liberación(\*). Por *ethos* él entiende, “la totalidad de esas modalidades que ha adoptado como constituyendo su carácter

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 175.

(\*) Habla de seis *ethos*, pero antes de nombrarlos no podemos dejar de insistir en ciertas inconsistencias terminológicas con su argumentación; en la que incurre Dussel, al seguir empleando el concepto de ética al aspecto existencial u ontológico. El fluctuar entre Heidegger y Lévinas a veces le genera unas series de “impases” (como se indicó en la diacronía de su vida captará ciertas dificultades y ganará en precisiones terminológicas, sin que esto quiera decir que la precisión y consistencia sea absoluta. ¡Cuestión imposible de efectuar!).

Los *ethos* son: 1- el partir de la com-prensión existencial; 2- una ética existencial cómplice o interpretativa-comprensora acrítica; 3- la tematización filosóficamente del *ethos*; 4- movimiento liberador vivido por algunos como un *ethos* trans-ontológico; 5- del anterior puede haber una ética acrítica, no pensada metódicamente aún; 6- la ética meta-física que oyendo la voz *ethos* liberador formula la crítica radical y justifica la liberación. *Ibíd.*, p. 179.

personal o su modo cultural. [...] El modo como cada hombre y cada cultura vive el ser”<sup>87</sup>.

Esa *modalidad* de vivir el ser puede estar en referencia a la Totalidad o al Otro. De acuerdo a esto el *ethos* se evalúa como dominación o liberación, con sus respectivas simbólicas. Un pensar meta-físico significa la muerte de la totalidad, de su autoreferencialidad eternizada, de su *ethos* como único modo de vivir el ser. Por tal razón, una ética de la liberación tiene que ser disfuncional, si se entiende, lo funcional como los mecanismos de perpetuación de la totalidad.

Para concluir es, menester, no olvidar que “la ética de la liberación, como metafísica de la revelación y del “servicio”, al pensar o *justificar* la puesta en cuestión de la Totalidad, al tornarla equivocada la declara un horizonte óntico y por ello desnuda al ontólogo de la Totalidad de su pretensión de haber llegado al fundamento”<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 180.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 192-193.

## 2. ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y DE LA EXCLUSIÓN

El presente capítulo versará sobre la que es considerada por muchos la obra maestra de Dussel, la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* publicada por la editorial Trotta en 1998. La comenzó a escribir en octubre de 1993 (a los 20 años de haber sufrido el atentado de bomba en Argentina). Para Dussel, constituye un segundo paso con respecto a la *Ética del 70'*, ya que se advierte una mayor presencia de lo negativo, lo material y una arquitectura racional de principios más construida.

Esta obra es, en parte, una respuesta de Dussel al desafío que implicó para él el dialogo con Apel. En primera medida, Dussel conoce la obra de Karl-Otto Apel a través del filósofo cubano residente en Alemania, Raúl Fornet-Betancourt en un encuentro que sostuvieron a finales de la década del 80' del siglo pasado, en donde le propone a Dussel realizar un evento en el cual pudieran dialogar-debatir-discutir los dos filósofos. Dussel acepta la propuesta e inicia su lectura de la obra de Apel (un hecho anecdótico: la lectura de Dussel a la obra de Apel *La Transformación de la Filosofía* la realiza en unas vacaciones en Acapulco en 1988).

En segunda medida, el encuentro tuvo lugar del 23 al 25 de Noviembre de 1989 en la Academia Católica de la Arquidiócesis de Freiburg (a los días de haber caído el muro de Berlín). Este evento se vinculó a las "Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética" realizadas entre otros por Raúl Fornet-Betancourt con un primer encuentro en Buenos Aires en 1985. Al regresar a México luego del debate, Dussel está "sumamente entusiasmado –nos narra Juan José Bautista– de este encuentro: intuía que había encontrado algo muy interesante y por eso organizó un

seminario para trabajar toda la obra de Apel durante el año 1990”<sup>89</sup>. El dialogo-debate entre los dos filósofos se efectuó en distintos momentos y lugares desde 1989 hasta 2002.

Ahora bien, en lo que compete estrictamente a la obra, lo primero a tener en cuenta, son las palabras preliminares. En ésta se *ubica*, por lo menos, para nuestra interpretación una re-definición de sus obras y una reconfiguración de lo que implicará para él los argumentos contenidos en esta ética. Ilustremos:

1- De entrada Dussel nos presenta el problema: la vida humana. Ésta “no es un concepto, una idea, ni un horizonte abstracto, sino el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto, condición absoluta de la ética y exigencia de toda liberación”<sup>90</sup>. No puede pasar desapercibido –como suele suceder en varios de los comentaristas– lo siguiente: la afirmación de la vida como *modo de realidad* en contraposición de las demás aseveraciones no solo es un cuestionamiento a posiciones de otros autores, es, asimismo, un cuestionamiento a su concepción de la vida en la ética del 70’.

Basta recordar que en la ética anterior el tema de la vida (humana) no es tratado y uno de las pocas referencias habla de la vida como mediación de todas las mediaciones influenciado en ese momento por la concepción heideggeriana(\*). Es, precisamente, este cambio el que sitúa que la presente obra sea una ética de la afirmación de la vida, que piensa filosóficamente la situación real y concreta de la mayoría de la humanidad. Los temas que trata el autor los intenta abordar de manera “indicativa”, dejando para obras futuras los problemas de

---

<sup>89</sup> BAUTISTA, Juan José. ¿Qué Significa Pensar desde América Latina? Madrid: Ediciones Akal. 2014, p. 35.

<sup>90</sup> DUSSEL, Enrique. Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Madrid: Editorial Trotta. 1998, p. 11.

(\*) El lugar preciso en donde aparece esta definición en el libro es en la página 126 del Tomo II. Por otro lado, en *Filosofía de la Producción* Dussel habla del humano como una realidad con vida (ver: DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la Producción*. Bogotá: Editorial Nueva América. 1984, p, 147). La vida va adquiriendo mayor importancia en su filosofía. Un tema muy interesante de trabajar para el futuro sería estudiar la conceptualización de la vida en distintos momentos de la obra de Dussel.

fundamentación de los principios y el momento crítico de los frentes de liberación<sup>(\*)</sup>.

- 2- Si en la ética del 70' se emplea una preposición que expresa dirección: para. Asimismo una espacialización regional: Latinoamérica. En esta obra, por un lado, es una ética sin más y, por otro lado, la intención es situarse en un horizonte mundial, planetario más allá de la región latinoamericana, del heleno- y euro-centrismo.
- 3- Una transformación y ampliación de los interlocutores: en la ética del 70' partía de los filósofos más estudiados de la época: H. Gadamer, P. Ricoeur, M. Heidegger, E. Levinas, entre otros. Mientras que en esta ética no sólo se parte de los anteriores, sino que también de los filósofos contemporáneos y en un largo estudio de la obra de Marx; que significó una trilogía en las que se puede entender la metamorfosis interpretativa de Dussel sobre la obra del filósofo que nació en Tréveris<sup>(\*\*)</sup>.
- 4- La intención de esta ética, nos dice el autor, no es "ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética cotidiana*, desde y en favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la <<normalidad>> histórica vigente presente"<sup>91</sup>.

---

(\*) Podemos decir que como tal Dussel no ha escrito una obra específica sobre los problemas de la fundamentación de los principios; lo más cercano a esa intención es la presente obra y, en especial, la primera parte (recomendamos ver Anexo A para reconocer la obras posteriores a la ética del 98'). No puede argüirse que *14 Tesis de Ética* (publicado en el 2015 por la Editorial Docencia y Trotta) corresponda a la pretensión del autor de producir una obra sobre esta temática, ya que *14 Tesis* constituye un texto usado como apuntes para las clases de ética que dicta en el primer semestre en la carrera de filosofía en México; pero, bueno, este asunto se sale de las intenciones investigativas de la tesis. ¡Sólo deseábamos dejar apuntado el tema!

(\*\*) Si se desea leer un comentario sobre la interpretación dusseliana de Marx recomendamos leer la obra de Gildardo Díaz Novoa, *Enrique Dussel: una Lectura Latinoamericana de la obra completa de Marx*.

<sup>91</sup> DUSSEL. Op. cit. 1998., p. 15.

5- El Otro en esta ética se refiere siempre y exclusivamente en el nivel antropológico. Recordemos que la alteridad en la ética del 70' tenía como uno de sus "momentos" el Otro absoluto. Lo que la emplazaba frente al problema de si es una condición *sine qua non* de la eticidad la afirmación del Otro absoluto. Cuestión que produjo que la Etica del 70' fuera simplificada a ser fideísta. Para eludir dichas objeciones y evitar malentendido Dussel realiza esa aclaración en lo que compete a la referencialidad del Otro.

Aquí hay que saber captar una de las principales diferencias en relación con la ética del 70'. *El lector notará que en esta ética nunca se habla del Otro absoluto. Mi hipótesis es que al ser una ética de la vida (no solamente una ética alterativa o meta-física); se resitúa el problema del Otro absoluto. En primera instancia, si existe o no y, segunda instancia, si su afirmación es indispensable para enjuiciar éticamente al sujeto (y a sus actos). Problema difícil de evadir si se cimienta una ética desde el edificio existencial-alterativo. Desde este fundamento el Otro absoluto "puede" existir y, aún más, es el otro respecto a lo mismo. En pocas palabras, esta ética versa sobre un vivo, como tendremos la oportunidad de mostrar.*

En esta ética, nos dice Dussel, el Otro será "la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico"<sup>92</sup>. Asimismo, el filósofo nos aclara que el Otro no será denominado metafórica y económicamente como pobre, sino como la víctima, noción inspirada en W. Benjamin.

Lo anterior no debe ser comprendido bajo la idea de una discontinuidad radical entre la ética del 70' y ésta, más bien, en una discontinuidad relativa. El autor es

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 16.

consciente de las diferencias entre estas éticas, pero a la vez, es consciente de que una no reemplaza a la otra. “De todas maneras, esta *Ética de la Liberación* no sustituye a la antigua obra [la ética del 70’], pero la actualiza, reformándola, radicalizándola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo, aclarando, ampliando o retractándose ante críticas vertidas”<sup>93</sup>.

Ahora bien, esta obra posee una arquitectónica más acabada que la anterior. Esquemáticamente dividida en dos partes, antecedida de una introducción sobre la *Historia Mundial de las Eticidades*. Cada parte está subdividida en tres capítulos y estos a su vez fraccionados en 5 (§) epígrafes. El libro fue elaborado por el autor con una pretensión de composición simétrica e interrelacionado orgánicamente. La fundamentación (primera parte) y la ética crítica (segunda parte) se efectuaron en un largo camino. Trataremos de seguirlo sin perder de vista el objetivo de la tesis.

Es, frecuente, leer en varios comentarios a esta obra, el nombrarla de enciclopédica (por ejemplo: Carlos Beorlegui y Eduardo Mendieta) e incluso de ser “una gran síntesis tanto del pensamiento filosófico personal como del desarrollo filosófico como tal”<sup>94</sup>. Estoy de acuerdo con estas definiciones. El autor sabe que se enfrenta a dos cosas: 1- construir una arquitectónica; 2- subsumir la reflexión de los éticos contemporáneos (y aportes de los clásicos). Tarea que hace que el texto sea de un gran aparataje bibliográfico y una estructura, si bien, de 5 §, 4 de ellos son dedicados a comentarios y subsunción de aportaciones; sólo el último epígrafe de cada capítulo (el 5) versa sobre el criterio y el principio<sup>(\*)</sup>.

Lo último que se debe aclarar es que no abordaremos el relato –o, será mejor decir: contra-relato hegemónica de la historia mundial– de Dussel, sólo queremos dejar

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>94</sup> MENDIETA, Eduardo. “La vulnerabilidad Traumática de la Víctima: una *Ética de la Vida y la Liberación*”. En: *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento* N° 180, Septiembre-Octubre. Barcelona: 1998, p. 90.

(\*) Recomendamos al lector remitirse al Anexo B para que observe con detalle la composición esquemática-arquitectónica de la obra.

indicado que a diferencia de la ética del 70' cuya parte histórica se presenta después de haber abordado la parte de la fundamentación. En la Ética del 98' la histórica es la introducción de la fundamentación, el momento propedéutico que amplía el horizonte interpretativo. Estructura secuencial que adquiere este texto y su otra gran obra maestra: *La política de la Liberación*. Aclarado ya esto pasemos a lo que nos moviliza a escribir.

## **2.1. PRIMERA PARTE. FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA**

**2.1.1. El momento material de la ética. La verdad práctica** Esta ética es clara: es una ética de la vida, la vida humana es el contenido de la ética. Dussel advierte al lector sobre el sentido de una ética de contenido o material, y sobre el proyecto de una *Ética de la Liberación* que para él se juega en el ejercicio de la crítica ética (Segunda parte de la obra y sección 2.2., del presente trabajo de grado). Un principio universal de toda ética es el que se pretende indicar en este capítulo, o sea, “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad”<sup>95</sup>.

A partir de esto hay que situar la siguiente afirmación:

Las culturas, por ejemplos, son modos particulares de vida, modos movidos por el principio universal de la vida humana de cada sujeto en comunidad, desde dentro. 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<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> DUSSEL. Op. cit. 1998., p. 91.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 91.

De lo anterior se le viene a uno rápidamente a la *cabeza* el suicida o, mejor, el suicidio. Sin embargo, para Dussel éste no constituye una excepción:

El suicida, en primer lugar, no podrá fundamentar éticamente su autonegación absoluta; no podrá tampoco sobre el suicidio fundar una acción ética posterior o un orden social, ya que se niega como sujeto de toda acción posterior. Pero aún más, si cansado, desmotivado o sufriente se <<quitara la vida>> la supone siempre, ya que es exactamente por haber perdido sentido su vida concreta por lo que intenta extinguirla: la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio<sup>97</sup>.

Dussel desarrollará esta idea a través de un camino en el cual incorpora distintos momentos argumentativos: los aportes de la neurobiología y algunas éticas de contenido o materiales. Seguiré la secuencialidad argumentativa presentada en la obra. El *sistema cognitivo y afectivo-evaluativo humano* constituye el epígrafe 1.1., éste le interesa al autor, porque la ética debe *saber* situar los procesos auto-organizativos de la vida, no puede quedarse exclusivamente en pensar la conciencia, un conciencialismo ético que obvia la corporalidad orgánica de la existencia ética.

El tema de la corporalidad y, sobre todo, del dualismo antropológico ya ha sido estudiado por el filósofo<sup>(\*)</sup>. En esta ética los fundamentos desde los cuales piensa el problema del monismo de la carnalidad, ya no va a ser el pensamiento semita (sin que abandone la importancia que el pensar semita le da a la carne), más bien, son los estudios empíricos de la biología cerebral. Dussel piensa filosóficamente los enunciados de una ciencia fáctica para subsumirlo en el espectro de su fundamentación ética; con el objetivo de “recuperar la dimensión de la *corporalidad* con procesos orgánicos altamente autorreferenciales tan dejado de lado por la

---

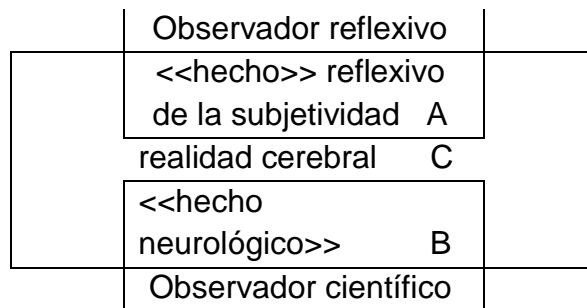
<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 92.

(\*) Para tomar un caso emblemático: *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*.

morales formales, y para enmarcar más estrictamente las pretensiones no siempre válidas de la éticas materiales”<sup>98</sup>.

Para no caer en reducciones naturalistas (e idealistas), Dussel establece una diferencia entre el “hecho” neurológico y el “hecho” reflexivo de la subjetividad (*modo* de evadir el reduccionismo naturalista), pero el segundo es “portado” materialmente por el primero (*modo* de evita el idealismo). Para hacer más inteligible el enunciado traemos un esquema propuesto por el autor:

**Esquema 1. Observadores, “Hechos” y Realidad Cerebral**



Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 144.

Lo primero es que el “hecho” A se constituye desde el análisis psicológico, psicoanalítico o la experiencia cotidiana reflexiva. Mientras que el “hecho” B se constituye desde las ciencias neuro-biológica. Dussel argüirá que asintóticamente nunca el hecho A será el B. “De producirse esta identidad, por ejemplo, debería <<sentirse>> subjetivamente la descarga eléctrica como eléctrica que se produce al <<comunicarse>> la sinapsis de una neurona o célula nerviosa con otra: es empíricamente imposible. Sin embargo, ambos <<hechos>> (A y B) son aspectos de una y la misma <<realidad>> C”<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 93.

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 145.

Hay que tener claro todo este tema, pues, constituirá un elemento que le permitirá elaborar a Dussel una teoría de la verdad (tema bosquejado en la ética del 70' cuando realiza comentarios a la obra de Zubiri, pero no desarrollado) y una aguda crítica a las éticas (y teorías) formales (de la verdad). A partir de Humberto Maturana el filósofo señala los tres grados de “unidades orgánicas” de la vida:

- A. La unidad de primer grado: ésta se da en la célula viva.
- B. La unidad de segundo grado: en los organismos metacelulares (pluricelulares, desde un hongo hasta los mamíferos superiores).
- C. La unidad de tercer grado: se cumple en los fenómenos sociales (desde una colmena de abejas hasta los primates superiores).

El último grado es el de mayor importancia para Dussel, en especial, al analizar el funcionamiento del cerebro humano a partir de los aportes de la neurobiología; para esto, hay dos neurocientíficos de los cuales se apoya permanentemente el filósofo: Gerald Edelman y Antonio Damasio. Ahora bien, el cerebro como un momento interno de la corporalidad humana, es al decir de Edelman: un “sistema de reconocimiento por selección (*selective recognition system*)”<sup>100</sup>.

Sin embargo, lo que Dussel desea subrayar con mayor ahínco es que

El sistema nervioso actúa por selección a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime [...] el cerebro es el órgano directamente responsable del <<seguir-viviendo>>, como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> Edelman citado por Dussel. *Ibíd.*, p. 94.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 94-95

Hay que retener este argumento, pues es una de las piezas fundamentales para entender el principio material: *el de un órgano (como momento interno de la corporalidad humana) que deviene (por la evolución) responsable del seguir viviendo*. De allí que Dussel analice algunas funciones del cerebro como proceso auto-organizado y hasta autorregulados no intencionales de la vida (tema desarrollado desde el párrafo 61 hasta el 73).

El autor señala la categorización perceptual como el resultado del estímulo (también lo llama captación de la realidad) del mundo exterior, que se hace presente por una señal que es captada por el cerebro, con la mediación de transmisores y receptores neurológicos especializados. El proceso de categorización exige para constituir su <<objeto>><sup>(\*)</sup> un <<pasaje>> por el sistema evaluativo-afectivo<sup>(\*\*)</sup>. Dicho “rodeo” por este sistema, se trata, en palabras del autor, en “nada menos, que de <<determinar>>, <<constatar>>, <<juzgar>> la manera o el cómo lo categorizado <<permite>> o <<se opone>> a la consecución y crecimiento de la vida del organismo, de la corporalidad como totalidad, y de la cual el propio cerebro es sólo una parte funcional”<sup>102</sup>.

Este <<captar-evaluando>> es una cuestión de vida o muerte. Si un insecto o mamífero en este proceso perceptúa estímúlicamente a otro animal en una evaluación-afectiva equivocada (de captarlo como una mediación para la sobrevivencia del organismo y no como “peligroso”) éste podría ser destruido. La idea que desea tomar Dussel de estos enunciados de la neurobiología es que “el ejercicio afectivo-evaluativo (en el caso del humano) [...] es un momento constitutivo originario del acto mismo de la captación teórico-práctico y empírico”<sup>103</sup>.

---

(\*) Dussel llama a objeto a “la síntesis que el cerebro construye y que no es ni una representación ni una imagen. [...] No es un proceso semejante a la computadora; no es un proceso de identidad matemática, sino que es un <<mapeo (*mapping*)>> que permite la creación de lo nuevo vital, plásticamente”. *Ibíd.*, p. 146.

(\*\*) Constituido esencialmente por el sistema límbico y la base del cerebro.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 96-97.

Asimismo, la categorización conceptual reorganiza el sistema de valores desde el criterio de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto. Por ejemplo: la <<conciencia primaria>> de algo –que es alcanzada, al menos, por el grado de evolución de los mamíferos superiores–; “el <<tener-conciencia>> de que esto es un <<alimento>> (o un <<veneno>>) supone poder captar la diferencia del <<sí mismo (*Self*)>> (todavía no de un <<yo>>) y de lo <<no-sí-mismo (*nonself*)>> y el tener la capacidad para confrontar lo que enfrenta al organismo con la memoria de eso mismo recordado”<sup>104</sup>.

Ahora bien, el tema de la autoconciencia desde la explicación neurobiológica constituye algo supremamente relevante para la filosofía. La autoconciencia supone la lengua y sólo puede darse

(...) cuando la corporalidad, por las funciones superiores del cerebro, la llamada <<mente (*Mind*)>>, se comprende y puede nombrarse (y ahora de manera más radical que en la mera <<conciencia>>) como un <<yo (*self*)>> (o un <<nosotros>>) claramente distinto del <<no-yo (*nonself*)>> y del <<tú>>, <<él>>, <<ella>>, <<vosotros>>. Así surge la posibilidad de la reflexión o autorreferencia del sujeto (del <<yo>>) sobre sí mismo (el <<sí mismo>>), tomando conciencia del estar conociendo como un sujeto consciente y de pertenecer a una comunidad de los hablantes distinta de una mera realidad dada <<de suyo>>, desde el horizonte del pasado recordado lexicalmente en cuanto recurso de una lengua de una comunidad, volcándose al futuro en proyectos históricos<sup>105</sup>.

En medio de todo esto, no hay que perder de vista que el *telos* de la subsunción filosófica dusseliana de los enunciados de la neurobiología es una crítica al dualismo antropológico de varias filosofías éticas (la formalista, la axiológica) que olvidan e incluso niegan la corporalidad humana. La ética de la liberación que el filósofo propone necesita una comprensión unitaria del humano; tratando de evitar

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 97.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 99.

caer en un monismo ingenuamente materialista. La solución a este problema para el autor consiste en que el cerebro se sitúa en un *sui generis* estrato de la realidad, lo cual explica la importancia que le otorga Dussel a la neurobiología en su análisis, debido a que constituye una mediación para solucionar dicho *problema* filosófico.

La clave argumentativa reside en: “las funciones más complejas del cerebro (las emociones secundarias, la felicidad, la categorización conceptual, las competencias lingüísticas y la autoconciencia, que permiten la autonomía, la libertad y la responsabilidad del sujeto ético-cultural e histórico<sup>(\*)</sup>) subsumen las meras funciones físico-vitales de los cerebros menos desarrollados de los animales pre-humanos”<sup>106</sup>. A partir de esto Dussel comentará algunas éticas materiales y articulará algunos momentos de éstas, pero integrada en el principio material universal que él propone.

El utilitarismo es la primera *corriente* que estudia. En palabras de Dussel ésta consiste en “un neo-estoicismo (y hasta en un hedonismo neo-epicureísta) que reduce el manejo de la pura subjetividad individual al control de los medios dirigidos a un fin, a partir de un cálculo instrumental, que sitúa a la experiencia ética en referencia a las pasiones como última instancia”<sup>107</sup>. A su vez el filósofo divide la complejidad de la *corriente* utilitarista, en al menos, cuatro dimensiones:

1. Un momento de placer como criterio de cumplimiento de necesidades.
2. Uno de utilidad o el criterio de eficacia de la acción como buena en tanto cumplimiento de un medio fin.
3. Un momento consecuencialista en el que la acción es buena considerando sus consecuencias (como ética de la responsabilidad).
4. Un efecto social, por la realización de la felicidad de las mayorías.

---

(\*) Reténgase la parte subrayada ya que nos permite hacer inteligible el intento dusseliano de no caer en la falacia naturalista al *fundamentar* enunciados deónticos a partir de enunciados descriptivos. En instante explicaremos esto.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, p. 103.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, p. 107.

La importancia del utilitarismo –y, por consiguiente, el momento que Dussel incorpora a su arquitectónica ética– es que indica la relevancia de un aspecto del criterio material subjetivo: la felicidad. Sin embargo, no alcanza a definir un criterio que subsuma los otros aspectos materiales (los valores, la lógica de las pulsiones, entre otros); razón por la cual, no se desarrolla la posibilidad de la fundamentación de un principio ético universal que articule los otros “*aspectos*”.

La segunda *corriente* que estudia es el comunitarismo. Dicho movimiento es necesario situarlo como una reacción en el interior de la filosofía anglosajona norteamericana. El reclamo de los comunitarianistas –que Dussel recuperará– es: la trascendencia de las historia de las tradiciones culturales que al ser obviadas por los formalistas “han <<vaciado>> de contenido ético concreto, ya que han pasado <<demasiado pronto>> a su nivel abstracto sin analizar las condiciones de su punto de partida”<sup>108</sup>. El sujeto está siempre existiendo en una eticidad o en un mundo. No obstante, el punto problemático de algunos comunitarista es el de afirmar la inconmensurabilidad de cada <<mundo de la vida>>, el de soslayar un principio material universal o el momento material ya referenciado por lo utilitaristas.

La última corriente que analiza son algunas éticas materiales (tanto de algunos clásicos como de contemporáneos). La *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, al decir de Dussel no es un mero tratado de ética en el sentido *vulgar*, más bien, es un capítulo de la ontología fundamental. La *eudaimonía* o el <<bien humano>> no se produce ni se representa, ni se elige; es el *a priori* ontológico como <<deber ser>>; es el horizonte mismo constitutivo de la com-prensión del ser. Empero, en Aristóteles su eticidad acarrea que al elaborar su pretensión de universalidad, éste cae en particularismo convencional, al imposibilitar el vivir la <<vida buena>> suprema a los bárbaros, esclavos o asiáticos ya que no eran humanos en sentido estricto.

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, p. 114.

Tomás de Aquino cuya ética material es comunitaria, el ser humano alcanza su plena realización en el bien común. La *beatitud* “objetivamente consistía en bienes (en último término el mismo Dios como persona, como lo que participa en el Reino de Dios)”<sup>109</sup>. Los filósofos cristianos o musulmanes practicaban una ética material con elementos formales monológicos.

Hegel que es –para Dussel– el primer filósofo moderno que se propone conscientemente subsumir la moral formal (kantiana) en una eticidad de contenido en último término mundial. Hegel a diferencia de los filósofos pre-modernos tiene clara conciencia de la historia mundial pero la interpreta eurocéntricamente; siendo la pretendida universalidad, en realidad, una imposición dominadora de la particularidad europea. De allí, que Dussel diga que sea una pésima solución (la de Hegel) del universalismo material en ética. Lo que recupera Dussel de Hegel es la “historia de las eticidades como el lugar donde se vive fácticamente la vida práctica”<sup>110</sup>.

La axiología como otro aspecto de una ética material. Un movimiento compuesto por diversos autores, la mayoría alemanes. Algunos elaborarán éticas axiológicas (Max Scheler); lo que más le interesa subrayar a Dussel es que no hay valores sin intersubjetividad cultural y, éstos, constituyen parte esencial del contenido de la eticidad histórico-empírica. Los valores en Dussel fundan las acciones o instituciones, son mediaciones que posibilitan dentro del plexo práctico la reproducción, producción y desarrollo de la vida.

Martin Heidegger con su analítica existencialista constituye lo que Dussel llama una *ética ontológica-material*, su “contenido” último es la *com-prensión del ser*. Asimismo, la hermenéutica de los símbolos de Paul Ricoeur es otro camino material de la ética en cuanto descubre la estructura concreta de las eticidades de las

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*, p. 124.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, p. 125.

culturas. El último autor nombrado es Xavier Zubiri que parte de una doctrina clara neuro-biológica y una filosofía de la realidad en la que el propio ser humano aprende su propia realidad en el *acto de vivir*.

En ese orden de ideas, las exposiciones indicativas de diversos autores no tienen como objetivo efectuar un comentario; de lo que se trata es de incorporar los elementos de estos autores que Dussel considera que son apreciables para la complejión de su narrativa filosófica. Es una lectura de subsunción en una arquitectónica determinada. Veamos, entonces, el *telos* de este capítulo: *Criterio y el Principio Material Universal de la Ética*.

El filósofo señala que “éste es el párrafo más complejo y difícil de esta ética [el párrafo es el 100 y el epígrafe § es el 1.5.<sup>(\*)</sup>]. Lo cual no significa que sea ni el más relevante ni el más indicativo de la especificidad de la *Ética de la Liberación*”<sup>111</sup>. Estamos completamente de acuerdo con esta autopercepción de su obra y, además, el “efecto” que tuvo la ética del 98’ en la comunidad filosófica así lo confirma. Las críticas y comentarios más relevantes sobre esta obra se concentran en su mayoría en el capítulo 1 y, en concreto, en el epígrafe 1.5.

Por consiguiente, trataremos de comentarlo con mayor profundidad. Primero, permítaseme una extensa cita:

Aquí reflexionaremos sobre el criterio de verdad práctica o del marco de referencia para determinar las mediaciones adecuadas para la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad. El ser humano accede a la realidad que enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. La vida humana ni es un fin ni es un horizonte mundano-ontológico. La vida

---

(\*) Párrafo inicia en la página 129 y termina en el 130. Creo que Enrique Dussel comete un pequeño error de transcripción al escribir párrafo donde en realidad quiso referirse al epígrafe 1.5. Pero hago la aclaración para que el lector sepa diferenciar la estructura formal del texto y las referencias de las que hace el autor dentro de él.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p. 129.

humana es el *modo de realidad* del sujeto ético [...], que da el sentido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines<sup>112</sup>.

Lo que intenta exponer Dussel en este último epígrafe es: A- el criterio material universal de verdad práctico o del contenido de la ética; B- el principio material y universal de la ética o principio ético-material universal; C- la problemática de la <<aplicación>> del principio ético material. A- El criterio material es sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal, y además no es solipsista, sino comunitario. El filósofo lo enuncia de la siguiente manera:

(...) el que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad<sup>113</sup>.

Para mayor comprensión del argumento es, esencial, señalar la diferencia entre el *modo de realidad* de la vida humana y el horizonte ontológico-hermenéutico en que se despliega. Las culturas son el *horizonte* histórico en que se efectúa el modo de realidad de la vida humana. La ética que Dussel propone no se fundamenta en juicios descriptivos del segundo nivel, a saber, enunciados fácticos de un horizonte de sentido o en la descripción de “*sus*” *estructuras*<sup>(\*)</sup>. Es en el primer nivel *desde donde* se funda esta ética.

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 132.

(\*) Hacer propio de un pensamiento existencialista o una ética ontológica. Objetivo inicial de los dos primeros capítulos de la ética del 70' como tuvimos la ocasión de mostrar.

De manera que, en el aspecto material de la ética los enunciados descriptivos tienen *pretensión de verdad*: 1- *práctica*, con respecto a la realidad de la producción y desarrollo de la vida del sujeto humano en tanto humano; 2- *teórico*, con respecto a la realidad en general, como abstracción o segundo momento de la verdad que, mediatamente, se refieren en última instancia a esa vida<sup>114</sup>. La *ética de la liberación* que propone Dussel justifica que se pueda enunciar <<juicios de hecho>> en relación a la vida o muerte del sujeto ético<sup>(\*\*)</sup>. En otras palabras, los juicios de hechos en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana y desde los cuales se puedan juzgar los fines y valores. Dussel nos presenta una ejemplificación:

1. Juan está comiendo.

Un enunciado descriptivo como ejercicio de la razón práctico material<sup>(\*\*\*)</sup>. Al nombrar a Juan, Dussel quiere dejar indicado de que se trata de un sujeto humano, distinguiéndolo del resto de las cosas inanimadas, animales y, simultáneamente, se trata de un *nombre propio reconociéndolo* como un sujeto concreto.

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 133.

(\*\*) En este punto se aprecia la importancia e influencia de la relación con F. Hinkelammert el cual participó en algunos de los diálogos-debate con Karl Otto-Apel, en especial, en Sao Leopoldo con una excelente disertación sobre la invalidez *a priori* de una norma bajo la cual no fuera posible la vida. Verbigracia: una decisión universal de suicidio colectivo.

(\*\*\*) Presentamos a continuación un cuadro en donde el autor expone los niveles hasta ahora analizado en la obra:

Cuadro 1. Diversos Niveles a Ser Considerados

1. Lo real, ámbito de la vida del sujeto ético	2. Mundo de las culturas y de la interculturalidad	3. Horizonte de los medios-fines
Razón práctico-material o ético-originaria (el Otro como igual).	Razón hermenéutica, ontológica.	Razón instrumental, estratégica, científica.
Enunciados o juicios de hecho, juicios éticos materiales, normativos.	Enunciados normativos, valorativos.	Juicios de hecho.
Verdad práctica.	Validez, validez cultural, valores.	Eficacia de medios-fines.

Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 133.

2. Juan que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo.

B- El principio ético-materia. Lo que trata el autor ahora es indicar el <<pasaje>> de los enunciados descriptivos a los normativos. “La problemática de la posible *fundamentación* dialéctico-material, no de <<deducción>> formal, de <<juicios normativos>> a partir de <<juicios de hecho>> sobre la vida”<sup>115</sup>. La cuestión del evitar incurrir en la falacia naturalista<sup>(\*)</sup>. El *modo* en que Dussel intenta no caer en ella es tratando de fundamentar este pasaje dialéctico-materialmente. Empero, ¿qué quiere decir esto?

Primero, el pasaje del criterio descriptivo (el “ser” en sentido concreto y material, como vida humana) al principio ético material normativo (“*deber ser*”). Lo segundo, es trascendental para ir vislumbrando el camino de salida. Si la premisa mayor de un argumento contiene enunciados descriptivos sobre la vida humana en cuanto humana, implícitamente es normativo. *Tiene que ser* un enunciado descriptivo cuya materialidad *haga* referencia a la vida humana *en cuanto* humana. Por eso, Dussel insiste que no se puede dar por deducción formal el evitar caer en la falacia naturalista, pues, razona por indiferencia del contenido del juicio empírico. Entonces, el *quid* consiste en identificar cuando el enunciado *cumple* con los requerimientos práctico-materiales.

---

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 136.

(\*) La discusión en torno a la falacia naturalista está implícitamente *dada* en la ética del 70'. Dussel habla de este debate en la página 37 del tomo I incluso categoriza a los representante de este movimiento como “*logicismo ético*”, pero los entiende bajo la idea de que éste se “*funda* en el *a priori* de la existencia de los valores, que son “*manejados*” como entidades ideales y a los que se “*someten*” a verdaderos malabarismos lógico propios del juego pero no de una ética en la que el hombre se encuentra real y dramáticamente comprometido”. *Op cit.* 2014., p. 37.

No obstante, el filósofo en la ética del 70' cuando habla de la falacia naturalista hace referencia a la cuestión de la *equivoca* identificación de lo bueno con lo placentero, tema analizada por Moore (a este tratamiento de la falacia naturalista en la ética del 98' la llamará falacia de reducción. Analícese que ninguna de estas diferenciaciones categoriales y presiones terminológicas están presente en la ética del 70' e incluso no le da la suficiente importancia). Obviando, tal vez, lo primordial de esta discusión: si es posible deducir del ser el deber ser; si el ser se le puede *explicitar* como alguno de “*sus*” momentos el deber ser.

En el humano la vida está bajo su responsabilidad. “Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad*. Es el único viviente autorresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida”<sup>116(\*)</sup>.

Se puede, entonces, fundamentar materialmente a partir del enunciado 2 el juicio normativo siguiente:

3. Juan, que es un ser viviente autoconsciente, *debe* seguir comiendo.

A su vez, Dussel descompone el argumento 2 del siguiente modo:

2a. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo.

2b. Si Juan dejara de comer, moriría.

3a. Como autorresponsable de su vida no debe dejarse morir, o sería un suicidio culpable. *Ergo*

3b Juan debe seguir comiendo.

El momento decisivo es el <<pasaje>> del enunciado 2 (“necesidad” biológico-cultural) al 3a (“obligación” ética)<sup>(\*)</sup>. El filósofo describe inicialmente el *principio material universal de la ética* de la siguiente manera:

---

<sup>116</sup> Op cit. 1998., p. 138.

(\*) En este punto, recuérdese el subrayado de la cita número 106, en él se aprecia como las funciones más complejas del cerebro permiten la irrupción de un viviente ético. Recomendamos al lector remitirse a esa cita. Si el lector, recuerda la cita número 24, se percatará que el problema del hacerse cargo de sí mismo, ya aparece en la ética del 70’, con lo característico de ésta: el fundamento es una estructura exis-tenciaria. Nótese que en este punto se ejemplifica la ruptura o, mejor, la diferenciación de los presupuestos filosóficos entre las dos éticas. La primera, era una ética ontológico-metafísica; la segunda, es una ética de la vida. Esta última subsume a la primera, pues, el humano, antes de *ser ex-sistente*; es un viviente, la vida es el *modo de realidad*. Antes de *responder* por el ser *mío*; se *responde* por la *propia* vida y, sólo respondiendo (o haciéndome cargo) por mi propia vida, se puede fundar el hacerme cargo del ser *mío*.

(\*) Si el lector se percató, el proceso de fundamentación ganaría en precisión si Dussel en el argumento 2, no empleará autorresponsabilidad, y la sustituyera por autoconciencia. Tal vez, el tema no está del todo completado aún hay varios vacíos en distintos momentos de la obra. Dussel así lo sabe, por ello, en las palabras preliminares afirma que, “el programa de investigación de una ética

El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, *en una comunidad de vida*, desde una <<vida buena>> cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comporte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad*<sup>117</sup>.

C. En el ser humano se abre un *espacio* entre: a- la categorización conceptual, la valorización consciente, el proceso lingüístico autoconciente y responsable; b- la respuesta posible. Lo que quiere indicar con esto el autor es otro principio que *co-determina* el principio material y que él denomina: *principio formal moral o racionalidad discursiva práctico-intersubjetiva*. En éste la *frónesis* privada y monológica es articulada en la intersubjetividad discursiva de la validez moral formal.

**2.1.2. La moralidad formal. La validez intersubjetiva** La vida humana *tiene* como una de sus dimensiones esenciales la comunicación lingüística y la argumentación racional, una nueva <<astucia>> de la vida. En este sentido, Dussel expresará que una de los más importantes aportes de la moral moderna ha sido un nuevo tratado conocido sólo parcialmente con anterioridad: “los procedimientos de la moral formal para obtener validez intersubjetiva o las condiciones para tener seriamente una pretensión de validez o de universalidad”<sup>118</sup>. En el capítulo primero de su obra, Dussel presenta que el aspecto de contenido de la ética queda delimitado por lo que él llama *criterio de verdad práctica*, que funda el principio material de la ética.

---

crítica ha sido sólo desarrollado inicialmente en sus grandes líneas; deberá ser completado con otras obras en la tradición de la Filosofía de la Liberación —espero que colegas y discípulos me ayuden a llenar tantos vacíos”. *Ibíd.*, p. 16.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>118</sup> *Ibíd.*, p. 167.

En el segundo capítulo la intención del autor es mostrar el aspecto formal de la moral, en relación al *criterio de validez*, el cual, funda el principio procedimental de universalidad del consenso moral. Este aspecto formal es la ya clásica cuestión de la aplicación, de la mediación o de la <<subsunción>> del momento <<material>>. “En la filosofía ética pre-moderna hubo siempre una cierta consideración, aunque reducida, del procedimiento formal para obtener validez, pero fue por lo general tratado privado o monológicamente”<sup>119</sup>.

Por estos motivos, los comentarios efectuados por Dussel a diversos autores en este capítulo se concentran en filósofos modernos o contemporáneos (con dos excepciones de muy poca extensión<sup>(\*)</sup>: 1- Aristóteles; 2- Tomás de Aquino). Antes de la modernidad se incluía indistintamente la referencia al contenido y la aceptabilidad de la comunidad de los argumentantes.

Immanuel Kant es el primer autor que comenta –por lo menos, con un mayor grado de extensión. Entrando así en el camino de la moral moderna *en stricto sensu*. Dussel diferencia dentro del filósofo de Königsberg diferentes etapas, entre ellas, la de juventud (1746-1759), siendo un racionalista wolffiano y leibniziano; la etapa transitoria (hasta 1770) cuando de manera definitiva propone las hipótesis de la moral formal moderna y separándola de la ética material del “bien”.

Lo más relevante de Kant desde la lectura dusseliana es que tuvo “explícita conciencia de la necesidad de la articulación formal-material, pero dicha sospecha será descartada, y esto porque ya en esta época lo <<material>> ha quedado definido de manera ambigua, en referencia casi exclusiva a los sentimientos como

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*, p. 167.

(\*) Las pocas líneas dedicadas a estos autores van de la página 167 a la 169, párrafo 115 y 116 (a Aristóteles le dedica unas cuantas líneas más que a Tomás de Aquino, distribuido así: desde el segundo párrafo de la página 167, inicio del párrafo 115 hasta la última línea de la página 168).

inclinaciones irracionales”<sup>120</sup>. Precisamente, en este punto, es donde Dussel se separa de Kant e inicia una reconstrucción universal y racional del nivel material.

En la medida, en que el nivel empírico práctico material en Kant, trata lo corporal como irrelevante para la moral. Lo ponderable para Kant sería todo el campo de la validez universal formal. Pretendiendo efectuar ese desarrollo exclusivamente desde un *solo y único* principio<sup>(\*)</sup>. Kant “trata del concepto de <<validez (*Gültigkeit*)>> y no el de <<bien (*das Gute*)>> (también se ocupa de él, en sentido derivado y débil), para designar lo que la moral se propone”<sup>121</sup>.

El segundo filósofo comentado por Dussel es John Rawls. La filosofía norteamericana, según la reflexión dusseliana había llegado a una posición parecida a la de Kant en 1770; si a éste se le planteó el dilema entre el pensamiento formal racionalista y el empirismo, a la filosofía norteamericana se le planteaba la oposición entre el intuicionismo (posición de algunos *miembros* de la filosofía analítica) y el utilitarismo. John Rawls ante este doble frente opta por una filosofía moral política *formal* procedimental que parte de un modelo hipotético y que supone la experiencia histórica de la tradición liberal progresista norteamericana.

Dussel habla de tres etapas en John Rawls: en la primera, en donde muestra su estrategia argumentativa que será en *esencia* la misma hasta, por lo menos, el año en que se escribe la obra en que Dussel realiza la apreciación (1998). Lo importante a señalar es que en vista de esto, Rawls tiene cortado el camino hacia lo material (por el utilitarismo) y hacia la afirmación *a priori* de principios (por el intuicionismo), lo cual le hace descubrir en la “teoría de los juegos” un modelo hipotético. “Los participantes del juego [...], podrían en una situación ideal (de juego) tomar

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 171.

(\*) Pretensión en las que cae muchas éticas contemporáneas, esta es, un principio único, necesario y suficiente que fundamenta la eticidad.

<sup>121</sup> *Ibíd.*, p. 172.

decisiones sin determinación *material* alguna que pudiera desviar sus juicios, constituyendo así un teorema formal de la teoría de la elección racional”<sup>122</sup>.

En su segunda etapa, en 1967 Rawls recurre al artificio del <<velo de la ignorancia>>, un recurso analítico, hipotético que en términos dusseliano, es de imposible factibilidad. La tercera etapa, es a partir de la *Teoría de la Justicia* en donde se organiza su argumentación sobre la <<posición originaria>>. La propuesta crítica de Dussel sobre el formalismo de Rawls –e incluso de cualquier otra corriente formalista– es: “una posición puramente formal no puede nunca decidir principios materiales, por definición, a no ser que dicha materialidad entrara en el proceso subrepticamente, sin ser notada”<sup>123</sup>.

El tercer autor tratado es Karl Otto Apel. Dussel indica tres cosas: 1) positivamente, los niveles en que para Apel la filosofía ética debe <<transformarse>>; 2) críticamente, el indicar por qué Apel debió <<refugiarse>> inexpugnablemente en un puro y formal nivel trascendental; 3) a partir de lo anterior le será *imposible* <<descender>> a la historia concreta de los contenidos éticos que angustia a la humanidad.

1) La primera transformación que señala Dussel que ha sido efectuada por Apel es el pasaje del “solipsismo” kantiano a una “comunidad” ya siempre presupuesta, abriendo así la problemática de la intersubjetividad. La segunda transformación es la subsunción reflexiva del paradigma de la conciencia en un paradigma lingüístico. La tercera es el pasaje del nivel del mero análisis lingüístico sintáctico-semántico al paradigma pragmático. La cuarta, consiste en la transformación del objetivismo positivista en un falibilismo consensual. La quinta, es el situar a la moral como el presupuesto de toda comunidad de comunicación (aún la científica) y, por ende, la moral es la filosofía primera.

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 174.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 175.

2) La opinión de Dussel en torno a este cuestionamiento es que “se debe al hecho de no haberse percatado de la importancia del suelo nutriente de una ética de contenido, material”<sup>124</sup>. Al decir del autor, Apel interpreta reductivamente el ámbito material de la ética a un horizonte cultural, particular o meramente ontológico. “No vislumbra que todas las culturas, igualmente la moderna postconvencional, son *modos concretos* de organizar históricamente (pero no agotar) la <<reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad>>”<sup>125</sup>.

Es supremamente indicativo cómo en esta ética Dussel ubica el aspecto ontológico. Una transformación con respecto a la ética del 70'. Leamos: “lo ontológico es igualmente el horizonte que despliega la vida humana al enfrentar la realidad y constituir la como la <<totalidad>> (el <<mundo>>) de las mediaciones para la vida”<sup>126</sup>. Aquí quiero insistir en lo siguiente: *una de las principales diferencias (si es que no es la más importante) entre la ética del 70' y ésta, consiste en que la vida humana funda mediaciones para seguir viviendo. Lo ontológico ya no es el fundamento que hay que mostrar; es la vida humana como modo de realidad y las estructuras exis-tenciarias son mediaciones de ésta para perpetuarse(\*)*.

Apel al descartar el ámbito material de la vida real, le queda solo un camino para fundamentar su ética –según la interpretación crítica dusseliana–, la <<autorreflexión>> ante el escéptico. Desde este nivel podrá “deducir” todas las normas restantes de la ética y de la vida práctica. De allí, que Dussel insista en que bajo esta argumentación se contará exclusivamente con sólo <<un>> principio formal universal y *a priori*.

---

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 182.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 183.

(\*) Una ética crítica debe mostrar cuando lo “ontológico”, la totalidad, el mundo operan defectivamente como negaciones de la afirmación de la vida del sujeto ético. Dicho punto constituye toda la segunda parte de la ética 98, sección 2.2., de la tesis.

3) Apel desde el comienzo captó que la ética como presupuesto trascendental necesitaba una mediación entre la norma básica (Apel la llama la parte A) y el mundo de la vida (la parte B). En otras palabras, el problema de la aplicación en el que las condiciones no se han realizado todavía; Apel echará mano de una *ética de la responsabilidad*, a fin de ser responsables *a posteriori* de la consecuencia en la aplicación de la parte A<sup>(\*)</sup>. “La cuestión de la <<aplicación>>, o el descenso desde la fundamentación de la norma básica por autorreflexión, como la fuente *inagotable* de toda normatividad posible, es entonces absolutamente central”<sup>127</sup>.

El cuarto autor es Jürgen Habermas. Para Dussel en Habermas hay una continuidad en torno a un tema de profunda sensibilidad política: “la <<esfera de lo público (*Oeffentlichkeit*)>> o la validez intersubjetiva de la argumentación <<libre de dominación>> como institución democrática de legitimación”<sup>128</sup>. Habermas intenta reconciliar el nivel público (externo) o político con el ético. Dussel arguye que hay dos épocas en el desarrollo de la filosofía de Habermas netamente definidas: 1) una crisis política (el izquierdismo estudiantil del 68) y 2) una crisis teórica (la subsunción sistemática de la filosofía del *linguistic turn*).

1) La primera época inicia con su incorporación como asistente en el Instituto en 1956 y “culmina” con la aparición de *Hacia la Reconstrucción del materialismo Histórico*. “La problemática de este momento, simplificando su gran riqueza, se encuentra enmarcada, en un primer frente, por el debate metodológico ya comenzado por Adorno contra el positivismo popperiano en particular”<sup>129</sup>. Uno de los “hilos conductores” de la crítica dusseliana a Habermas consiste en una cierta dificultad de descubrir el sentido y la universalidad de lo que él llama el aspecto material de ética.

---

(\*) Si se desea leer algo sobre el tema. Recomendamos un breve artículo (que en realidad fue la ponencia con el que se da inicio al dialogo Apel-Dussel): *La Ética del Discurso como Ética de la Responsabilidad: una Transformación posmetafísica de la Ética de Kant*.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, p. 184.

<sup>128</sup> *Ibíd.*, p. 188.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, p. 188.

Para Dussel, las interpretaciones de Habermas en torno a la obra de Marx indican una reducción de la intuición fundamental del autor del *Capital* y, correlativamente, Habermas dejó desde el origen “practicar” la economía política. Esto le hace no captar la diferencia que establece Marx entre material como contenido (Material, con <<a>>de contenido [*Inhalt*]) y como físico (*Materiell*, con <<e>>). El primero es el que compete al aspecto de la ética material, como contenido (ésta abre el espacio para pensar el principio ético material de la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano); el segundo, es el de materia como el aspecto físico de algo o, mera, sobrevivencia físico-animal.

2) En la segunda época, ya en su trabajo de 1976 “¿Qué es la pragmática universal?”, muestra su perspectiva definitiva. Habermas asume las tesis de Apel de la década del 70’, todo esto se expresa en *Teoría de la Acción Comunicativa* y en especial sobre la Ética del Discurso. Dussel señala distintos momentos, pero desarrolla sólo el momento que compete a la Ética del Discurso habermasiana.

Lo que más subraya de ese momento es el intento de Habermas de mostrar que es tarea racional probar la pretensión de validez de los enunciados normativos o las decisiones morales encaminadas a realizar acuerdos. Citemos la ejemplificación que toma Dussel:

1. El hierro es magnéticos.

Es cierto que el hierro es magnético.

Del enunciado normativo.

2. No se debe matar a nadie.

Está mandado no matar a nadie<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 194.

El primer enunciado es descriptivo, tiene pretensión de verdad mediado en una relación entre habla y mundo objetivo sin una dependencia recíproca. En el segundo su objetividad es distinta, su pretensión de validez normativa está mediada por una dependencia recíproca entre habla y el mundo social.

Por último, Dussel analiza dos cosas de la ética habermasiana: 1- qué es lo material o la ética de contenido. En donde afirma que al igual que Apel lo material es sólo cultural, la totalidad de una forma de vida particular, lo ontológico hermenéutico, los enunciados valorativos, sin lograr trascender este nivel. 2- la idea de la fundamentación del <<único>> principio formal de la Ética del Discurso, en el cual la posibilidad de un principio material queda clausurado.

El último epígrafe está dividido en tres partes: A- el criterio intersubjetivo de validez; B- el principio moral universal de validez; C- la aplicación del principio de validez moral. Lo esencial a comprender es que

La función ética de la norma básica de la moral formal es la de fundamentar y aplicar en concreto las normas, juicios éticos, decisiones, enunciados normativos o diversos momentos de la ética material. Sin cumplimiento de la norma básica de la moral formal las decisiones éticas no adquieren <<validez>> comunitaria, universal; podrían ser efecto de egoísmo, solipsismo o autoritarismo violento<sup>131</sup>.

El filósofo continúa el camino abierto por Wellmer diferenciando: en primer lugar, las cuestiones referentes a la verdad de las pretensiones formales de validez de todos los enunciados (oponiéndose así a una posición consensualista de la verdad); en segundo lugar, no identificando verdad y validez, pero coincidiendo con Habermas en distinguir entre los enunciados descriptivos o asertóricos (de la razón teórica) y los normativos (de la razón práctica). Entonces, la <<pretensión de verdad>> *ética*

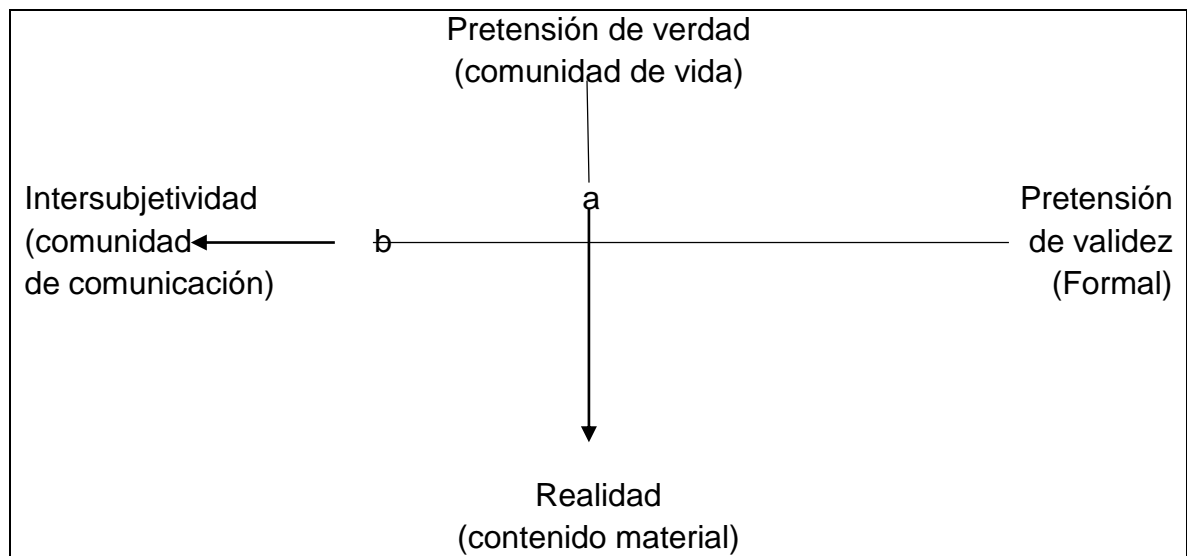
---

<sup>131</sup> *Ibíd.*, p. 201.

en referencia al contenido, no es idéntica a la <<pretensión de validez>> *moral* formal.

A- Para Dussel una teoría puramente consensual de la verdad es ambigua, porque el concepto de *verdad* nos remite de alguna manera a la realidad (siempre mediada intersubjetivamente y lingüísticamente; nada más lejos de un realismo ingenuo la propuesta dusseliana); mientras el concepto de validez nos remite por su parte directamente a la intersubjetividad. Sin embargo, el autor propugna por una articulación entre estas. Diferenciando distintos niveles:

### Esquema 2. Diferentes Niveles de la Pretensión de Verdad y Validez



Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 204.

Reténgase que la verdad y la validez corresponden a procesos disimiles, pero articulados:

La actualización de lo real (la verdad) es ya siempre intersubjetiva; la intersubjetividad (validez) dice en <<referencia>> a un presupuesto veritativo. Pero son categorialmente diferentes. La verdad es fruto del proceso monológico (o comunitario) de <<referirse>> a lo real desde la intersubjetividad (el enunciado tiene así pretensión de verdad); la

*validez* es el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o comunitariamente) por verdadero (el enunciado tiene así pretensión de validez)<sup>132</sup>.

Dussel concluye que el *criterio de validez* es la pretensión de alcanzar la intersubjetividad acerca de enunciados veritativos como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad. De allí, que la *Ética de la Liberación* dusseliana se vea en la necesidad de definir un *criterio de validez* que articule el *criterio de verdad práctica* de reproducir y desarrollar la vida humana; de lo contrario, la ética de la liberación sería una ética formal sin contenido, sin enjuiciamiento de un criterio de verdad en referencia a la vida humana como materialidad de la ética<sup>(\*)</sup>.

B- En la argumentación habermasiana que Dussel sigue en parte, los enunciados aseverativos tienen pretensión de verdad en referencia a estados de hechos en el mundo objetivo (por ejemplo: esta mesa es amarilla) y los normativos tienen pretensión de rectitud con respecto al mundo social (verbigracia: hacer lo justo es *bueno*). No obstante, Dussel establece una distinción entre los enunciados normativos: los enunciados normativos materiales (con pretensiones de verdad práctica) y los morales formales (con pretensión de validez moral).

Por tal razón, un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica son aquellos que tienen relación con respecto al criterio de verdad de la reproducción, producción y desarrollo de la vida humana. La realidad a la que hace referencia este tipo de enunciados no es sólo la realidad física, sino la realidad humana en cuanto humana (un viviente autoconsciente, autorreflexivo). Dicho enunciado normativo se enjuicia desde la verdad práctica, en el sentido, en que es una mediación de la vida humana. También, se puede enjuiciar un enunciado normativo en relación a la pretensión de rectitud en un mundo social u horizonte de sentido.

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 204.

(\*) Claro está que Dussel insiste en la verdad como la validez son finitas, falible, falsable o validable en ciertos niveles.

Ilustremos un poco lo dicho hasta aquí para hacer más inteligible el argumento<sup>(\*\*)</sup>:

4. Los seres humanos somos vivientes.
5. Juan es un viviente humano.
6. Juan debe tomar un líquido n para un rito de paso k.
7. Mario mató a Juan envenenando n.
8. Siendo que Mario es responsable de Juan,

Por ello,

9. Mario no debió matar a Juan envenenando a n.

O, de otra manera:

10. Mario cometió al matar a Juan un acto malo envenenándolo.

El enunciado 4 y 5 son descriptivos (agréguese lo siguiente: para Dussel al hablar de ese “ente” como un humano no sólo se efectúa una delimitación, sino una especificación de un “ente” que es autoconsciente, autorreflexivo. Una especificación de la *suyoidad* de lo referido). El enunciado 6 es en relación a una pretensión de rectitud. El de una comunidad P que enjuicia desde sí los componentes constituyentes de un *rito de paso*. El enunciado 7 es descriptivo, pero en referencia al criterio de verdad práctico, quiere decir, el enjuiciamiento de la acción es o no una mediación para la efectivización de la vida humana.

Los enunciados 8, 9 y 10 pueden fundamentarse a partir del 7, pues, enjuicia el acto como una *imposibilidad* de reproducir la vida humana (la de Juan). Así como la

---

(\*\*) Los enunciados que voy a escribir son en parte tomados de Dussel en las páginas 208 y 209. Sin embargo, les he realizado algunas modificaciones y ampliaciones para que el argumento gane en precisión y comprensión para el lector (no se olvide que la fundamentación de los argumentos no es por deducción lógico-formal sino por lo que Dussel llama la razón práctico-material), por ejemplo, he suprimido el enunciado 4 que aparece en la página 209, ya que éste debe aparecer como el resultado de la fundamentación y no como un fundamento. Asimismo, he sustituido los *indeterminados* X, Z, Y, por personas (X= Mario; Z= Juan) y por un acto (Y= acto envenenamiento). Lo incorporado por mí está subrayado.

“responsabilidad comunitaria y solidaria que tiene sobre la vida de todo otro sujeto humano, por la participación ineludiblemente presupuesta en una comunidad de vida, siempre es responsable de la vida de Z [Juan]”<sup>133</sup>.

Es pertinente señalar el siguiente paso que realiza el filósofo en su argumentación: la diferenciación, por un lado, entre los enunciados normativos materiales con pretensión de verdad práctica y de rectitud y, por otro lado, los enunciados normativos propiamente formales o morales con pretensión de validez en cuanto tal. El autor lo enuncia así: “esta norma N no es válida moralmente, porque aunque soy afectado por ella no pude participar simétricamente en la discusión correspondiente”<sup>134</sup>.

Aclárese que con esto Dussel no presenta ninguna oposición contra el posible “contenido”, sino contra la “forma” de alcanzar el consenso moral. Ambas (el contenido y la validez) tienen *obligaciones* o *exigencias prácticas*; unas son *éticas* (contenidos), otras son morales (formales). Siguiendo, en parte, a Wellmer en la propuesta de distinguir entre las características de las exigencias de racionalidad que se refieren a los argumentos sin consideración de las personas, con las obligaciones morales que hacen referencia de la personas sin consideración de sus argumentos.

Lo que dicho en el vocabulario de esta ética, es la diferenciación entre la referencialidades de la pretensiones de verdad y validez. “Para argumentar seriamente es necesario previamente reconocer al Otro como igual. De manera que la razón discursiva presupone un tipo de racionalidad ética más radical, que constituye intrínsecamente a la argumentación como acto comunicativo (no sólo

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 209.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 210.

como acto teórico abstracto racional)”<sup>135</sup>. Se trata, precisamente, de lo que el filósofo llama: razón ético-originaria.

### Cuadro 3. Lugar de la Razón Ético-originaria

Pretensión de verdad práctica desde la comunidad de vida.	1. Razón práctico-material.
Pretensión de verdad teórica desde la comunidad de vida.	2. Razón teórica.
Re-conocimiento del Otro como igual.	3. Razón ético-originaria.
Pretensión de validez desde la comunidad de comunicación (que subsume el nivel 2).	4. Razón discursiva.

Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 211.

El Otro antes de alcanzar el “reconocimiento” como igual en la comunidad de comunicación en tanto participante de ésta debe *ser un* sujeto ético igual en la comunidad de vida; la razón ético-originaria desempeña un papel excelso en dicha tarea. Mientras que la razón teórica en su aspecto veritativo (nivel 2) debe aceptar el mejor argumento y cumplir las exigencias materiales y lógicas de la argumentación<sup>136</sup>.

En síntesis de lo dicho, Dussel enuncia el principio universal formal moral (sin el objetivo de agotarlo) como sigue:

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se traten) deben

<sup>135</sup> *Ibíd.*, p. 211.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, p. 214.

participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin coacción que la del mejor argumento, enmarcado dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido<sup>137</sup>.

C- Bueno, si vemos como la aplicación del principio ético-material se lleva a cabo por medio del principio moral formal de validez, esto significa, nos dice el autor, “que se ha producido una <<síntesis>> entre lo material y lo formal”<sup>138</sup>. Todavía no se ha tratado el bien que sólo se constituye desde la factibilidad real que subsume los dos principios anteriores en unos niveles de mayor complejidad y complejión.

**2.1.3. La factibilidad ética: el bien** Ahora se trata de la factibilidad empírica de la vida humana. Las mediaciones de la factibilidad de la reproducción de la vida humana son sistemas performativos, en menor o mayor complejidad. Entonces, el movimiento completo en el nivel del fundamento de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel recorre al menos los siguientes niveles:

- a) El momento ético-material, de los contenidos [capítulo 1 de la obra y comentado en la presente tesis en la sección 2.1.1.].
- b) El momento moral-formal, procedimental, de la validez [capítulo 2 de la obra y comentado en la sección 2.1.2.].
- c) El momento ético-procesual de la factibilidad realizativa [capítulo 3 de la obra y por comentar en la presente sección].

Dussel inicia su comentario, en esta ocasión, con el pragmatismo de Charles Peirce. El pragmatismo es la filosofía propia de los Estados Unidos; ésta tiene cuatro columnas: Charles Peirce, William James, George H. Mead y John Dewey. La experiencia histórica entre el pragmatismo y la filosofía de la liberación guardan algunas semejanzas; ambos emergen en una comunidad filosófica hegemónica con

---

<sup>137</sup> *Ibíd.*, p. 214.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, p. 216.

baja reconocibilidad de la argumentación de los Otros argumentantes no hegemónicos (el pragmatismo frente a la comunidad filosófica europea y la filosofía de la liberación frente a la Europea y americana.).

En palabras de Dussel, Peirce es el pragmático más original. De éste resalta su filosofía de la mediación (*betweenness*), en especial, 4 puntos:

1. No tenemos facultad de introspección, sino que todo conocimiento del mundo interno deriva por un razonamiento hipotético de nuestro conocimiento de los hechos externos.
2. No tenemos ninguna facultad de intuición, sino que toda cognición está determinada lógicamente por cogniciones anteriores.
3. No tenemos ninguna facultad de pensar sin signos.
4. No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible<sup>139</sup>.

Estos puntos son en parte una recuperación de muchos momentos dejados de lado por la filosofía moderna europea, en especial, en su vertiente del idealismo. Asimismo, Dussel trata articular esto con algunos de los planteamientos de Xavier Zubiri. En concreto, con aquello que corresponde con la conceptualización de lo real como lo *de suyo*, desde *sí*, un *prius* captado como lo ya dado antes y sin relación, en cuanto real, al acto cognoscente; mientras que la *realidad* es lo captado de lo real como lo *de suyo* de eso que es real.

El siguiente autor es Hilary Putnam. El comentario se basa en la relación de tres términos: realidad, verdad y validez. Desarrollando a partir de Putnam una crítica a la <<falacia reductivista>> de la posición tarskiana. Putnam “muestra cómo un <<lenguaje formalizado L>> desde un <<metalenguaje ML>> debe establecer un <<criterio de verdad>> (criterio W o convención T) que por último termina siendo un <<criterio de inteligibilidad>>”<sup>140</sup>.

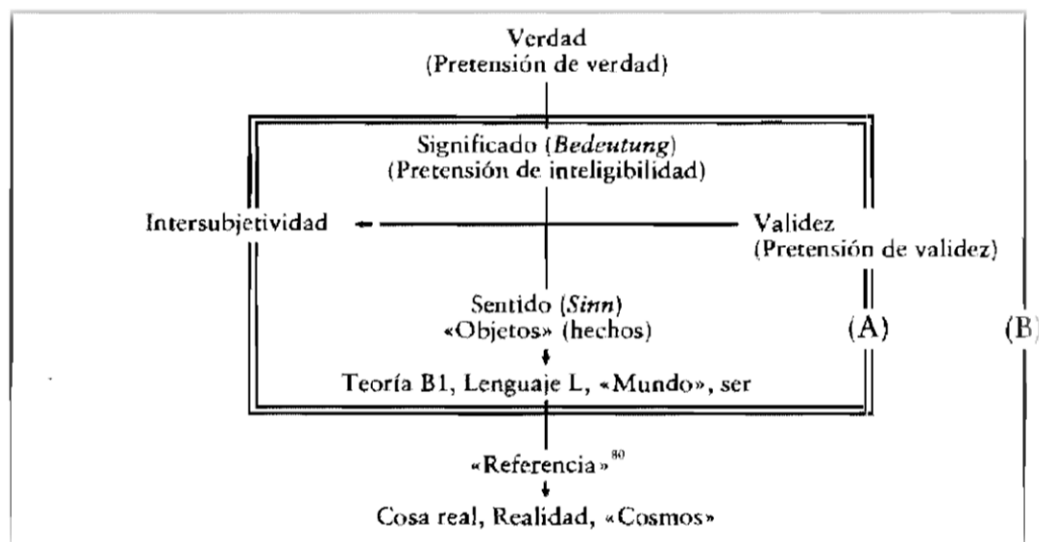
---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 238.

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 244.

Putnam niega la pretensión tarskiana de hablar de <<verdad en general>> en el caso determinado de la <<verdad de un determinado lenguaje L>>, debido a que se trata de una abstracción del lenguaje ordinario de un ámbito artificial formalizado que evita las <<antinomias semánticas>>. De lo que se trata aquí, es de un concepto de <<verdad>> puramente lingüístico o *intrateórico*. Verdad es inteligibilidad y demostrabilidad desde una teoría *B1*.

### Esquema 3. Niveles del Lenguaje y la <<Referencia>> a lo Real



Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 245.

Ahora bien, para Dussel hay tres ámbitos o <<dimensiones>> de cosas reales: a) el horizonte *macro*, de todo el universo físico (galaxia, sistemas astronómicos, etc.), cuyo acceso “científico” es reciente; b) el horizonte del *sentido común*, donde aparecen las “cosas” detectado “normalmente” por los parámetros biológicos de nuestro sistema “receptor” neurológico; c) el horizonte *micro*, atómico, molecular, sólo observables desde “teorías” y por instrumentos científicos<sup>141</sup>.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 247.

Para Dussel hay un punto en el que la argumentación de Putnam no puede sortear: en referencia a la fundamentación *última* de la ética. Si bien Dussel comparte la afirmación de Putnam de que no hay ningún valor, ni imagen moral que sea fundamento; discrepa en lo que compete a que “las *necesidades* de la vida del sujeto humano en cuanto tales, que pueden ser recreadas en sus modalidades, no pueden ser recreadas en su contenido *último* ligado a la vida como tal”<sup>142</sup>.

Hay una pre-existencia de la *vida humana* con respecto al mismo sujeto ético. Es lo que Dussel llama *el criterio último de verdad* de todo valor, imagen moral y modalidades que pueden adquirir las necesidades, asimismo, de los esquemas conceptuales, marcos teóricos, estructuras culturales, etc. Entonces, “lo que es <<*indispensable para la vida*>> del sujeto humano es el último *criterio irrebasable de verdad* ante el cual <<mi pala se dobla>>”<sup>143</sup>.

Lo último que señala el filósofo dentro de este comentario (que corresponde al epígrafe 3.2) son los tres niveles filosóficos que hay en la conceptualización de la realidad-verdad-(validez): 1- el de la coherencia significativa o de sentido del mundo “lingüístico” (que tiene como su paroxismo el relativismo de la inconmensurabilidad de los mundos); 2- el de la intersubjetividad válida de los acuerdos de una comunidad de comunicación (una de sus expresiones es la apeliana, con su intento de pensar los *a priori* trascendentales de la comunicación); 3- el del intento de “abrirse” por la problemática de la “referencialidad” hacia lo real (posición en la que se encuentra la filosofía de la liberación de Enrique Dussel).

El siguiente autor tratado es el sociólogo Niklas Luhmann con la formulación de los sistemas sociales. El interés de Dussel por los aportes de Luhmann radica en clarificar el concepto de <<totalidad>> como <<sistema>>. El concepto de totalidad

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, p. 248.

<sup>143</sup> *Ibíd.*, p. 249.

es axial para entender el apartado crítico que es la segunda parte de esta ética<sup>(\*)</sup>. El cambio de paradigma que propone Luhmann con respecto a las teorías de sistemas anteriores es lo siguiente:

- No se habla de partes y todo, sino de sistema y entorno.
- Dentro de los sistemas abiertos no hay <<partes>>, sino que hay una interna “diferenciación del sistema”.
- Los sistemas son autopoietico, autorreferente, auto-organizado.

Dussel se distancia de Luhmann en lo que concierne a la desconexión entre los sistemas sociales y los sistemas psíquicos (que en realidad son la subjetividad humana, de constitución neurocerebral). Éstos entendidos por Luhmann como entornos de los sistemas. Para Dussel esta separación producirá la separación entre “sistema” y “ética”, entre el ámbito formal y el material de la realidad ética. El problema central relevante para la interpretación dusseliana es la <<doble contingencia>>, o de la autorreferenciabilidad del ego y el alter ego. “En el ámbito de dicho círculo autorreferencialidad se constituye el <<sistema social>>, donde el sistema psíquico de cada agente funciona como entorno”<sup>144</sup>.

En la conceptualización Luhmanniana se clausura la irrupción del Otro, más allá de toda funcionalidad en la “doble contingencia”; el momento crítico queda *sin posibilidad* en un sistema autorreferencial, que permite contingencia, apertura, e interpretación, pero no irrupción del sujeto, del Otro. A Luhmann le interesa mostrar el modo cómo el sistema social *permanece*; no la irrupción de la alteridad del Otro críticamente en el sistema, la *extinción* del sistema. Momento decisivo que es pensado por una ética la liberación (si no fuera así, está no sería una ética de la liberación, sino cualquier otra ética. Tema indicado en la introducción).

---

(\*) En la ética del 70' los “*insumos*” para pensar la categoría de Totalidad provenían casi en su exclusividad de narrativas filosóficas. Vemos, pues, en esta ética una pequeña diferencia en relación a la anterior en lo que compete a la categoría de totalidad; la narrativa sociológica ingresa dentro del proceso de conceptualización.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, p. 256.

El cuarto autor comentando es Franz Hinkelammert. A partir de él se entra en la cuestión de la factibilidad, de las condiciones o circunstancia concretas de la norma, acto, institución, etc. Una norma o praxis *imposible* no es realizable. Dussel incursiona con esto en un campo poco explorado por las éticas materiales y las formales contemporáneas, a saber, el de la factibilidad, el enjuiciamiento del acto no sólo desde su materialidad, moralidad (o validez), sino desde *su efectiva posibilidad*.

Hinkelammert nació en Alemania en donde estudió economía en Münster y Berlín, alcanzando el grado de doctor en economía especializado en los países de Europa oriental socialista. Sin embargo, desde finales de la década del 60' del siglo pasado vive en América Latina, residiendo la mayor parte de este tiempo en Costa Rica. Hinkelammert realiza una crítica a lo que él llama <<modelos trascendentales>>; empíricamente imposibles que juegan sin embargo la función de ideas regulativas.

A los fines de la ética de la liberación dusseliana el tercer momento es *procesal* o el de la factibilidad realizativa. El filósofo subsumirá de Hinkelammert el reconocer que el sujeto cognoscente es un ser finito, no una inteligencia infinita y, por ello, está limitado dentro de un horizonte de imposibilidad. Además, es un viviente situado dentro del ámbito de las posibilidades limitadas por su mortalidad; la realidad se *abre* como posibilidades para la acción desde un proyecto de vida. Dicho en pocas palabras, la relevancia de la factibilidad en la constitución de la praxis humana (sea científica, política e incluso institucional). Leamos:

Para poder manejar activamente el ser viviente-práctico a la realidad en parte trascendente debe hipotéticamente sobrepasar igualmente los casos efectivamente observables o experimentables por medio de conceptos universales (trascendentales <<metafísicos>> para el positivismo lógico). La *empíria*, el hecho empírico o <<estado de cosas

(*Tatsache*)>> es un constructo posterior al enfrentamiento a la realidad que trasciende al cognoscente<sup>145</sup>.

Y agrega:

El <<hecho objetivo>> refleja la limitación del sujeto cognoscente y el ámbito entre lo observado y lo real inobservado abre el campo de lo hipotético que <<ocupan>> las teorías. Pero en las teorías no todo es hipotético. No es hipotético que la realidad trasciende lo observable (y éste es el primer <<hecho>> fundante de toda ciencia), y que los conceptos universales constituyen la *empiria* de las ciencias<sup>146</sup>.

Dussel se pregunta: ¿por qué Hinkelammert y no otro se abre a la discusión de la factibilidad? Su respuesta es que él por haber redefinido de manera racional, universal y *materialmente* toda la problemática de la realización de la praxis (ya sea la del sujeto cognoscente) y las instituciones. Con el principio de la factibilidad la ética de la liberación trata el problema de la relación entre el <<verum>> (la verdad práctica material) y el <<factum>> (la praxis realizada) a partir de un tercer término: la <<factibilia>>, las mediaciones. Entre el *deber* y el ser-realizado media el *poder*; el puente, condición de la <<operabilia>>.

El criterio y el principio ético de factibilidad está dividido en tres partes: A- criterio de factibilidad. Razón instrumental y <<eficacia>>; B- principio de factibilidad ética u operabilidad; C- el proceso de <<aplicación>> o realización del acto ético: el <<bien>> y sus consecuencias. La “factibilidad” abre el momento de la realización del “objeto” práctico. Teóricamente los instrumentos científicos, la relación del ser humano con la naturaleza está mediada por el desarrollo civilizatorio, el cual establece las condiciones *tecnológicas* de posibilidad de constitución del objeto. Prácticamente el “objeto” está constituido desde ciertas condiciones *tecnológicas*

---

<sup>145</sup> *Ibíd.*, p. 260.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 260.

de posibilidad. El desarrollo civilizatorio hace *posible* acciones anteriormente *imposibles*.

Por consiguiente, ámbito de la factibilidad es toda la cuestión de la *crítica de la razón instrumental* y la *crítica de la razón utópica*. El problema ético radica, pues, cuando el ámbito formal de medios-fines se autonomiza, se totaliza y lo que *puede-hacerse* con “eficacia” determina lo que se operará. Transformándose en el último criterio, más allá de los criterios de validez y de verdad. Dussel, para describir conceptualmente este proceso, emplea la categoría marxiana de *fetichismo*. Las cosas (mediaciones de factibilidad) se toman como fines, y a las personas (la vida del sujeto y su autónoma participación libre) como mediaciones. De allí, que Dussel arguya:

(...) [La] razón instrumental deberá ser enmarcado dentro de las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción. Estos principios ya analizados anteriormente sobredetermina el *criterio de factibilidad* y lo subsume transformándolo en un *principio de operabilidad o principio ético de factibilidad*<sup>147</sup>.

El filósofo esquematiza lo dicho así:

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 264.

#### **Esquema 4. Diversos Niveles de Imposibilidad, Posibilidad, Factibilidad Ética u Operabilidad, en Vista de la Realización de los Actos y de sus Consecuencias Institucionales**

---

- a) Imposibilidad lógica.
  - b) *Posibilidad lógica*: imposibilidad empírica.
  - c) *Posibilidad empírica*: imposibilidad técnica (no-factibilidad).
  - d) *Factibilidad técnica*: Imposibilidad económica, etc.
  - e) *Posibilidad económica, etc.*; imposibilidad ética.
  - f) *Posibilidad ética*: principio de operabilidad.
  - g) Proceso efectivo de realización.
  - h) Consecuencia a corto plazo y largo plazo (institucionalidad).
  - i) Proceso de legitimación y coerción.
- 

Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 264.

A- Se trata de la relación ser humano-naturaleza. La naturaleza no como constitutivo de lo humano, la “*naturaleza humana*”, sino como la naturaleza material con la que el ser humano se relaciona para *poder realmente vivir*, es decir, como medio para *poder* efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc. El criterio de factibilidad definido en uno de sus momentos del siguiente modo:

el que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales, empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular<sup>148</sup>.

Se trata de elegir las adecuadas mediaciones para determinados fines. Esta tiene su lugar en la ética, en especial, la razón instrumental-estratégica; la cual se ocupa de la “factibilidad” de la acción humana, siendo útil y necesario, pero no suficiente. Si se cree que lo es, se caería en los problemas cuestionados por la primera escuela de Frankfurt. La fetichización de un medio transustanciado en fin. Por tal motivo,

---

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 266.

Dussel insiste en la subsunción de este criterio a la ética: al principio de factibilidad ética u operabilidad.

B- Este principio determina al ámbito de lo que *puede-hacerse* dentro del horizonte: a) lo que está éticamente *permitido-hacerse*; b) lo que necesariamente debe *operarse*. Explicítese que las exigencias propiamente éticas, en última instancia, se ocupa de aquello por operar deónticamente, es decir, obliga a operar aquello que no-puede-dejar-de-ocurrirse desde las exigencias de la vida y la validez intersubjetiva moral. De lo contrario, sería una factibilidad sin eticidad. Tomemos la ejemplificación que emplea Dussel para pasar del criterio al principio:

1. Este ser humano hambriento nos pide una limosna.

Evaluar la factibilidad del acto. Primero, si ellos tienen algo que dar (posibilidad empírica para el cumplimiento de la petición). Segundo, si es mejor darle comida, dinero o bienes no comestibles para que luego los venda o los trueque. En consecuencia,

2. Es factible dar una limosna a este hambriento.

Si es posible o no la reproducción de la vida del sujeto cumpliendo el contenido semántico del enunciado descriptivo. ¿Cumple con las exigencias de reproducción de la vida de este sujeto (verdad práctica)? Si fuera afirmativo tenemos un nuevo enunciado descriptivo:

3. El darle a este hambriento una limosna permite (es <<compatible con>>) la reproducción de su vida [juicio de hecho concreto].

Luego deliberar sobre la petición del sujeto hambriento (validez intersubjetiva), se alcanza la validez del siguiente enunciado:

4. Hemos decidido dar una limosna a este hambriento.

Del cual puede fundarse las condiciones del siguiente enunciado normativo (claro está que los sujetos que han efectuado el enjuiciamiento ético del acto sobrevenido por la petición del sujeto hambriento, pueden escapar a su responsabilidad, aun reconociendo la éticidad del acto):

5. Debemos dar una limosna a este hambriento.

En síntesis, el principio de operabilidad puede definirse indicativo y parcialmente de la siguiente manera:

El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, *debe* cumplir *a)* con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de *b)* las exigencias: *b.1)* ético-materiales de la verdad y *b.2)* morales-formales discursiva de la validez, dentro de un rango que va *b.i)* las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente <<posibles>> que no contradicen los principios éticos o moral), hasta *b.ii)* las acciones *debidas*<sup>149</sup>.

C- Lo que ha sido elegido como “operable” juega la función del *a priori* que debe ahora “realizarse” en la praxis. Reténgase que lo “bueno” realiza e integra los tres componentes (con sus respectivos principios), sin que ello implique que la aplicación guarde el orden expuesto por Dussel. En esto el filósofo es claro, el orden de la exposición de los principios dentro de la obra, no es el orden de la aplicación concreta de los principios. Si un “sistema de eticidad (lo mismo que una institución) se dice <<bueno>> (o con <<bondad>>) es sólo en relación con el acto humano o con el mismo sujeto ético, el único que en última instancia es <<bueno>>”<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> *Ibíd.*, p. 270.

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p. 279.

Sin embargo, un acto absolutamente o perfectamente <<bueno>> es empíricamente imposible<sup>(\*)</sup>. No puede pasar desapercibido esta afirmación y este principio (el de factibilidad) en relación a la propia obra de Dussel. *En el capítulo anterior sección 1.2.1., Dussel habla de la posibilidad de un sujeto ético perfecto. A esa concepción la llamamos: una descripción contingente perfecta de la bondad. En este punto, radica otra de las grandes diferencias entre una ética y la otra, a saber, en la posibilidad performativa de la perfección como bondad en el humano. En la anterior ética era contingente el hombre perfecto o bueno<sup>(\*)</sup>; podría efectuarse.*

*En cambio, en la ética del 98' no hay tal contingencia. Es imposible performativamente la bondad perfecta y, también, un sujeto ético que lo sea. A esta característica de la Ética del 98' la llamaré: una descripción apodíctica imperfecta de la bondad. Dussel es claro, a priori es imposible una mediación y sujeto ético perfecto. Esto no sólo le da realismo a su filosofía ética, sino que le permite subsumir la factibilidad del acto humano y, aún más importante, ganar en fundamentación la crítica ética. La víctima hace su aparición en el marco dusseliano.*

---

(\*) En este momento Enrique Dussel aún no había desarrollado el concepto que le permitirá hacer explícito la afirmación de la imposibilidad de predicar lo absolutamente bueno del sujeto actuante con la intención o propósito de obrar el “bien”. Un análisis detallado de los artículos publicados en ese año muestra como a finales de 98' ya aparece la categoría de *pretensión de bondad*. Por ejemplo: en un artículo publicado en *Laval Théologique et Philosophique* fechado de Octubre de 1998, titulado: *Arquitectónica de la Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, página 462 ya se nombra a este concepto. Aclárese que la primera edición de la ética del 98' es de mayo del 1998. Leamos la autopercepción de Dussel de este proceso: “cuando concluí la redacción de *Ética de la Liberación*, todavía no había logrado formular claramente –ni en sus términos– la *pretensión de bondad*. Merodeaba el tema –lo que un lector atento puede descubrir fácilmente–, pero no había cobrado conciencia clara y definitiva de la cuestión”. DUSSEL, Enrique. *Política de la Liberación. Arquitectónica. Volumen II*. Madrid: Editorial Trotta. 2009, p, 514.

(\*) En la ética del 70' se entrelazaban los términos: “el hombre bueno o perfecto es el motor de la historia, ya que abre la Totalidad establecida a lo que es exterior: el Otro [...]”. DUSSEL. Op. cit. 2014., p.

## 2.2. SEGUNDA PARTE. CRÍTICA ÉTICA, VALIDEZ ANTIHEGEMÓNICA Y PRAXIS DE LIBERACIÓN

Hasta ahora pareciera que se ya ha concluido lo que una ética debe exponer. ¡No es así! Al final de la parte 1 Dussel indica que no existe acto humano *perfecto*, no se puede predicar que *algo* es absolutamente bueno. “Sin embargo, aparece desde las propias entrañas del <<bien>>, del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no intencionales del <<bien>>”<sup>151</sup>. Desde éstas la verdad se descubre como la no-verdad, lo valido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz y, lo más importante, lo <<bueno>> puede ser interpretado como lo <<malo>>.

Todo el aspecto crítico de la obra de Dussel empieza el despliegue; el inicio de una ética de la liberación que es una ética crítica. La categoría de exterioridad, alteridad emerge interpelante dentro de la arquitectónica ética dusseliana. Sin embargo, como ya señalamos la conceptualización no tiene las mismas fundamentaciones que la ética del 70'. *La anterior se fundamentaba en la explicitación de una estructura ex-sistenciaria de todo ser humano que fundaba mediaciones para poder-ser. En el fondo en la Ética del 70' la exterioridad interpelaba porque la estructura ex-sistenciaria del poder-ser del existente era negada y, sus medicaciones eran contraídas o anuladas. El Otro era negado en su poder-ser.*

A diferencia de la del 98' *en donde el fundamento no es el ser como poder-ser; es la vida como modo de realidad. Antes de responder por mí ser; respondo por seguir viviendo. Sólo respondiendo por la última puede responder por lo demás. Entonces, el poder-ser ya no es fundamento; es aquello fundado y una mediación de la vida para perpetuarse. La interpelación de la exterioridad en esta ética es por la imposibilidad de efectivizar la vida humana.* Si bien, es cierto que la descripción

---

<sup>151</sup> DUSSEL. Op. cit. 1998., p. 297.

trascendental del concepto de exterioridad o alteridad se mantiene, esto es, el Otro está más allá del ser, de la totalidad, del mundo. El Otro es un viviente humano y éste está más allá de todo sistema.

Ahora bien, Dussel nos muestra que si intentáramos llegar al inicio histórico de una tal *razón ético-crítico*<sup>(\*)</sup> deberíamos remontarnos hasta el origen mismo de la humanidad. “Sin embargo, y lo intentaremos mostrar, cuando la filosofía se hace cargo de esta milenaria tradición (y esta aparición filosófica-categorial es reciente), se manifiesta como un nuevo momento de la *racionalidad con pretensión de universalidad*, y no como un momento fideísta o irracionalista”<sup>152</sup>. Detengámonos un instante en la anterior cita:

- En la segunda parte de esta ética es un proceso de subsunción filosófica de una tradición particular: la criticidad de las víctimas. Intentando con ello “*agregarle*” la racionalidad filosófica categorial al proceso histórico humano de *su* irreductibilidad por parte del *sistema (mundo o totalidad)* desde sí.
- A su vez la constitución de la segunda parte como crítica tiene pretensión de universalidad, al igual, que la primera parte. No se trata de un momento de suspensión de la razón; es la razón del Otro. Una racionalidad crítica es lo que se desea elaborar arquitectónicamente.

Es explicable que el autor nos hable que la segunda parte de la obra no se trata de una Teoría crítica, sino de una teoría *de la crítica ética*. Por último, antes de entrar propiamente en los capítulos de la segunda parte, Dussel nos presenta un modelo dividido en tres niveles y compuesto por 10 momentos. Sintetizado y encuadrado por nosotros así:

---

(\*) Recomendamos al lector que se remita a los anexos C y D para que identifique los diversos niveles de racionalidad del cual el autor habla durante el conjunto de su obra. Asimismo, para que el lector sepa situar en qué lugar se encuentra la racionalidad de la se está hablando.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 298.

**Cuadro 4. Modelo de la Praxis Crítica Dialéctica de Afirmación-negación de la Crítica Ética dividida por niveles**

Nivel 1. Crítica Ética.	Momento 1.	Negación originaria.
	Momento 2.	Afirmación ética radical de los principios material y formal.
	Momento 3.	Conciencia ético-crítica de la propia negatividad de la víctima.
	Momento 4.	Juicio ético negativo del sistema I.
Nivel 2. Validez Antihegemónica.	Momento 5.	Auto-interpelación en la comunidad de las víctimas.
	Momento 6.	6.a. Interpelación a los miembros dominantes del sistema I.
		6.b. Compromiso militante del <<intelectual orgánico>>.
	Momento 7.	Comprensión dialéctico-hermenéutica o explicación científica de las <<causas>> de la negación.
Momento 8.	Construcción o afirmación dialéctica de alternativas (Proyecto de Liberación anticipado).	
Nivel 3. Praxis de Liberación.	Momento 9.	Negación (de-construcción) de la negación real del sistema I.
	Momento 10.	Afirmación constructiva-liberadora real del sistema II.

Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 304.

**2.2.1. La crítica ética del sistema vigente: desde la negatividad de las víctimas**

El tema ahora es la negación de la vida humana. El punto de arranque decisivo de toda la crítica es la relación que se produce entre la negación de la *corporalidad* y la toma de conciencia de dicha negatividad. A partir de un texto de los zapatistas Dussel ejemplifica su argumento<sup>(\*)</sup>. Se parte de un <<hecho empírico>> de

(\*) El texto es *Entramos otra vez a la Historia*. Fechado el 22 de febrero de 1994.

<<contenido>>, de la negatividad en el nivel de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano.

Se <<aprende>> (de la conciencia ético-crítica) que la afirmación de los valores del “sistema establecido” o proyecto de *vida buena* es negación o *mala vida* para los pobres, las víctimas. Luego, se lo juzga *negativamente* como lo que produce pobreza o la infelicidad a las víctimas. “La <<verdad>> del sistema es ahora negada desde la <<imposibilidad de vivir>> de las víctimas”<sup>153(\*\*)</sup>. Desde ahora se empieza a vislumbrar la especificidad de la Ética de la liberación. El <<hecho>> *de ser víctima* –nos dice Dussel– *enjuiciando ética-críticamente*, verbigracia, la pobreza; no es un <<hecho inmediato>> o primero. Esto explica la estructura de la argumentación de esta obra (la segunda parte corresponde a la crítica); se necesitaba antes afirmar (exponer) la verdad, la validez, la factibilidad del “*bien*” del sistema de eticidad.

En la segunda parte se subsume para la Ética de la Liberación el momento crítico de los grandes críticos o como también los nombró: “filósofos malditos”. Claro está, que son malditos para la totalidad, el sistema, el mundo que están cuestionando, socavando. El primer autor tratado es: Karl Marx. Éste ha sido el autor que Dussel le ha dedicado mayor tiempo de estudio, incluso las obras de comentario filosófico más importantes de Dussel corresponde a la obra de Marx. En esta ocasión lo que desea presentar “es la temática positividad-negatividad y la “explicación” de la causa de la negatividad de las víctimas, para explicitar un ejercicio de la razón ético-crítica”<sup>154</sup>.

---

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 310.

(\*\*) En esta cita se puede captar con mayor claridad lo que acabamos de afirmar en torno a la característica de fundamentación del concepto de exterioridad o alteridad. La vida de un viviente humano se encuentra imposibilitado o contraída sus mediaciones para efectivizarse.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 312.

Sin embargo, como es costumbre en Dussel, antes de comenzar a tratar propiamente a un autor presenta una breve descripción de los pensadores que lo antecedieron. Iniciando con Schelling, en especial, el de la *Filosofía de la revelación*, el cual inaugura una tradición de positividad crítica en la que se inscriben desde Feuerbach, Marx, Lévinas hasta una Ética de la liberación. Schelling, en palabras de Dussel, existe una fuente creadora del ser desde la nada. Se trata de una antigua tradición de comenzar el discurso filosófico desde el Absoluto mismo, pero sin caer en la identidad Absoluta. La no identidad del ser y pensar, así como la de Ser y Realidad.

Feuerbach capta de Schelling la propuesta filosófica de superación del hegelianismo. Realizando una crítica de la reflexión religiosa de Hegel. Lo divino es una manera de proyectar al Infinito la autointerpretación antropológica, por ende, Feuerbach ve la necesidad de una transformación y disolución de la teología en antropología. En Feuerbach más allá del ser pensado está lo real vivido; siendo lo sensible por excelencia la corporalidad humana. Dussel retomará de Feuerbach la idea de que la verdadera dialéctica no es un monólogo, sino un diálogo entre yo y tú, de realidades sensibles, carnales.

Kierkegaard reflexiona sobre dicha exterioridad positiva (diálogo yo-otro [o tú como lo llama Feuerbach]) de otra manera pensando el problema a través de estadios en donde el tercero supera la identidad. Estadio 1: el estético-especulativo, se sitúa en el nivel del sistema; estadio 2: el estético-ontológico contemplativo, en éste el ser humano concreto es un momento negado de la Historia Mundial como una totalidad; estadio 3: es el ético, supone una afirmación radical, un ir más allá de lo trágico, más allá de la totalidad, en donde se encuentra el Otro, a quien se cree.

Al entrar al análisis de Marx parte el autor de la siguiente interpretación: “pienso que Marx *elige la economía desde una opción ético-crítica previa*, y su *crítica de la economía política* es, exactamente, el ejercicio de la razón ético-crítica en un nivel

material epistemológico pertinente”<sup>155</sup>. La “explicación” ética crítico-categorial del sistema que causa la *negatividad* de la víctima (*estudiada*) en Marx (el proletariado) inicia, según, Dussel con una descripción que se ubica en el ámbito de la *anterioridad lógica* con respecto a la Totalidad. El trabajo como actividad, como la fuente viva del valor antes de toda posible subsunción del capital.

La crítica-ética se origina en este momento “positivo”. “La subjetividad del trabajador como actividad es la <<fuente creadora>> de todo valor o riqueza posible. Significa, en segundo lugar, la afirmación de la vida, ya que su propia persona, su corporalidad, es una subjetividad *viviente*”<sup>156</sup>. Además, la crítica de Marx parte de la negatividad primera de la víctima. El futuro *creador* de la riqueza *nada tiene* o, mejor, “tiene” una objetividad que no es exterior a la existencia inmediata del individuo mismo. La víctima (en este caso como explotado) “sufre en su no-pago todas las riquezas acumuladas por los beneficiarios del sistema de eticidad vigente”<sup>157</sup>.

El siguiente epígrafe versa sobre los miembros de la escuela de Frankfurt (y en concreto, Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin). Para Dussel la pregunta de la escuela no fue tanto: “¿cómo elaborar una teoría *positiva* de la sociedad, que fuera crítica?, sino más precisamente: ¿cómo se ejerce o cuáles son las condiciones de la crítica *negativa*, teórica e interdisciplinaria de la sociedad?, y para ello, ¿cómo se *critican* las teorías de la sociedad?”<sup>158</sup>. Se capta que en realidad se trata de una “teoría” acerca de las condiciones de posibilidad del hacer crítica social. En término dusseliano versa al menos sobre siete cuestiones:

1. El punto de partida: las víctimas.
2. La crítica del sistema vigente o dominante.
3. Algunas reflexiones sobre la *razón crítica*.
4. El tipo de articulación de la crítica teórica con la <<praxis de liberación>>.

---

<sup>155</sup> *Ibíd.*, p. 320.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 321.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 324.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 327.

5. El problema del sujeto social histórico con el que se articula la crítica teórica.
6. La filosofía de la historia que el movimiento presupone.
7. La estructura de la *materialidad y negatividad libidinal*, tema en torno a las víctimas.

Dussel trata sintéticamente estos momentos tomando como hilo conductor un texto de Horkheimer ligado a esta problemática<sup>(\*)</sup>. 1. La miseria de las víctimas es el punto de partida. No se puede descubrir a la víctima sin una previa afirmación de su materialidad, que la primera escuela de Frankfurt nunca perdió (este punto es para Dussel una de las principales diferencias entre la primera escuela de Frankfurt y Habermas, pues, el último autor según la interpretación dusseliana perdió el nivel material o de contenido en la constitución de sus argumentos). La crítica de la que habla Horkheimer es distinta a mera crítica teórica, debido a que la materialidad negativa es el punto de partida y la vida es la referencia necesaria de contenido. Sin embargo, aún no está todavía especificado en el campo de la ética.

2. El sistema vigente se define como una Totalidad que se torna un “organismo irracional” del cual hay que “emanciparse”. Por una parte, es toda la cuestión de la crítica del sistema vigente, la crítica de la “ontología”. Por otra parte, la estructura del comportamiento crítico que se enfrenta a los “hechos” constituidos desde la totalidad haciéndolas perder el carácter de mera facticidad. La negatividad como exclusión, dominación, opresión, exige al trabajo crítico el no aceptarlo como un “hecho natural”. El cuestionar la eternización naturalizante del sistema.

3. La razón crítica es material y negativa. Ésta a su vez presupone, en primera instancia, una Totalidad vigente; en segunda instancia, una víctima de dicha totalidad y, en tercera instancia, la reflexión negativa de la víctima sobre la totalidad vigente. Entonces, para la escuela de Frankfurt “la razón crítica es la razón dialéctica

---

(\*) El texto del que habla Dussel se llama: *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*. Traducido parcialmente al castellano por entre otras editoriales Amorrortu como *Teoría Crítica*.

atenta a la negatividad, en un nivel material y práctico, que se distingue claramente de la razón instrumental”<sup>159</sup>.

4. Una teoría que es crítica se articula a las víctimas: la cuestión de la teoría y la praxis. El pensar crítico sabe de la imposibilidad del saber absoluto, de la organización absoluta, del mercado absoluto; pero reconoce esa imposibilidad en las víctimas. Ellas, precisamente, son el punto de arranque que con la articulación del “intelectual orgánico” efectúan una crítica analítica y explicativa contra el sistema. De allí, que una errada articulación entre teoría y praxis no *niega* no solo la posibilidad de una teoría crítica, sino una praxis de liberación.

Detengamos un instante en este punto para efectuar una de las diferencias subrayadas por el autor entre esta ética y la del 70'. Leamos: “deseo detenerme en la <<posición>> de la víctima primeramente, para sólo posteriormente describir las <<reacciones>> desde la <<perspectiva>> del científico, filósofo o experto <<comprometido prácticamente>>”<sup>160</sup>. Una diferencia esencial en *el sujeto inicial de reflexión por parte del razonamiento filosófico*.

*Lo primero que hay que pensar es todo ese complejo proceso en el que el sujeto ético se “descubre” a sí mismo como víctima (conciencia crítica) [p]; luego cómo el filósofo, el científico o el experto (modalidades subjetivas del poder-ser del viviente ético humano) descubre a la víctima [q]; por último, el ejercicio dusseliano [t]: es la intercesión de p y q ( $p \cap q$ ), ( $t = p \cap q$ ). Por ello, Dussel insiste que no se trata de una teoría crítica, sino de una teoría de la crítica ética. “Es una meta-teoría que se construye a través del análisis del ejercicio de la razón práctica crítica desde la praxis históricas de las víctimas y desde la filosofía críticas del siglo XIX y XX, la de los <<grandes críticos>>, o lo que podríamos llamar <<filósofos malditos>>”<sup>161</sup>.*

---

<sup>159</sup> *Ibíd.*, p. 331.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 392.

<sup>161</sup> *Ibíd.*, p. 300.

Esta “*intersección*” o teoría de la crítica ética tiene en Dussel estructura secuencial del razonamiento determinado. Se parte (o el punto de arranque como señala Dussel) es la víctima (p), y sólo después de esto, se describe la perspectiva del filósofo, científico, etc., (q). Sin embargo, esto no constituye una necesaria diferenciación de sujetos, vale decir, un sujeto puede ser víctima del sistema x ejerciendo la razón práctico crítica; a su vez, elabora un razonamiento científico-filosófico explicativo sobre el proceso de dominación o constitución del sujeto como una víctima de dicho sistema; por último, elabora una teoría sobre esos marcos explicativo.

Una meta-teoría que en el caso de dusseliano se “produce” en la inserción de dos ámbitos (la conciencia crítica de las víctimas y la teoría crítica). Obsérvese, que un sujeto puede estar situado en una diversidad de relaciones intersubjetivas, así como las relaciones intersubjetivas pueden (y lo están) “compuesta” por diversidades de sujetos.

5. Los *nuevos* sujetos sociales históricos emergen de la conciencia de “*nuevos derechos*” en los que los derechos vigentes desde “ojos” de las víctimas “concientizadas” se tornan dominadores e *ilegitimos*. Ahora bien, Dussel no se refiere a sujetos sociales metafísicos(\*) que dan la impresión de que existieran como substancia externas, sino comunidades con conciencia explícita de encontrarse en situación de dominados.

6. En este punto Dussel sigue la propuesta de Walter Benjamin. Éste según el filósofo concibe la historia atravesada por dos “flechas”, siempre en tensión. La primera: la del tiempo histórico, cotidiano, continuo cuantificable; el de la mera sobrevivencia, reproducción de la ley y el mito. La segunda: es la que atraviesa

---

(\*) Para no caer en errores de interpretación dentro del marco categorial dusseliano lo metafísico no es la meta-física. La última separada con un guion medio indica lo que está más allá del ser, de la *physis*.

dicho orden de lo profano como tiempo mesiánico que irrumpe, que salta como lo nuevo. El primero es el tiempo del sistema vigente, de lo mismo; el segundo es el tiempo en el que las víctimas toma conciencia, en donde, irrumpe lo discontinuo en la historia repetitiva de lo mismo: es el tiempo mesiánico.

7. Los “sistemas civilizatorios” producen una contradicción inevitable entre los *instintos de reproducción* (que ante el horror de la muerte y el dolor y para alejarlos de ellos producen las instituciones <<represoras >> de la vida) y los *instintos del placer* (que permiten afrontar el dolor y la muerte para alcanzar la felicidad, pero ponen en cuestión la <<seguridad>>). “Para Horkheimer y Adorno, la <<razón ilustrada>> es la *expresión reductiva*, patológica y mítica de los meros instintos que aseguran la sobrevivencia del sistema”<sup>162</sup>.

El siguiente epígrafe trata sobre lo que Dussel denomina la dialéctica de lo pulsional. Es el proceso en el que la ética de liberación integra los niveles de la *materialidad de las pulsiones* con la articulación de la racionalidad material, la formal discursiva, la factibilidad y la “negatividad” de la razón instrumental y práctica crítica. Para ello los aportes incorporados en la arquitectónica son de algunos autores, tales como: Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud.

Antes bien, reténgase la siguiente acotación de Dussel: “la no-identidad del Ser y el Pensar hegeliano es la condición de posibilidad de la crítica en sentido fuerte (lo material no es nunca sólo lo pensado, y la negación del ser [del sistema vigente]) presupone que no es el Ser la última realidad: ya desde más allá del Ser es posible descubrir la Realidad de la víctima”<sup>163</sup>. *Aquí está presente una de los argumentos esenciales de la ética del 70’ la realidad del otro está más allá del ser. No se puede obviar que dicho punto recorrerá la argumentación crítica de la segunda parte de esta ética.*

---

<sup>162</sup> *Ibíd.*, p. 337.

<sup>163</sup> *Ibíd.*, p. 342.

Entrando en materia el primer autor tratado es Schopenhauer que niega la identidad hegeliana, sin embargo, propone una nueva identidad: el Ser es Voluntad. La *voluntad de vivir* es el ser que mueve desde la constitución cósmica a la corporalidad humana. El egoísmo es la tendencia ontológica de la “individualidad” como “voluntad de vivir”. Mientras que la “compasión” ante el sufrimiento ajeno es la actitud ética que superaría al egoísmo. No obstante, la *compasión* para Schopenhauer no nos libera del sufrimiento. Un camino para evadirse de éste sería negar la “voluntad”, superar la voluntad de vivir por *autosupresión de la voluntad*.

De todo esto, Dussel retiene de la posición de Schopenhauer la crítica ante el optimismo del *progreso* de la modernidad dominadora; separándose radicalmente en la falta de distinción entre el *dolor ontológico* propio de las condiciones naturales (un virus que enferma al cuerpo, un terremoto, etcétera) y el que es efecto de dichas acciones e instituciones, esto es, deshistorifica y *ontologiza* las acciones e instituciones. Al decir que son históricos no significa que no puedan ser no-intencionales. Dussel apunta que “la no-conciencia personal no permite [yo escribiría no avala] a las acciones e instituciones de la historia evadir la responsabilidad”<sup>164</sup>.

De Friedrich Nietzsche retendrá lo que compete a la conceptualización de la *Voluntad de poder*. Nietzsche transforma el <<*mundo como representación*>> de Schopenhauer en un mundo histórico escindido y regido por los instintos reproductivos de Apolo y por los creativos de Dionisios. Dejar en libertad lo dionisiaco es permitir la creación; negarlo es lo apolíneo, la disolución de la apariencia en la unidad de la razón. Nietzsche ocupa un lugar central en la tradición de los “grandes críticos”, debido a que es la actitud del <<nihilismo>> ante la *ratio* y la crueldad. Es el momento de la crítica *negativa* con respecto a lo dado. Aunque

---

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p. 398.

Nietzsche al asignarle una gran importancia a la noción de Voluntad de poder cae en una nueva fetichización metafísica de este concepto.

De Sigmund Freud es analizado por el filósofo el principio de muerte, en el que existen dos momentos en el orden pulsional: a) los instintos de autoconservación de la vida y principio de muerte (que incluye los instintos agresivos); b) los instintos del placer o <<instintos sexuales>>. La pulsión reproductiva cuando se cierra sobre sí patológicamente tiene a retornar al origen. Por ejemplo, la mera repetición cultural sin desarrollo creador consiste en una *obsesión de repetición*. Lo característico del instinto de autoconservación cultural es la tendencia a retornar al pasado. Los instintos del placer competen con el desarrollo de la vida<sup>(\*)</sup>.

El último autor comentado en este capítulo es Emmanuel Lévinas. En esta ocasión Dussel parte de analizar el desear (*Désir*), que es según el filósofo judío lituano: una pulsión creadora que se encuentra más allá del mero instinto dionisiaco y le es trascendental. Verbigracia: el concepto levinasiano de deseo metafísico es una pulsión alterativa que atraviesa el psiquismo, el mundo, la totalidad hasta la “*intimidad*” del Otro. Dussel señala varios momentos de la vida de Lévinas. Aquí sintetizaremos lo dicho.

Los primeros pasos de Lévinas pueden describirse como de preparación en Estrasburgo y en Friburgo con Heidegger y Husserl, situación que se puede evidenciar en su tesis doctoral. La segunda etapa acontece la guerra, siendo prisionero en un campo de concentración nazi (Stammlager). En 1947 aparece *De la Existencia al Existente*, en donde el tema no es la existencia abstracta, neutra; es el *existente*, un ente que la fenomenología ontológica ignora.

---

(\*) Remitimos al Anexo E para que el lector comprenda la reformulación del horizonte categorial de Freud dentro del discurso de la Ética de la Liberación de Dussel.

En 1961 se publica *Totalidad e Infinito* en donde un antes del <<ser-en-el-mundo>> se analizan fenomenológicamente las condiciones metafísicas de posibilidades pre-ontológicas, que Dussel señala que pueden resumirse en la sensibilidad: “existe una pre-apertura al mundo ya como corporalidad traumatizable, vulnerable. Pero dicha <<sensibilidad>> viviente, gozosa, que come y habita [...] queda constituida como ética por la experiencia del <<cara-a-cara>> con el Otro, desde la <<responsabilidad>> ante su <<rostro (*visage*)>>”<sup>165</sup>.

Pero que pueda el rostro del Otro *interpelarme* es posible porque soy “sensibilidad”, la corporalidad vulnerable es el *a priori*. En *Totalidad e Infinito* el horizonte de la ontología, comprensión del ser, la teoría no sólo “son antecedido una y otra vez por un *a priori* pre-ontológico (la <<sensibilidad>>), sino también por un *a posteriori* post-ontológico (la exterioridad), pero ambos como términos de una misma tensión”<sup>166</sup>.

El segundo Lévinas (como lo llama Dussel), lentamente comienza a desarrollar nuevas categorías. En este momento aparece *De otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia* (1974). Para ilustrar ese proceso, Dussel escribe la pregunta que le realizó a Lévinas en Lovaina en 1972 en un taxi y su respectiva respuesta: “<<¿Qué significa *exposición*?>>. Y Lévinas, como abriendo su camisa con sus dos manos en expresión de romperse sus botones y sacando el pecho, exclamo: <<¡Como cuando uno se *expone* ante un pelotón de fusilamiento!>>”<sup>167</sup>.

El nuevo escenario es más dramático. El interpelado es un “perseguido” a causa del Otro. Lo ha “*sustituido*” siendo tomado como la propia víctima, como “rehen”<sup>(\*)</sup>. “Se

---

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p. 362-363.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 363.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 365.

(\*) A partir de este libro (*De otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*) Dussel comprenderá las palabras que Lévinas le dijo en Lovaina en 1972 en compañía de un grupo de estudiantes. Cuando Dussel le pregunta a Lévinas: “<<¿Y los millones de indios muertos en la conquista de Latinoamérica, y los trece millones de africanos esclavizados, son también *el Otro* del que Ud. habla?>>. Lévinas

trata de la antigua cuestión del entregar la propia vida para <<pagar rescate>> por la vida de un esclavo. Es el tema de la <<redención>> del Otro ante el Poder del sistema”<sup>168</sup>. En todo esto se aprecia o se atestigua en el sistema la propia “obsesión” por la víctima.

Como es sabido la estructura expositiva de la presente obra divide el último epígrafe en tres partes, el criterio y el principio crítico-material o ético. Sin embargo, en esta ocasión las dos primeras partes están subdivididas en dos. A- El criterio crítico: a. 1) la condición de posibilidad crítico-positiva; a.2) el aspecto crítico-negativo. B- El principio ético-crítico: b. 1) el aspecto ético-crítico negativo; b.2) el aspecto ético-crítico positivo. C- La <<aplicación>> del principio crítico-ético.

Estamos enfrentando en términos del autor al meollo de toda la Ética de la Liberación, pero él señala a su vez que no es la parte teórica más ardua<sup>(\*)</sup> e incluso aunque sea el “núcleo duro” de esta ética crítica opera a manera de lo fundamentado. Entonces, desde la “afirmación de la vida [todo la primera parte] se puede fundamentar la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima, de donde se toca el hontanar desde donde se puede (y se debe) ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad”<sup>169</sup>.

A- En primer lugar, “abstracta y universalmente el criterio de criticidad o crítico (teórico, práctico, pulsional, etc.) de toda norma, acto, micro estructura, institución o sistema de eticidad parte de la *existencia real de “víctimas”*, sean por ahora las que fueren”<sup>170</sup>. Este es el punto de partida del ejercicio crítico; siendo lo

---

me miró fijo, y me dijo: <<Eso debe pensarlo Ud.>>. [...] En ese encuentro, al final, nos reveló: <<Los veo a todos Uds. Como si fueran *rehenes*>>”. *Ibíd.*, p. 403. Subrayado nuestro.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 365.

(\*) El último epígrafe del primer capítulo es el más “complejo y difícil de esta ética. Lo cual no significa que sea ni el más relevante ni el más indicativo de la especificidad de la *Ética de la Liberación*”. *Ibíd.*, p. 129. Digamos con toda claridad: la especificidad de la Ética de la Liberación “*emerge*” desde la segunda parte (desarrollada conceptualmente desde el epígrafe 4.5.).

<sup>169</sup> *Ibíd.*, p. 369.

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 369.

<<criticable>> en Dussel lo que no permite vivir. Asimismo, encontramos en la filosofía dusseliana la siguiente afirmación que permite hacer inteligible el edificio crítico de su filosofía: la víctima es inevitable. ¿Por qué considera esto? Porque su “inevitabilidad deriva del hecho de que es *imposible* empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad *sean perfecto* en su vigencia y consecuencia”<sup>171</sup>.

Al final del capítulo 3 vimos que no se puede predicar lo absolutamente bueno. La *imposibilidad* empírica de un sistema, acto, institución perfectamente bueno. Usando las palabras de Karl Popper, Dussel señala que se necesitaría una inteligencia infinita a velocidad infinita. Como esto es imposible, hay inevitablemente <<víctimas>>, que son las que sufren las *imperfecciones*, errores, las exclusiones, las dominaciones de los sistemas *existentes*. El “<<hecho>> de que haya víctimas en todo sistema empírico es categórico, y por ello la crítica es igualmente siempre necesaria”<sup>172</sup>.

Esto explica la afirmación dusseliana de que el criterio crítico cuenta como punto de partida necesario, no con un <<juicio de valor>>, de <<gusto>>, <<subjetivo>>, sino que se trata de un <<juicio empírico de hecho>>:

6. ¡He aquí una víctima!<sup>(\*)</sup>.

Dussel arguye que es un <<enunciado descriptivo>> con pretensión de verdad, que exige un nuevo tipo de validez y un juicio de factibilidad. En el que ya se ha captado o tenido conciencia de la <<negación originaria>>. ¿Cómo se *detecta* empíricamente una víctima en Dussel? Para el filósofo esto se realiza constatando <<negatividades>>, detectar empíricamente una víctima es constatar

---

<sup>171</sup> *Ibíd.*, p. 369.

<sup>172</sup> *Ibíd.*, p. 369.

(\*) Creo que este juicio es antecedido del siguiente: Hay víctimas.

negatividades: pobreza, hambre, traumatismo, dolor y muchas otras dimensiones de la “negatividad”.

Encontramos en la víctima que las pulsiones reproductivas se enfrentan a una contradicción: “si las instituciones que son la repeticiones de actos exitosos para evitar el dolor y postergar la muerte y así alcanzar la felicidad, la <<víctima>> es su contradicción absoluta –ya que siendo fruto de esa institución, sufre sin embargo dolor y anticipa su muerte–”<sup>173</sup>. Entonces, el pensamiento crítico es en última instancia material y negativo, empero, se presenta, se descubre (es el proceso de la concientización) desde la positividad. Éste es el primer momento a analizar (es la parte del momento analéctico del método dialéctico como lo mostramos en la sección 1.2.3.).

a.1) Dussel reitera que la condición de posibilidad del conocer la <<negación originaria>> que sufre la víctima consiste en una afirmación previa. En donde dicha condición es lo que se estudió en la primera parte de la obra. Basta recordar el reconocimiento del Otro como otro, lo que el autor llama la razón ética pre-originaria<sup>(\*)</sup>, que es anterior a la crítica y al argumento (a la razón discursiva o dialógica). Ésta se encuentra en el origen del proceso y es ya afirmación de la víctima como sujeto.

Dentro de la propuesta dusseliana la primera condición de posibilidad de la crítica es el *reconocimiento* de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente*. “Este <<conocer>> a un ser humano desde la vida; este <<re->> conocerlo: conocerlo <<desde>> su vulnerabilidad traumática”<sup>174</sup>. *Aparece aquí lo ganado en la ética del 70’ el Otro es vulnerable; pero resituado desde el fundamento de la ética del 98: como viviente, esto es, la vida es*

---

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p. 370.

(\*) Ver Anexo D, en especial, momento 6 Ético-crítico.

<sup>174</sup> *Ibíd.*, p. 371.

su modo de realidad. La víctima tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema.

a.2) Ahora bien, el criterio de la crítica es propiamente “negativo”; es el *descubrimiento* de la negatividad de la víctima *como víctima*. Para Dussel hay tantas dimensiones negativas como niveles de la ética. Sin embargo, el criterio negativo es el hecho mismo de *la imposibilidad de reproducir la vida* de la víctima. “La existencia de la víctima es siempre refutación material o <<falsación>> de la *verdad del sistema* que la origina”<sup>175</sup>.

El criterio de falsación enunciado se refiere: “al contenido semántico del juicio práctico y es tal (falso) si conduce a la muerte, a la negación de la vida, a lo que hace de la víctima una víctima”<sup>176</sup>. La víctima *capta* las negatividades (por ello, en el Cuadro 5, el momento 1 es la negatividad originaria) para a partir de la conciencia crítica iniciar el complejo camino de la liberación; en las que la misma víctima cuando es crítica, solidaria y comunitaria re-conoce re-sponsablemente a las otras víctimas como víctimas.

B- Estamos ahora en el tema medular de la Ética de la Liberación, lo que el filósofo llama el punto de partida deóntico propiamente dicho. El criterio de hecho, antropológico, permite fundamentar el principio ético o enunciado normativo. No se olvide que una de las intenciones de esta ética es a partir de enunciados descriptivos fundamentar enunciados normativos (no a través de una fundamentación lógica-deductiva, sino práctico-material), que dice así:

---

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p. 371.

<sup>176</sup> *Ibíd.*, p. 372.

7. “Este acto o mediación que *no permite vivir* a la víctima, le niega al mismo tiempo su dignidad de sujeto y la excluye del discurso”<sup>177</sup>.

En esta ética la posibilidad del mal (comparece la siguiente cita con lo dicho en la página 22 de la sección 1.2.1., del capítulo 1) se encuentra “simplemente en la finitud humana; es decir, en la *imposibilidad* de un conocimiento y de una pulsión (amor) perfectos”<sup>178</sup>. *En esta ética Dussel ha resituado la condición de posibilidad del mal descrita en el Tomo II de la ética del 70’. A la finitud, al Otro dis-tinto, entre otras (revisar la página 22 del capítulo 1), le incorpora la imposibilidad humana de lo absoluto, de la perfección del acto ético, debido a que la ética anterior definía el mal como el no-al-Otro, y el bien supremo como el sí-al-Otro.*

*De esta forma, se predicaba un acto bueno absoluto, Dussel irá cuestionando esto. Mi idea es que la ética del 98’ es, en parte, una respuesta al cuestionamiento (que tuvo que realizarse el mismo Dussel) a la imposibilidad humana de lo absolutamente bueno. Lo cual se empieza a desarrollar desde el capítulo 3 hasta el 6, pues, que son los principios críticos: una argumentación de la no-posibilidad, no contingencia (no puede ser) de mediaciones éticas perfectas. Como ya anotamos la ética de Dussel del 98’ es: una descripción apodíctica imperfecta de la bondad. Dussel no elabora una ética cerrada de la bondad, sino una arquitectónica con diversos principios que se co-determinan, sin ninguna prioridad de una sobre otro y, ante todo, sin enjuiciamiento absoluto de un acto ético<sup>(\*)</sup>.*

Volvamos al principio ético-crítico. Como ya observamos es imposible el conocimiento y pulsión perfecta. Por ende, el ser humano “debe que decidir –aun intersubjetivamente– en el espacio ambiguo entre a) el conocimiento y la pulsión

---

<sup>177</sup> *Ibíd.*, p. 372.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p. 373.

(\*) Aunque en la ética del 98’ aún no había desarrollado una categoría que describa la complejidad del proceso que está indicando. Situación que señalamos en páginas anteriores.

perfecta (imposible), y *b*) la negación clara de la vida (imposible éticamente)”<sup>179</sup>. Es necesario anotar que el punto *b*) es empíricamente posible, pero éticamente imposible. Esta distinción de niveles de posibilidad debe ser distinguida, pues, es *factico* que la vida del Otro (y la propia) puede ser negada. El problema está en la eticidad del acto; no su facticidad.

En consecuencia, el problema del “*mal*” no está tanto en *su* facticidad, sino en *su* enjuiciamiento ético. “El mal es el oculto origen que causa la victimización [...]. Este ocultamiento del mal es un proceso de fetichización, de fundamentación de la pretendida *verdad* de la *no-verdad* del sistema”<sup>180</sup>. La crítica del fetichismo es una inversión de la inversión. El sistema de mediación para la vida, se ha tornado el fundamento, en un inmolador de vida. Hay que invertir esa inversión.

*b. 1)* Para Dussel ahora es el pasaje del <<*no-poder-ser-viviente*>> del Otro, de la víctima al <<*deber-ser-viviente*>> de la víctima liberada bajo la re-sponsabilidad por la vida del Otro, ante un sistema de poder. El concepto clave es el de la razón crítica ético-preoriginaria, debido a que no tendría sentido <<tomar-a-cargo>> la vida negada del Otro si lo reconocemos *como igual*. Es *como Otro*, como Otro del sistema que lo niega. Dicha re-sponsabilidad no es por la vida propia (como en el capítulo 1, y comentado en la sección 2.1.1.), sino por la vida negada del Otro.

*Hay que explicitar que Dussel no indica que se haya suspendido la re-sponsabilidad por mi propia vida, más bien, hay una doble re-sponsabilidad: 1-por mi propia vida, pues, si no la toma a cargo, no puede fundarse ninguna acto ético; 2- la vida negada del Otro; res-ponder por mi propia vida, negando la de los Otros, no constituye una eticidad en mis actos en relación con los Otros. Por lo tanto, la re-sponsabilidad ética se juega dentro del marco dusseliano en una doble re-sponsabilidad co-determinante.*

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, p. 373.

<sup>180</sup> *Ibíd.*, p. 373.

Re-respondiendo por la vida del Otro negado se funda un enunciado normativo: debo producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general y, en concreto, el de la víctima. El principio ético-crítico, en su aspecto negativo (como juicio constataivo) y positivo (el asumir re-sponsablemente al Otro como víctima, para que deje de serlo, o como exigencia del desarrollo de la vida) Dussel lo define así:

los que operan ético-*críticamente* han re-conocido a la víctima como ser humano autónomo, como el Otro *como otro* que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos); de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre una corre-sponsabilidad por el Otro como víctima, que *obliga* a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema (o aspecto del sistema) que causa dicha victimización<sup>181</sup>.

b.2) La re-sponsabilidad se juega como <<crítica>> y <<transformación>> de las causas que originan a la víctima *como víctima*. “La <<transformación>> comienza por el compromiso del observador en la estructura de la acción: el primer momento es el asumir la propia re-sponsabilidad de la crítica”<sup>182</sup>. Aquí está uno de los campos propios de la Ética de la Liberación: el desarrollo de la vida (no sólo la reproducción o producción). Para que haya justicia, solidaridad, bondad ante la víctima, es necesario desde planteamientos dusselianos “criticar” el dado para que la *imposibilidad de vivir* de la víctima se convierta (transforme) en *posibilidad de vivir* y vivir mejor.

C- Los re-sponsables de la <<aplicación>> son la misma comunidad constituidas por las víctimas que se autorre-conocen como dignas –*como otra* del sistema, acto, institución– y afirman, como autorres-ponsable de su liberación.

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 376.

<sup>182</sup> *Ibíd.*, p. 377.

**2.2.2. La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas** Dussel reitera que esta ética; es una ética de la vida. La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana. Este capítulo versa sobre un nuevo criterio de validez discursiva; lo que el filósofo llama la validez crítica de la razón liberadora. El primer comentario en este capítulo no es de algún filósofo, científico social o neurocientífico; es la palabra crítica, la conciencia crítica de una víctima: Rigoberta Menchú y cómo le <<nació la conciencia>>.

Esto está acompañado de la interlocución momentánea de la ética del Discurso, ya que ahora se mostrará la razón crítica-discursiva. En la medida en que no hay sistema perfecto, sin víctimas, tampoco hay comunidad de la comunicación real con una participación perfecta de los afectados: una anulación de la exclusión. “Ya que siempre habrá (y no podrá no haber algún tipo de) *afectados-excluidos* de toda comunidad de comunicación *real posible*”<sup>183</sup>. Lo que hace que al decir del autor nos enfrentemos a una contradicción:

- “Aunque todos los afectados tienen siempre derecho (implícito) a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real”<sup>184</sup>.
- *Siempre* hay algún tipo de afectado-excluido.

Este “*siempre*” del que habla Dussel es empírico e incluso plantea que su inevitabilidad es apodíctica: es *imposible fácticamente* que no los haya. “Todo <<acuerdo>> no es sólo provisorio y falsable, sino que es éticamente excluyente de afectados (es decir, tiene una <<finitud>> constitutiva)”<sup>185</sup>. No obstante, el filósofo establece la necesidad de reconocer a cada “*participante*” como un sujeto ético distinto (no sólo como igual), como Otro que el sistema autorreferente.

---

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 413.

<sup>184</sup> *Ibíd.*, p. 413.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p. 413.

Precisamente, “esta posibilidad del <<*disenso*>> del Otro es un permitirle <<participar>> en la comunidad con el derecho a la <<irrupción>>fáctica de este Otro como *nuevo* Otro, sujeto dis-tinto”<sup>186</sup>. En torno a este tema se explicita una de las más importantes diferencias entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación. La primera parte de la comunidad de la comunicación misma; la segunda parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad.

Al partir *de* la víctima es indispensable mostrar el proceso de constitución de esa conciencia crítica, esa “toma-de-conciencia”, de formación. Rigoberta en el capítulo XVI leemos: “entonces nos poníamos a platicar y echábamos insultos a esos ricos que nos han hecho *sufrir por muchos años* y por mucho tiempo. En ese tiempo, yo empecé a hacer mi formación más políticas entre la comunidad”<sup>187</sup>. La toma de conciencia crítico-monológica se transforma en un acto comunitario. En el capítulo XVII se *expresa* el comienzo del momento propiamente ético y punto de partida de la Ética de la Liberación dusseliana:

(...) estaba confundida. Un cierto cambio que sufrí internamente. Para los demás, no era tan difícil comprender que *aquí está la realidad y aquí está lo falso*. A mí me costó un poco esto. ¿Qué quería decir explotación para mí? ¿Por qué nos rechazaban? ¿Por qué al indígena no lo aceptaban? ¿Y por qué, antes, la tierra era nuestra? Eran nuestros antepasados los que vivían allí. ¿Y por qué los extranjeros no nos aceptan como indígenas? ¡Allí se ubica la discriminación!<sup>188</sup>

Inicia la toma de conciencia ético-crítica de esa opresión-exclusión. Esto es posible desde la *afirmación* de su propio ser *valioso* a partir de ésta comienza la lucha de liberación con conciencia ética de ser víctima. Este ejercicio de partir de lo que está más allá de todo sistema: el Otro, la víctima *como otro* del sistema. Motiva a Dussel

---

<sup>186</sup> *Ibíd.*, p. 414.

<sup>187</sup> MENCHÚ, Rigoberta. Citado por DUSSEL. *Ibíd.*, p. 416.

<sup>188</sup> MENCHÚ, Rigoberta. Citado por DUSSEL. *Ibíd.*, p. 417.

en pensar los tres destinatarios o referentes afectados (la víctima en sus tres determinaciones):

- I. El afectado *como excluido* en toda discusión. Es el que sufrirá los efectos de un acuerdo válido hegemónicamente alcanzado.
- II. El afectado *como oprimido*. Es el explotado intra-sistémicamente. (Por ejemplo: el proletariado asalariado).
- III. El afectado que estrictamente no está en relación de dominación, pero que son *materialmente excluidos*. (Por ejemplo: el proletariado desempleado).

A todo esto Dussel se pregunta: “¿Qué tipo de racionalidad nos abre al Otro *como otro* aun en su Exterioridad, antes y después de los momentos funcionales de los sistemas?”<sup>189</sup> El lector se habrá dado cuenta que la respuesta ya ha sido planteada por el filósofo en páginas anteriores: la razón ética-preoriginaria. Como hemos visto esta es una racionalidad que “re-conoce” al Otro *como otro*. Dicha racionalidad es esencial en el ejercicio crítico; si la víctima es un momento *interno* insuperable del sistema, ¿cómo podemos *fundar* la posibilidad de la transformación de los sistemas por parte de los sujetos negados (las víctimas)?

El siguiente autor comentado es Paulo Freire. No obstante, antes de ello Dussel realizará una distinción entre las posiciones: a) Piaget a Kohlberg; b) los análisis de Reuven Feuerstein y Vygotsky; c) los aportes de Paulo Freire.

a) Piaget sitúa el problema del conocimiento en el nivel ontogenético dividiendo en diversos estadios del proceso cognitivo. Una de los puntos a tener en cuenta es que el método ha consistido en situar ontogenéticamente desde la psicología evolutiva las consideraciones teóricas de la filosofía moral (en especial de Kant); siendo una ventaja y a la vez una limitación: es una moral *formal*, sólo de principios, razón práctica cognitiva.

---

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 419.

Kohlberg divide procesualmente la maduración del juicio moral en tres niveles (A, B y C) con seis estadios (del 1 al 6). Nivel A, *preconvencional*; estadio 1: del castigo y la obediencia; estadio 2: está *bien* aquello que reporta beneficios y satisface necesidades. Nivel B, *convencional*; estadio 3: la buena conducta es la que agrada a los otros o les proporciona ayuda siendo así aprobada; estadio 4: La conducta recta consiste en cumplir con el deber, mostrar respeto a la autoridad y acatar el orden social.

Nivel C, *postconvencional*; estadio 5: lo preside una concepción contractual, con un cierto tono utilitario. La acción recta es la que se ajusta a los derechos generales de los individuos consensuados por la sociedad; estadio 6: La ética universal. Lo recto es una decisión tomada en conciencia por cada persona de acuerdo con unos principios de justicia, reciprocidad, igualdad de derechos, respeto a la dignidad de la persona, etc. Dussel desea subsumir la propuesta de Kohlberg pero mostrando la falta completa de lo que él llama los *niveles críticos* (cuando sea posible). En especial, en el estadio 6 situando el momento ético-crítico no propuesto por Kohlberg. Dice así:

- Estadio ético-crítico 6 (7 si se quiere): “ante los principios ético-universales *en su aplicación empírica*, siempre debe intentarse descubrir las víctimas que el cumplimiento de dichos principios genera en *concreto inevitablemente*”<sup>190</sup>. Puede alguien impugnar que el momento negativo no le agrega nada al estadio 6, que éste trataría de negar una incorrecta aplicación del principio universal.

Empero, Dussel insiste en que la posición ontológica del sujeto moral cae inevitablemente en la “ceguera” de lo que trasciende la universalidad concreta de su mundo. El enjuiciar el principio universal desde el Otro, debiendo deconstruir la negatividad desde la víctima le imprime al “*estadio 7*” no sólo criticidad, sino la conciencia de la alteridad o exterioridad de la víctima (el Otro)

---

<sup>190</sup> *Ibíd.*, p. 426.

que trasciende la pretensión de universalidad del sujeto moral que efectúa el acto.

b) Feuerstein a partir de sus investigaciones y experiencia con niños en Israel, empleando una intervención “*agresiva*” y metódica, intenta “modificar” la etapa de aprendizaje de los niños de manera positiva. Para él la inteligencia no es una <<capacidad>> innata, es un proceso, dependiendo del número de conexiones o enlaces que el cerebro establezca; enlaces que pueden enriquecerse desde la acción educativa. Para Feuerstein el conocimiento dependería de la “*adaptación* del educando, y también de su autoimagen, de la apertura al cambio, del sentimiento de competencia, del dominio de su impulsividad, de la superación de los bloqueos”<sup>191</sup>.

Mientras que Lev S. Vygotsky tiene como tema central –según la interpretación dusseliana– la <<conciencia>>, como lugar del proceso de percepción y creación estética. Sin que esto acarree la intención de efectuar una descripción fenoménica, ni un método ontogenético exclusivamente cognitivo, más bien, Vygotsky desea integrar el método genético-comparativo con el experimental-evolutivo. Para Vygotsky: 1- la sucesión de estadios no significan el paso de uno inferior a otro superior; 2- la existencia de cambios revolucionarios cualitativos (no sólo cuantitativos); 3- la evolución biológica no explica todo el proceso, lo cual hace que se necesite la articulación del momento histórico-social y cultural en la psique.

c) Sintetizando y evaluando lo dicho, el filósofo expone:

todos los psicólogos del desarrollo o psico-pedagogos cuyas posiciones hemos brevemente expuesto tienen un rasgo común: son cognitivistas, no porque sólo traten la inteligencia (ya que se ocupan de las motivaciones, la afectividad, los juicios morales, etc.), sino

---

<sup>191</sup> *Ibíd.*, p. 428.

porque se proponen, al final y siempre, aumentar, corregir o desbloquear la *performance* intelectual (sea teórico o moral)<sup>192</sup>.

Mientras que en el caso de Paulo Freire, Dussel opina que su posición es “radicalmente distinta, ya que ha descubierto que es imposible la educación sin que el educando se eduque a sí mismo en el *proceso mismo de su liberación*, y por ello cambian sus propósitos”<sup>193</sup>. De este modo, el filósofo al comparar las propuestas de Paulo Freire con los psico-pedagogo del desarrollo y psicoanalistas establece que éstos son:

- Cognitivistas: porque se ocupan de la inteligencia teórica o moral, o la conciencia como mediación de la patología.
- Conciencialista: por no desarrollar una teoría dialógica, lingüística.
- Individualista: en cuanto se trata del pedagogo individual con el educando individualmente (aunque en grupo) y, principalmente,
- Ingenuos: al no intentar transformar la realidad contextual ni promover una conciencia *ético-crítica* en el educando<sup>194</sup>.

Para Dussel Freire a diferencia de los pensadores tratados define las condiciones de posibilidad del surgimiento del nivel del ejercicio de la razón *ético-crítica*. Por ello, el educando de Freire no es sólo el niño, también el adulto y, particularmente, el oprimido, “ya que la *acción pedagógica* se efectúa dentro del horizonte dialógico intersubjetivo comunitario a través de la transformación real de las estructuras que han oprimido al educando”<sup>195</sup>. Como se observa no es la inteligencia teórica o moral, ni el desdoblamiento pulsional hacia una normal tensión del orden afectivo; aunque estos momento se asumen, es, *pretender, intentar* la educación de la víctima en el mismo proceso histórico por el que deja de ser víctima. Dussel, muestra la importancia de Freire para su ética crítica dividiéndolo en unos apartados:

---

<sup>192</sup> *Ibíd.*, p. 430.

<sup>193</sup> *Ibíd.*, p. 430.

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 431.

<sup>195</sup> *Ibíd.*, p. 431.

c.1. La situación límite: es el punto de partida (el momento 1 del cuadro 5). Se trata del punto de partida *material*, económico, político. “Toda educación posible parte de la <<realidad>> *en la que se encuentra el educando*”<sup>196</sup>.

c.2. *¿Prise de conscience?* (momento 3 del cuadro 5): ante Piaget, Freire indica que la concientización es mucho más que una mera *Prise de conscience*. Concientizar revelaría el *proceso* “por el que educando irá efectuando lentamente toda una diacronía desde una cierta negatividad hasta la positividad, como un movimiento espiral, de continuas decisiones, retornos, evaluaciones”<sup>197</sup>.

c.3. Estadio 1: <<la conciencia ingenua>>. Se trata del *pasaje* de una conciencia *mágica, masificada*, “ingenua” a una <<conciencia crítica>>.

c.4. Miedo a la libertad: inspirándose parcialmente Freire, en Fromm. “Es la <<*imposibilidad ontológica*>> de los oprimidos para ser <<sujetos>>, para enfrentar su liberación”<sup>198</sup>.

c.5. La participación del educador crítico<sup>(\*)</sup>: (momento 6, en concreto, 6b del cuadro 5) aquí el educador debe comenzar por educarse con el “contenido” que le dona el mismo educando. Además, no hay que separar el acto de enseñar del acto de aprender y, ante todo, la insistencia de Freire de que las experiencias no se trasplantan, sino que se reinventan. En donde el educador desempeña el papel de aportar criticidad al proceso de concientización de la víctima (sin que pretenda que la concientización viene de él).

c.6. Estadio 2: la conciencia ético-crítica. Llegamos al momento de la crisis por excelencia; el momento en que el oprimido da el salto de la *crítica*. Alcanzándose el primer grado de “*conciencia crítica*”, según Freire, a partir del análisis teórico de las causas de la opresión del oprimido; medio por el que se toma conciencia de la realidad objetiva.

---

<sup>196</sup> *Ibíd.*, p. 432.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 433.

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 434.

(\*) Tema que será tratado con mayor detalle en el siguiente capítulo.

c.7. El <<sujeto histórico>> de la <<transformación>>: (momento 5 del cuadro 5) Freire afirma que el <<sujeto>> de la educación es el mismo oprimido, cuando por la <<conciencia crítica>> se vuelve reflexivamente sobre sí mismo (la auto-interpelación de la que habla Dussel); se descubre *como oprimido* en el sistema y emerge *como sujeto histórico*.

c.8. Intersubjetividad comunitaria: la razón ético-discursiva. Freire en su pedagogía se *apoya* en una *comunidad de víctimas, de oprimidos*. En los que los sujetos a través de la dialogicidad, de la acción discursiva de la comunidad, se transforman en sujetos de su propia liberación, subsumiendo el proceso dialógico la concientización de las víctimas, pero ahora intersubjetivada.

c.9. <<La denuncia>> y el <<anuncio>>: Freire señala que hay un momento negativo (la crítica al sistema que *causa* la opresión) y otro positivo (la “utopía”, lo inédito viable). El primer momento, es el fruto conjunto de la comunidad dialógica de los oprimidos con conciencia crítica. El segundo, el “inédito viable”, es lo todavía no dado, pero posible: el proyecto de liberación.

c.10. La <<praxis de liberación>>: (momento 9 y 10 del cuadro 5) lo que sostiene todo el proceso es la praxis realizadora –de lo contrario, sería sólo idealización del oprimido, sin efectuación transformativa de la opresión. No obstante, para Freire la praxis de liberación “no es un acto final, sino el acto constante que relaciona los sujetos entre ellos en una comunidad transformadora de la realidad que produce los oprimidos”<sup>199</sup>.

El siguiente epígrafe discurre sobre lo que el filósofo llama: los paradigmas funcionales y paradigmas críticos. Téngase en cuenta que el propósito de Dussel es reflexionar sobre la validez del discurso *crítico* de la comunidad de las víctimas, cuando éstas se enfrentan al sistema que las oprime, con el fin de analizar las *causas* de su alienación. De allí, que parte importante de este epígrafe el tema tratado sea el criterio de demarcación: 1- el de la ciencia en *general* con respecto a

---

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 439.

los discursos no científicos; 2- entre las ciencias naturales y las humanas o sociales; 3- la cuestión de las ciencias sociales *críticas*. Para ello, Dussel subdivide el epígrafe en dos partes: a) de Karl Popper a Imre Lakatos; b) desde el interés de las víctimas.

a) de Karl Popper a Imre Lakatos. Popper critica a los neopositivistas, en el tema del justificacionismo inductivista, aunque le quita en parte a la ciencia su pretensión probatoria a través de la importancia que tiene en su filosofía de la ciencia el concepto de falsación. En donde “el criterio de demarcación de lo que sea científico es ahora puramente negativo, y consiste en el hecho de que dicha teoría haya definido claramente enunciados básicos falsables”<sup>200</sup>.

Thomas Kuhn, por su parte, abrió un nuevo horizonte problemático con la propuesta de la existencia de cambios de paradigma en la historia de la ciencia, el concepto de revoluciones científicas. Kuhn propone la diacronía de un paradigma que es superado por otro mediado una crisis, en los que la ciencia tiene como referencia histórica a la intersubjetividad. De este modo, se supera el solipsismo popperiano del científico, sin relación con una comunidad. Dussel retomará la importancia del científico articulado en una comunidad (la *científica*). Pero trata a su vez relacionar la emergencia de “nuevos” paradigma *críticos* en momentos históricos-sociales de crisis, para tomar un caso: la ciencia económica surge con la emergencia de la burguesía triunfante en Escocia e Inglaterra.

Con Feyerabend al pensar de Dussel nos encontramos en otro momento de la crítica epistemológica. La crítica se levanta en contra de las concepciones acumulativas y lineales de la ciencia, que no excluyen las revoluciones, los conflictos, la multiplicidad e inconmensurabilidad de las diversas teorías científicas. Se incorporan al análisis de la ciencia factores, psicológicos, estéticos, sociológicos

---

<sup>200</sup> *Ibíd.*, p. 440.

que ya no son despreciados. La ciencia, con Feyerabend, se asemeja más al arte de lo que pensaban otros epistemólogos. En ella, hay imaginación, creatividad e incluso fantasía y, no solamente, el rigorismo de la lógica. La propuesta de Feyerabend la situará Dussel no en una aparente irracionalidad, sino en una *epistemología crítica*.

También Dussel trata a Imre Lakatos, del cual, señala cuatro puntos esenciales de su *obra*: 1- para Lakatos no hay un conocimiento por proposiciones *probadas* (como piensa el justificacionismo inductivista); 2- el convencionalismo que exagera el criterio de simplicidad; 3- el cuestionamiento a lo que él llama el falsacionismo dogmático; 4- en contraposición de la anterior Lakatos propone el falsacionismo metodológico. Lakatos rechaza el argumento de que una teoría pueda ser refutada con un *experimento crucial* falseador. De Lakatos, Dussel retomará el concepto de programa de investigación científica.

Todo estos autores brevemente señalado por el filósofo<sup>(\*)</sup>, tiene el objetivo de permitirle enriquecer la argumentación del criterio de demarcación. Teniendo en cuenta que la ciencia sociales o humanas “se constituyen usando la <<explicación>> (en relación sujeto-objeto, siendo el <<objeto>> el mismo ser humano en sociedad) o la <<comprensión>> (en relación sujeto-sujeto, interpretando de alguna manera la intencionalidad del otro sujeto o sujetos: <<comprendiendo>> las motivaciones, los valores, entrando en el <<mundo>> de la comunidad ajena)”<sup>201</sup>, o sea, el debate de la explicación-comprensión como una demarcación entre la ciencia naturales y las sociales o humanas

b) El criterio de demarcación de las ciencias sociales o humanas entre “funcionales” y “críticas” es el que más le interesa a la Ética de la Liberación de Enrique Dussel,

---

(\*) También señala muy brevemente a otros autores, tales como: Carnap y Gadamer, pero sin tratarlos.

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 444.

debido a que dicho criterio se define desde la comunidad de las víctimas, en el momento en que interpelan convocando a la solidaridad, a la re-sponsabilidad de los “intelectuales orgánicos” a que colaboren responsablemente en la *crítica* científica del sistema que las oprime. Esta interpelación pone a estos intelectuales en “*posición*” de exterioridad con respecto al orden establecido, *desapareciendo* el “*espectador desinteresado*”. Leamos, la siguiente afirmación del filósofo:

El que intenta <<explicar>> las *causas* (como científico social) de la negatividad de dichas víctimas está obligado en cierta manera a inventar *nuevos* paradigmas, *nuevas* explicaciones (y aun nuevas interpretaciones hermenéuticas en la posición de la <<comprensión>>) al descubrir *nuevos* hechos antes inobservados (e inobservables) en el mundo en el que se interna por una decisión ético-práctica (frecuentemente política) que le abre nuevos horizontes<sup>202(\*)</sup>.

Este horizonte objetual de la comunidad de víctimas no es para Dussel un momento “*externo*” en el desarrollo “*interno*” de la ciencia, en especial, en las ciencias sociales o humanas. Todo lo contrario, es un momento *constitutivo* de la objetualidad tanto de la teoría como de sus “*hechos*” respectivos. Él piensa que las condiciones de posibilidad “hermenéutica u ontológica de la objetividad del hecho u objeto (su <<objetualidad>>) es un momento <<interno>> al desarrollo mismo de la ciencia sociales, y en mayor medida al ser críticas”<sup>203</sup>. Sin que esto implique: 1- que las ciencias sociales o humanas críticas no coexistan con las funcionales; 2- pueden refutarlas con explicaciones desde nuevos paradigmas que pueden *luego* tornarse *funcionales*; 3- no hay paradigmas críticos *inmanentemente trascendentales*.

---

<sup>202</sup> *Ibíd.*, p. 445.

(\*) Esto es lo que hemos llamado en la introducción el *a priori deóntico subjetual*. Que como dejamos indicado en la nota a pie de página es aplicable al científico, filósofo que piensa desde (y para) la liberación de las víctimas.

<sup>203</sup> *Ibíd.*, p. 445.

Recapitulando lo dicho: Dussel ha expuesto tres momentos del criterio de demarcación: a) entre ciencia y metafísica; b) entre las ciencias naturales y sociales; c) entre ciencias humanas o sociales funcionales y críticas. Esto último es axial en la Ética de la Liberación dusseliana, ya que le interesa *mostrar* cómo el crítico, articulado con las víctimas, se torna escéptico cuando afirma la *no-verdad* del sistema dominador ante la *verdad* de las alternativas posibles de las víctimas.

El penúltimo epígrafe versa sobre el *principio esperanza* de Ernst Bloch. Éste desarrolla, según Dussel, durante toda su vida el momento crítico *positivo* del proyecto de liberación. El proyectar las alternativas posibles, lo todavía-no-realizadas. Pero no sería entendible el tipo de posición utópica propuesta por Bloch si no se partiera del contenido, de una ética material cuyo tema es la vida. Dussel señala algunos elementos de la obra cumbre de Bloch: *Principio de Esperanza*. Desde el origen ontogenético; el recién nacido se mueve, se busca, se implora, se grita. No se tiene lo que se quiere, pero se aprende a esperar.

Con la conciencia anticipadora de Bloch inicia la ontología de la esperanza. De un sujeto viviente que se mueve, que somos seres con calor y energéticos; sin la posibilidad que un ser vivo escapa al ser pulsivo, por muy fatigado que esté. Encontramos el punto de partida: somos seres vivos y por ello tenemos pulsiones. Bloch analiza la estructura pulsional, afectiva y la articula a la racionalidad que se ocupa del futuro posible, negativamente, parte de la carencia y, positivamente, parte de la alternativa afirmativa que se crea para superar el presente insoportable<sup>204</sup>.

Si no se parte de la diferencia entre *ética* del sistema I y la ética crítica como trans-ontología o meta-física, difícilmente se podrá entender la propuesta filosófica. Bloch, entonces, se sitúa trans-ontológicamente –el momento positivo de la dialéctica o la analéctica de Dussel– de la totalidad dominadora. “La esperanza es ese

---

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p. 454.

<<apetito>> por un horizonte al que sólo tienden los no-satisfechos”<sup>205</sup>. Este “apetito” de la víctima hacia el proyecto alterativo y nuevo es la “esperanza” como pulsión trans-ontológica, meta-física, más allá de la totalidad vigente.

No se puede olvidar que lo que está detrás de la pulsión trans-ontológica (y de toda pulsión) es el cuerpo individual viviente, la corporalidad material. Bloch va describiendo el modo como se crea lo deseado futuro posible para llegar a lo que denomina la “*función utópica*”. Para Dussel se trata de una función de lo que él llama la *razón ético-crítica*, no en posición negativa, sino en situación positiva. “El de crear un escenario inexistente cuya determinaciones constitutivas son en su positividad la negación de la negatividad de la víctima”<sup>206</sup>. Sin embargo, lo “*bueno*” no es sólo lo apetecido u objeto de esperanza. “Lo <<utópico posible>> para la víctima debe cumplir con las tres dimensiones indicadas para ser el <<*bien futuro*>> al que se tiende”<sup>207</sup>.

En el último epígrafe el criterio y el principio crítico-discursivo de validez está dividido en cuatro partes (este es el único capítulo en el que el último, el 5, está compuesto por una sección más): A- el criterio crítico-discursivo intersubjetivo de validez. B- el principio ético crítico-discursivo comunitario de validez: *b.1*) el aspecto negativo del principio; *b.2*) el aspecto positivo del principio. C- iniciales tareas discursivas de la comunidad crítica: *c.1*) juicio explicativo negativo; *c.2*) la <<utopía posible>>. D- realización o <<aplicación>> de la utopía y el proyecto posible (factibilidad efectiva).

La idea de Dussel es que a través de lo que ha desarrollado en su argumentación se evita la aporía en la que cae la Ética del Discurso: la argumentación presupone entre los participantes una simetría que es imposible empíricamente. La estrategia dusseliana consiste en que las víctimas excluidas asimétricamente de la comunidad

---

<sup>205</sup> *Ibíd.*, p. 455.

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 456.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p. 460.

de comunicación hegemónica, se reúnen en una comunidad crítica simétrica. Para Dussel esta diferenciación no es una deducción de lo enunciado por la Ética del Discurso; su propuesta parte de las víctimas y puede contar con la lucha por su reconocimiento.

En opinión de Dussel con esto se abre un nuevo horizonte problemático: la razón discursiva-crítica, comunitaria antihegemónica. Si como hemos visto, la razón ético-originaria reconoce al Otro *como igual*, dicho reconocimiento contiene, un aspecto material: la dignidad del Otro como sujeto real y, al mismo tiempo, fundamenta la razón discursiva en el que el argumento moral se origina desde el reconocimiento presupuesto de la dignidad e igualdad del otro sujeto argumentante. La razón ético-preoriginaria que posibilita a la razón discursiva-crítica, ya que al re-conocer al Otro *como otro*, fundamenta así la crítica del sujeto como más allá de la autorreferencialidad del sistema.

Llegamos al tema de la razón discursiva-crítica que comienza su proceso diacrónico por el descubrimiento de la “no-validez” del consenso del sistema. De esta forma, se capta la *peligrosidad* de la crítica, ya que al partir de ella y del proceso discursivo de consensualidad de las víctimas; este consenso (crítico del sistema) será antihegemónico, ilegal e ilegítimo, por lo menos, al comienzo del proceso hasta que el consenso (lo válido) del nuevo sistema.

A- Dussel es claro: “el criterio formal procedimental *crítico* es un criterio de validez, de participación intersubjetiva de los excluidos en una *nueva* comunidad de comunicación de las víctimas”<sup>208</sup>. Es, pues, el tema de la validez de la crítica ética; momento en el que se efectúa el acuerdo crítico. ¿Cuál es el presupuesto según Dussel de la aceptabilidad de ese acuerdo crítico? La “*experiencia*” común del sufrimiento del <<no-poder-vivir>>. El acuerdo crítico consiste negativamente en un

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 462.

juicio de no validez del consenso de la comunidad de comunicación hegemónica, al menos, para la víctima al contraer la efectivización de su vida.

A partir del “hecho” de las negatividades sufrida por el sujeto ético negado, la víctima descubre de la exclusión de los afectados asimétricamente que el criterio de invalidación permite construir la *nueva* validez crítica. En esta consensualidad crítica como proceso diacrónico, Dussel emplea el término de *conscientização* (de Paulo Freire), es decir, es el devenir de la conciencia ético-crítica, que comunitariamente aprende argumentar en contra de la argumentación dominante. Este criterio es provisoriamente descrito por el filósofo como sigue:

Se alcanza validez *crítica* cuando, habiendo constituido una *comunidad las víctimas* excluidas que se re-conocen como dis-tintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquellos que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad<sup>209</sup>.

B- Dicho el criterio se permite ahora fundar el principio normativo. Que dice sintéticamente así: el que obra ético-*críticamente debe participar en una comunidad de comunicación de víctimas* que siendo excluidos se re-conocen como sujetos éticos, el Otro *como otro* del sistema dominante, “aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos la argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativo creadora”<sup>210</sup>.

b. 1) Para Dussel la necesidad de constituir una comunidad de comunicación de las víctimas es el resultado de la toma de conciencia de la *exclusión*. En la comunidad de comunicación hegemónica las víctimas no pueden participar, si lo hicieran no fueran víctimas excluidas. Aquí se observa uno de los puntos *implícitos* más

---

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 464.

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 464.

fructíferos de la ética de la liberación: *el gran problema no es tanto el disidente, sino el excluido. El primero no está de acuerdo con el consenso vigente sin que esto implique que él no haya participado simétricamente en la deliberación. El segundo, ha sido impedido de participar en la deliberación, sin importar “su” convicción o no en torno a los contenidos enunciativos consensuados. La razón del Otro (la víctima) es excluida de la discusión independiente de sus “razones”.*

Por ello, las víctimas o, seamos más precisos, algunos ellas crean una *nueva* comunidad entre ellas. En el que se han *descubierto* como víctimas (conciencia ético-crítica) y a partir de la comunidad, de la *intersubjetividad* comienza su “trabajo” concientizador. El crítico se transforma en escéptico del sistema, de *su* verdad y validez. De lo anterior, hay que saber distinguir entre: a) el escéptico de la *razón como tal*; b) el escéptico *anticrítico* al servicio del cínico (del sistema y su escepticismo anticrítico); c) el escéptico crítico ante un consenso que se ha tornado inválido a los ojos de la víctima. Sólo el último es crucial en el proceso de criticidad de la víctima, ya que sólo en este el escepticismo se sitúa desde ella. Es el disenso de la víctima que interpela para la constitución de lo *nuevo* en donde pueda participar simétricamente.

b.2) La consensualidad también debe ejercerse en la invención y el análisis de las alternativas. En el que el principio de validez crítico antihegemónico obliga a ejercer una procedimentalidad democrática-crítica. Para Dussel no puede ser aceptado un vanguardismo clarividente antidemocrático. Este principio cuyo oponente no es el *escéptico* (como lo es propiamente en el principio moral de validez), sino el dogmático, en dos vertientes según Dussel:

- El dogmático conservador: es el que en el poder tiende a autointerpretarse como el “poseedor de la verdad y de valores eternos”.
- El dogmático vanguardista: es el que opina ser “poseedor de la verdad” estratégica, ilustrada ante la masa ingenua.

La crítica dusseliana a estas propuestas es que ninguna verdad de un sujeto cognoscente finito es definitiva; lo que no quiere decir que la “puesta en cuestión” de la verdad y validez sean relativos, sino que exige siempre innovar argumentos. Precisamente, es en el debate, la objeción, la crítica que la argumentación se profundiza, se mejora, se innova o refuta. “El dogmático cree que alcanzada la verdad, la validez consensual sigue de suyo. O, al contrario, lo que es válido es lo tradicional para la comunidad vigente [el dogmático conservador] y es por tanto verdadero para toda otra comunidad”<sup>211</sup>.

Mientras que el dogmático vanguardista cree que porque el grupo profesional y heroico entrega su vida hasta la muerte, “alcanza por ello de manera privilegiada la verdad, y que la validez cumplida en la comunidad de vanguardia es un anticipo suficiente de universalidad, y que sólo necesita tiempo y para transmitirla idéntica a todas las masas no ilustrada”<sup>212</sup>. Claro está, que esto no conlleva negar la participación de la comunidad de “expertos”, sino un saber articular la comunidad crítica de las víctimas (que sin el intelectual orgánico, el “experto” pierde en precisiones en las *explicaciones* de su negatividad) con los “expertos”.

C- El ejercicio comunitario de la razón crítico-discursiva tendrá al decir del filósofo dos tareas: la primera tarea, es la crítica científica de la eticidad vigente como momento negativo o razón crítico de-constructiva (es el momento 7 del cuadro 5); la segunda tarea, la proyección creativa, por medio de la razón crítica utópica-constructiva que es la función crítica en su momento positivo (es el momento 8 del cuadro 5).

c. 1) La razón estratégica o instrumental subsumida en el ejercicio de la razón ética y formal crítica adopta una posición crítica. Enunciando juicio que Dussel llama de “*factibilidad negativa*”, es decir, juicios sobre la *ineficacia* del sistema o de alguna

---

<sup>211</sup> *Ibíd.*, p. 467.

<sup>212</sup> *Ibíd.*, p. 468.

de sus mediaciones que originan víctimas, para desplegar argumentativamente una “explicación” científica de las causas de la alienación de las víctimas. El obrar del científico, del intelectual orgánico en su ejercicio *intelectual* desde el tercer criterio de demarcación (ciencia sociales o humanas críticas) *supone* el ponerse realmente “de parte” de las víctimas, además, incluye la obligación del análisis racional-crítico, explícito, científico, explicativos de las “*causas*” de la victimización.

c.2) Ahora se trata de lo que el filósofo llama la “*factibilidad anticipadora*”: el pensar la construcción formulada, explícita de la utopía posible como programa de acción. Es el imaginar por parte de la comunidad crítica antihegemónica de las víctimas. “Es una imaginación trascendental al sistema: si lo <<actual>> no permite vivir hay que imaginar un <<mundo donde sea posible vivir>>”<sup>213</sup>. Por consiguiente, Dussel ve una obligación al que intenta transformar un orden dado, después de “conocida” las causas de la negatividad de las víctimas, esto es, el saber imaginar y formular posibles alternativas.

No obstante, la utopía y el proyecto posible del que habla el autor no es ni la utopía imposible del anarquista, ni la utopía del sistema vigente, ni una idea meramente regulativa y trascendental. “Es una utopía que ha pasado la prueba de la factibilidad desde el horizonte de las exigencias ético-materiales y moral-formales”<sup>214</sup>. Se aplica el principio crítico ético de factibilidad transformadora; en la transformación, el proyecto futuro no está exento de la factibilidad del acto.

D- Entramos a la cuestión de la realización, el de la factibilidad real *a posteriori*, pero no la de un sujeto metafísico, sino emergentes históricamente en los diagramas de poder, en lo que la comunidad crítica de las víctimas aparecen como *sujeto históricos*. Dicho en pocas palabras: todo el tema del siguiente capítulo.

---

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 471.

<sup>214</sup> *Ibíd.*, p. 472.

**2.2.3. El principio-Liberación** Ahora el autor pretende estudiar el *desarrollo* creativo y liberador de la vida. Las víctimas, cuando irrumpen en la historia, son las que crean lo nuevo. En la actualidad hablar de “liberación” es un tema anacrónico, “fuera de moda”, “superado” para Europa, Estados Unidos o Japón. No obstante, no lo es tanto para las víctimas en el mundo periférico, además, los marginados, empobrecidos de los países centrales. ¡La liberación para la víctima nunca es un tema anacrónico!

En esta ocasión el primer autor comentado (antes de entrar propiamente al primer epígrafe) es Michel Foucault. Lo primero que señala es que Foucault trabajó en el nivel histórico-epistemológico de las rupturas en el orden de las reglas del discurso, de los enunciados. Aunque al final de *La Arqueología del Saber* existe una transición, que al pensar de Dussel, involucra una segunda época en el que el tema de la “vida” flota como última referencia normativa.

Ahora hablará del “biopoder”, de la “biopolítica”, de la gestión de la vida como lo propio de las relaciones de fuerza en la que consiste el poder. Foucault, según Dussel, “pasa” del orden formal del lenguaje al orden material. Sin que esto quiera decir que Foucault caiga en una propuesta de una *infra-estructura* economicista, más bien, se levanta para redefinir un horizonte material “intermedio”. Situándose en el nivel “*micro*” de los subsistemas, entre la macrofísica del Estado y el nivel propiamente individual (que para Dussel se hace más presente en la tercera etapa de la vida de Foucault).

De todo esto, lo que más le importa a Dussel es que Foucault descubre un nivel más radical que el del discurso: el nivel material de la ética –por lo menos, como lo define Dussel (expuesto en el capítulo 1 y comentada en la sección 2.1.1.). “El orden del Poder, de las <<relaciones de fuerzas>>, de <<los cuerpos>>, de los

<<placeres>> es material”<sup>215</sup>. Dussel comenta que en Foucault hay como un “mapa” en las relaciones asimétricas de fuerzas, donde el ejercicio del poder involucra a múltiples extremos constituyendo un *diagrama de Poder*.

El filósofo subraya que si presta atención, se entenderá que Foucault analiza especialmente subsistemas o instituciones de “*exclusión*” del Otro. Según Dussel, Foucault está inserto en el paradigma de la conciencia que no ha superado del todo al solipsismo (aunque situado en una estructura relacional del poder). Faltándole a una pragmática en donde incorpore la problemática de la validez intersubjetiva. No obstante, Dussel rescata de Foucault: 1- su referencia explícita al nivel material bajo el control de una *razón estratégica*; 2- la importancia que tiene para una Ética de la Liberación en lo concerniente a sus análisis de la factibilidad crítico-práctica de subsistemas o instituciones históricas.

El primer epígrafe de este capítulo trata sobre *la cuestión de la organización, el debate de la vanguardia y la participación simétrica*. Como es de costumbre el autor desarrolla el epígrafe a través de comentarios a algunos autores que han tratado el tema. El primero: *la autoemancipación del proletariado: Marx*. Dussel dice que en contraposición de la opinión de muchos Marx evolucionó en la manera de definir la “intervención” del intelectual en la praxis de transformación histórica.

En efecto, desde Hegel, Marx piensa que la filosofía es como la “forma” que debe ejercerse sobre la “materia”, luego piensa esto en la *política* y por último en la *economía*. Dussel señala que Marx, en sus cartas a Ruge, va mostrando la necesidad de que la filosofía cambie su interlocutor, que debería ser la *humanidad sufriente*. Sin embargo, Marx cambia su pensar a partir de diversos acontecimientos como la insurrección de los tejedores de Silesia, en donde descubre la emergencia del proletariado como un sujeto social con conciencia propia.

---

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 497.

La insurrección de Silesia le enseña a Marx –en opinión de Dussel– de que no es una rebelión sólo política, sino social. El ser humano es más infinito que el ciudadano. Marx deja de pensar que el filósofo es la forma, la actividad y cambia al punto de partida al mismo proletariado. La masas, lo concreto, lo práctico tiene ahora prioridad: “el proletariado *puede y debe liberarse a sí mismo (sich selbst befreien)*. Pero no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida”<sup>216</sup>. Marx ha descubierto que el “punto de partida” de su praxis es lo que Dussel llama la comunidad crítica de las víctimas, en este caso, el proletariado. Además, respondiendo afirmativamente a la interpelación ética de las mismas víctimas, que *se autoliberan*.

En 1847 el grupo de opinión internacional nacido de la liga comunista y dentro de los partidos obreros europeos y norteamericanos, le pide a Marx y sus amigos redactar el *Manifiesto comunista*. En opinión de Dussel la estructura estratégica se desarrolla por círculos concéntricos: A) la comunidad de las víctimas (el proletariado) se define ante el sistema vigente (los burgueses). B) en el seno de la comunidad de las víctimas el (proletariado) existe la posición de los comunistas. Los comunistas son un “grupo de opinión”. C) los redactores precisan claramente las diferencias *teórico-estratégico* de las diversas organizaciones dentro de los partidos obreros (socialismo reaccionario, socialismo utópico, entre otros). El manifiesto termina con unas reflexiones acerca de las relaciones de los “comunistas” con todo los partidos.

El siguiente tema es el de la *Esponaneidad y organización en Rosa Luxemburg*. El genio de esta autora, para Dussel, se manifiesta en la intersección de la praxis concreta *estratégica, táctica* y los *principios*. Éstos son los que Luxemburg llama como los marcos estrictos, tanto en referencia a los *finés* a alcanzar, los *medios de lucha* y a los *modos de lucha* que en el marco categorial dusseliano se enuncian

---

<sup>216</sup> MARX, Karl citado por Dussel. *Ibíd.*, p. 502.

así: 1- el ético-material; 2- el moral-formal; 3- el de factibilidad ética; 4- el crítico-material y el 5- formal intersubjetivo de validez crítica.

En la lectura dusseliana de la obra de Luxemburg se subraya cómo los <<principios>> delimitan y contienen criterios de decisión tanto en fines, medios y modos de lucha. “Nuestra gran intelectual política [Rosa Luxemburg] describe claramente la manera como debe articularse la razón estratégica con la razón material, formal y crítica, constituyéndola como *razón estratégica-crítica*, es decir estrictamente ética”<sup>217</sup>. Esto es un punto crucial en la filosofía dusseliana: *la eticidad de los actos no queda suspendido por alguna circunstancia “excepcionales”, sino que se enjuicia de acuerdo a los 6 principios descritos en esta arquitectónica*. No es como piensan algunos críticos, que Dussel legitima *siempre* la praxis de liberación de la víctima sin importar sus efectos, modos, consecuencias, circunstancia, etc.

El acto de liberación de la víctima se encuentra también situado en esos “marcos estrictos”, en los principios. De allí, que el filósofo nos diga: “tampoco <<cualquier>> método es posible [éticamente hablando no fáctica o empíricamente], ya que todos ellos quedan *enmarcados dentro* del <<circulo>> de las posibilidades permitidas (debidamente) por los anteriores principios definidos”<sup>218</sup>. La razón estratégica-crítica no es una razón estratégica simplemente que pretende realizar “fines”; ella no tiene las “manos libres”, no es el realizar fines, sin importar los medios. Incluye permanentemente los principios<sup>(\*)</sup>.

Dussel también pone a colación la discusión entre Luxemburg y Lenin, en especial, el tema de la vanguardia. Esto se hace patente en un texto muy conocido de Lenin: *¿Qué Hacer?* Escrito desde el exilio, pensando en un partido estratégicamente-crítico, de la profesionalización centralizada de los militantes o intelectuales de

---

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p. 506.

<sup>218</sup> *Ibíd.*, p. 506.

(\*) Lo dicho lo esquematiza Dussel en el esquema 6.3 de su obra. Ver anexo F.

vanguardia. Dussel piensa que el error fue el pasaje de un texto *sui generis*, escrito en 1902 que desde del 30' del siglo pasado fue tomado como el ideal de la "organización" ortodoxa del partido, aplicable en todas partes y en cualquier circunstancia estratégica-táctica.

Para el filósofo el "vanguardismo" reside en esta "sobre-valoración del nivel consciente y privilegiado de la comunidad de militantes expertos responsables de los órganos centrales del partido o del Estado, de <<arriba-abajo>>: el burocratismo"<sup>219</sup>. Dicha visión nunca la cambia Lenin, al pensar de Dussel, pues, subvalora la "subjetividad" de la comunidad crítico-organizada de las víctimas.

Tampoco hay que caer en el otro lado, el "espontaneísmo": la confianza cuasi-irracional en el poder autorregulador o creador de las víctimas, sin articulación con los "intelectuales orgánicos", la "ilustración" científica y ético-crítica. Dussel propugna por una equilibrada articulación entre 1- la referencia *en última instancia* a la comunidad crítica y organizada de las víctimas; 2- la comunidad de expertos, de científicos, militantes, que articulado a la primera *dan* un desarrollo de su conciencia crítica.

El siguiente epígrafe es sobre la cuestión del sujeto, de la emergencia de nuevos sujetos socio-históricos. El tema a tratar es la pregunta por el "sujeto" de la praxis de liberación. Para Dussel, cada sujeto ético de la vida cotidiana en todo su actuar es ya un sujeto posible de la praxis de liberación, sea en cuanto víctima o solidario con ésta. Por ende, el filósofo nos recuerda que la Ética de la liberación es una ética posible acerca de toda acción de cada día y no sólo una ética de momentos excepcionales, como en las revoluciones o transformaciones de un sistema de eticidad (sin obviar que el referente privilegiado de la ética dusseliana es la víctima o comunidad de víctima).

---

<sup>219</sup> *Ibíd.*, p. 510.

La estrategia argumentativa en este tema consta de los siguientes momentos: a) el sujeto moderno se “pone” a sí mismo, luego la crítica nietzscheana y heideggeriana de la “subjetividad del sujeto” era una crítica a un “sujeto” ya reducido desde la racionalidad instrumental (formal)<sup>(\*)</sup>; b) mostrará que el <<sujeto>> de la vida humana (desde el “cuerpo-propio” viviente), en re-conocimiento solidario del Otro es el criterio de verdad y validez insustituible de la ética como sujeto *vivo*; c) afirmará la referencia ética como la instancia última relevante en el que la víctima se descubre como sujeto negado; d) el movimiento de las comunidades intersubjetivas de los nuevo “sujeto socio-históricos”.

Antes de desarrollar estos momentos hay que dejar claro lo siguiente: para Dussel más allá de los “recortes” formales específicos u horizontes de sistemas performativos está el sujeto *viviente concreto*. Extraigamos la ilustración dusseliana para explicar lo dicho: “el <<sujeto>> *femenino* (el género) de Rigoberta Menchú es también el sujeto *indígena* (la etnia), de *color morena* (la raza), en tierras *devastadas* (la cuestión ecológica), sin *derechos* (exclusión jurídica), *sin participación* en la sociedad civil (lo político), [...] etc.”<sup>220</sup>. Entonces, “transversalmente” se debe pasar desde “el” sujeto vivo concreto, que es la última instancia a “todas” las subjetividades funcionales posibles

a) Para el filósofo la negación del “sujeto moderno” es el horizonte desde donde se puede afirmar un nuevo tipo de subjetividad. Si, por ejemplo, para Descartes el sujeto, *el ego cogito*, es un momento del alma descorporalizada, con una función esencialmente cognitiva. El *ego* como alma es inmortal, entonces, ya no puede morir. Aquí radica uno de los puntos axiales de la ética dusseliana (que es uno de

---

(\*) Es una crítica que en parte Dussel ya vislumbró en la ética del 70' tomo I parágrafo 1 (la fundamentación subjetiva de la moral moderna) desde un horizonte heideggeriano –comentada en la sección 1.1.1., de la presente tesina. Sin embargo, esta ocasión el filósofo capta la situacionalidad y el presupuesto de lo criticado.

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 514.

los puntos diferenciadores en relación a la ética del 70' como lo mostramos en páginas atrás):

Sin muerte la vida humana pierde su vulnerabilidad, finitud; deja de ser criterio de verdad; la lógica de la vida no impera en ella; la ética se torna imposible: los ángeles o Dios no se rige por la ética de la que estamos hablando (de vivientes, dentro del horizonte de la muerte siempre inmediatamente posible), y menos aún una Ética de la Liberación, que sería innecesaria, y, antes, imposible<sup>221</sup>.

En pocas palabras: no se puede olvidar que ésta es una ética de la vida y es a partir de la *imposibilidad* por parte de las víctimas de efectivizar *su* vida desde donde la Ética de la liberación se alza. A diferencia de otras corrientes filosóficas que el autor expone, como el “sujeto trascendental” kantiano, que da un paso definitivo en el dualismo de la modernidad, perdiendo en su formalismo el criterio material de contenido ético de los actos humanos o la propuesta husserliana de que la subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad.

Las propuesta de verbigracia, los filósofos analíticos que al abstraer el sujeto concreto de enunciación como una estrategia metódica, pareciera que se olvidaran de ésta al indiferenciar en el enunciado la importancia de la existencia del sujeto real o un Niklas Luhmann en el que la totalidad del sistema opera como un meta-sujeto no-intencional, autorregulado *cibernéticamente* (como el mercado para los economistas neoclásicos), sin que ningún sujeto particular, autoconsciente podría superar o mejorar la autorregulación del mismo sistema. A partir de estos es que Dussel insiste en un ir más allá de la subjetividad moderna y de los sistemas performativos para *ir* a la última instancia que es el sujeto viviente concreto que posibilita cualquier recorte formal específico.

---

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 515.

b) Como hemos visto el autor es explícito: el presupuesto siempre *a priori* es el sujeto humano concreto vivo. La “autorregulación” del mercado, para tomar un caso, “no es sino la creativa participación empírica de muchos sujetos reales que cumplen las <<reglas>> de ese sistema formal llamado <<mercado>>”<sup>222</sup>. En efecto, desde la concepción dusseliana el *sujeto vivo humano* es el punto de arranque, continua referencia y contenido de la conciencia cognoscente (recuérdese: que el conocer consciente es para él un *momento* de la producción, reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano), del “mundo”, del lenguaje, de los instrumentos, valores culturales, etcétera. Por consiguiente, “si la vida no es posible, la razón instrumental [los sistemas performativos, cualquiera que éste sea] que se ejerce en hacerlo imposible es éticamente perversa”<sup>223</sup>.

c) El sujeto en Dussel aparece en toda su claridad en las crisis de los sistemas, cuando la complejidad del sistema ya no puede ser controlado. La víctima, dominada o excluida por el sistema se revela, aparece interpelando; es el sujeto que ya no-puede-vivir y grita de dolor. Es la vulnerabilidad del viviente humano que sufre en su corporalidad la negación por parte del sistema, pero la no respuesta a la interpelación (el negar la negación que le impide vivir) es muerte para la víctima. El que muere “fue” alguien: un sujeto, el criterio de verdad definitivo de la ética dusseliana. En consecuencia, el sujeto de la praxis de liberación es el *sujeto vivo*, necesitado: la víctima, es el “lugar” del discurso crítico que está más allá de los sistemas formales (la Totalidad).

d) La subjetividad del horizonte *inter-subjetivo* se abre en el espacio de lo que el autor llama “*sujetos socio-histórico*”. Aunque esta subjetividad se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística, una cierta memoria colectiva de gestos de liberación en donde el surgir *nuevos* sujetos supone un proceso ético de pasaje de un grado de subjetividad pasiva a otra de mayor

---

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 522.

<sup>223</sup> *Ibíd.*, p. 523.

autoconciencia (en un sentido ético-crítico, tal como lo comentamos en la sección 2.2.2.) en una compleja gama de relaciones y diagramas de poder.

En ese orden de ideas, “el sujeto socio-histórico deviene una subjetividad liberadora sólo en el momento en que se eleva a una conciencia crítico-explicativa de la causa de su negatividad”<sup>224</sup>. Empero, este proceso de concientización no es *ipso facto* la transformación de la mediación que lo niega, más bien, es un momento necesario del largo camino hasta devenir una subjetividad agente en la historia.

El epígrafe 6.3., versa sobre el sujeto socio-histórico que actúa estratégicamente, esto es, el debate de *la << cuestión Reforma-Transformación >>*. Cuando cada sujeto, actúa, su acción está delimitada por ciertos marcos o referencias y puede ser, dentro del marco categorial de la Ética de la Liberación, una praxis funcional, de *reforma* o crítico-liberadora. La última es una praxis de *transformación*; mientras que la acción “reformista” es aquella que “cumple con los criterios y principios de un << sistema vigente formal >>”; es decir, es una acción como *medio* dentro de los marcos de los *fin*es de la razón instrumental de un sistema dado”<sup>225</sup>. De allí, que la acción reformista sea racional o ética dentro de los *parámetros* o *criterios del sistema*.

El problema emerge cuando aparece el conflicto entre los sistemas formales y el marco de referencia que es delimitada por los principios éticos-materiales y discursivo-formales. En otras palabras, del conflicto entre el sistema y la reproducción, producción, desarrollo de la vida de cada sujeto ético y su participación en dicho sistema. En el momento en que el sistema de mediación de la afirmación de la vida humana, se transustancia en *fin* de la acción del sujeto más allá de la efectivización de *su* vida. El sistema se fetichiza, su autorregulación invisibiliza a los sujetos reales, a las corporalidades vivientes.

---

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 527.

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 528.

Las reglas de los sistemas formales no son necesarios, ni leyes naturales, operan como “tendencias” socio-históricas, sin ser producidas totalmente por actos conscientes, pero tampoco caóticos. Por lo cual sus “determinaciones” son, más bien, regulaciones no intencionales que fija límites a las acciones, “por el cumplimiento de las indicadas reglas fijadas conscientes indicadas, que se realizan ahora sí *como-sí* fueran <<necesarias>> (a la manera de la naturaleza) por el simple hecho de *no-ser-conscientes* (que es lo que llamamos <<no intencionales>>)”<sup>226</sup>. Justamente, indica Dussel, que la *no-intencionalidad* de los diversos agentes en todos los puntos del sistema hace “aparecer” al todo de las funciones como-sin-sujetos.

A su vez, el filósofo arguye que: 1- la autorregulación de los sistemas no pueden ser remplazados por actos meramente conscientes. El intento de la planificación total de Kantorovich es la pretensión extrema de la modernidad: “la racionalización o la conciencia total y perfecta. Ésta sueña en que todo podrá ser un día planificado racional conscientemente por el humano”<sup>227</sup>. 2- la negación de la intervención consciente (y, en especial, la conciencia crítica) bajo la consigna de la posibilidad de un sistema autorregulado perfecto (el mercado para Hayek), aparte de ser empíricamente imposible dicho sistema, lo emplaza como un fetiche que está más allá del sujeto ético viviente (del Otro).

Las acciones críticas-liberadoras del sujeto, o si quiere, la transformación es el que cambia (o modifica) el rumbo, el contenido de una norma, una institución o un sistema de eticidad completo. Sólo en el último caso, el autor la designa bajo el nombre de una revolución. Lo contrario a la praxis funcional no es la revolución, sino la transformación, debido a que la revolución es sólo un “tipo” de transformación. Podríamos sintetizar lo más sobresaliente en torno a la tema de las transformaciones en Dussel a partir de este juego de palabras: *toda revolución es*

---

<sup>226</sup> *Ibíd.*, p. 529.

<sup>227</sup> *Ibíd.*, p. 530.

*una transformación, pero no toda transformación es una revolución*<sup>(\*)</sup>. Estas distinciones dentro del “campo” de las transformaciones las realiza el filósofo acogiendo las críticas de Hans Schelkshorn. Leamos:

Esto es de gran importancia estratégica (y aún táctica), porque si la Ética de la Liberación intentara justificar la bondad del acto humano sólo desde la <<revolución>>, exclusivamente, habría destruido la posibilidad de una ética crítica (o de liberación) *de la vida cotidiana*. Como me criticaba oralmente mi amigo Hans Schelkshorn, de Viena (Austria), la Ética de la Liberación pareciera ser sólo válida para situaciones excepcionales, y con ello se niega ser fundamentadora de la acción cotidiana<sup>(\*)</sup>, ordinaria, de todos los días<sup>228</sup>.

El penúltimo epígrafe de este capítulo es sobre *la <<cuestión de la violencia>>. Coacción legítima, violencia y praxis de liberación*. Si como vimos el paroxismo de la transformación *estratégica* de un sistema formal performativo en otro, con toda la re-sponsabilidad por el Otro supone la revolución. Ésta afirma Dussel *tiene* como “el extremo de la acción *táctica* en su factibilidad ética (los <<medios>> técnicos de la acción), como el supremo peligro, es declarar la guerra”<sup>229</sup>.

Dussel acentúa lo dramático que son las revoluciones y las guerras, aunque fueran necesarias y justas no podrán evitar usar instrumentos que pueden producir la muerte de muchos causando inevitablemente víctimas inocentes. “La primera, [las revoluciones] como transformación extrema, es preponderantemente un momento de la razón estratégica; la segunda, [las guerras] como mediación límite de la táctica, es un momento de la razón instrumental”<sup>230</sup>. Sin embargo, la intención del

---

(\*) En palabras de Dussel, “las revoluciones, las reales e históricas (no las soñadas por anarquistas o ilusos), son el paroxismo del acto transformativo; pero no toda transformación ético-crítica es ni puede ni debe ser *hic et nunc* ser sólo revolucionaria”. *Ibíd.*, p. 535.

(\*) Basta señalar que Dussel en las palabras preliminares recalca que esta ética es una ética cotidiana. Hasta ahora, se capta las razones que fundamentaron ese enunciado (señalado por nosotros al inicio del presente capítulo).

<sup>228</sup> *Ibíd.*, p. 533.

<sup>229</sup> *Ibíd.*, p. 538.

<sup>230</sup> *Ibíd.*, p. 539.

filósofo es la de mostrar cómo la coacción se transforma en violencia cuando pierde legitimidad, a diferencia de los planteamientos de Hannah Arendt<sup>(\*)</sup> de que una teoría de la revolución es necesariamente una justificación de la violencia.

Para desarrollar este tema tan complejo, el autor, en primer lugar [1-], trata de definir el derecho de todo sistema institucional de contar con medios jurídicos e instrumentos suficientes acordados discursivamente por los afectados en simetría. En segundo lugar [2-], el sistema se torna ilegítimo para la víctima (pues a través de la conciencia crítica “*descubre*” sus negatividades) y su acción ha perdido legitimidad, de coacción legítima se transforma en violencia. Ahora es la víctima en una comunidad crítica antihegemónica que construye el *nuevo* consenso. El sistema ha pasado de ser legítimo (y legal) a ser ilegítimo (aunque todavía legal).

1- La institución vigente debe apoyarse en una cierta coacción legítima (que está en referencia a la vida comunitaria de todos y a lo acordado válidamente por los afectados) que permite encausar a los que no estén dispuestos a cumplir con los acuerdos válidamente aceptados por todos. La factibilidad ética “debe tener medios que den objetividad a la institución, <<lo público>>, más allá de la mera aceptación subjetiva”<sup>231</sup>. Sin que esto quiera decir que Dussel piense que lo moral se escinde de lo político, más bien, que la convicción monológica de cada miembro es necesaria pero no suficiente. Hay que agregarle la coacción legítima que es ética, por lo menos, en la definición dusseliana si cumple con la exigencia de los principios material, formal-discursivo y de factibilidad ética.

Para Dussel, la coacción legítima es también un momento necesario de las instituciones, pues, si todos sus miembros fueran perfectos, ninguna institución

---

(\*) La propuesta de Arendt de la que habla Dussel es que “una teoría de la guerra o una teoría de la revolución únicamente puede ser justificación de la violencia, pero lo que es glorificación o justificación de la violencia en cuanto tal, ya no es política sino antipolítica”. ARENT, Hannah citado por Dussel. *Ibíd.*, p. 539. Dussel, por el contrario, piensa que el problema no debe ser tratado de esa manera

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 539.

sería necesaria; éstas serían perversas intrínsecamente y desde su origen. Si fuera así, la coacción jamás podría ser legítima; oponiéndose por definición coacción y legitimidad. Como no ocurre esto, la vida humana en comunidad sería imposible suspendiendo la coacción legítima, ya que cualquier miembro podría oprimir por la fuerza a los restantes instaurando la tiranía de su voluntad, sin posible enmarcamiento institucional.

Inexcusablemente, el problema radica en la aceptación de una coacción legítima e institucional mutuamente acordada por consenso, para la factibilidad empírica y con recursos cuando un miembro no cumple con lo decidido libre, simétrica y válidamente. Cuando cumple con todo estos criterios (en el fondo se trata de “aplicar” los principios éticos que hemos visto), según Dussel, no se puede denominar la fuerza que se ejerce como violencia, sino como coacción legítima. Por todo ello, Dussel define la legitimidad en su sentido primario y básico como la *autovalidación comunitaria* que se otorga a un orden político o cualquier sistema práctico a partir de:

- La reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos (lo material).
- La participación intersubjetiva simétrica en la toma de decisiones de los afectados (lo formal).
- Las mediaciones instrumentales eficaces (la factibilidad). Todo esto crea como resultado un *consenso fundamental* de aceptación del sistema.

2- El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir o han sido excluidos violento y discursivamente de dicho sistema. Las víctimas al cobrar conciencia ético comunitaria crítica tornan a la coacción del sistema ilegítima. “Todo uso de la fuerza *contra los nuevos derechos*, que se van manifestando histórico-progresivamente a los propios ojos de las víctimas, será ahora para ellos no ya <<coacción *legítima*>> sino estrictamente *violencia*”<sup>232</sup>. La

---

<sup>232</sup> *Ibíd.*, p. 541.

coacción legal comienza a perder *su* legitimidad, a derrumbarse moralmente. Observemos lo dicho por intermedio del siguiente cuadro:

**Cuadro 5. Diferenciación entre Coacción Legítima y Violencia**

	a) Orden establecido (legal)	b) Rebelión con/sin sujeto emergente
1. Coacción legítima	Acciones legales y legítimas	Praxis de liberación ilegal y legítima
2. Violencia (uso de coacción ilegítima)	Represión legal e ilegítima	Acción anarquista ilegal e ilegítima

Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 542.

La acción de la víctima en una comunidad crítica antihegemónica aplicando los principios éticos críticos tiene legitimidad crítica contra la legalidad coactiva de las estructuras dominantes. Adviértase que el filósofo no piensa que la legitimidad crítica de las víctimas le otorga permisibilidad de efectuar cualquier acto independiente de los criterios y principios éticos. Los medios, modo y método de lucha están fundados éticamente en los principios, los cuales son los marcos en donde se sitúa las reglas o tácticas generales y concretas. Por ello, ciertas tipos de estas acciones son denominadas por el filósofo como violentas (2.b y 2.a del cuadro), debido a que usa la fuerza (del latín *vis*) contra el derecho del otro, en el sentido de “violar”.

El último epígrafe de este capítulo y de la obra es: El criterio crítico de factibilidad y el <<principio-liberación>>. Dividido en: A- el criterio crítico-factibilidad de toda <<transformación>>: a.1) el juicio crítico acerca del Poder del orden dominador; a.2) la autoevaluación de la capacidad práctica de la comunidad de las víctimas; a.3) la coyuntura objetiva de la factibilidad de la transformación. B- el <<Principio-Liberación>>: b.1.) el momento negativo del <<Principio-Liberación>>; b.2) el momento positivo del <<Principio-Libración>>. C- aplicación del principio y realización del *novum*: el nuevo <<bien>>.

La praxis de la liberación es la acción posible que transforma la realidad teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. Exactamente, la posibilidad efectiva de liberar a las víctimas es el criterio para el filósofo, sobre el que se funda el principio más complejo y caracterizador de esta ética, debido a que subsume a todos los demás principios desde un nivel más concreto, complejo y crítico. Ese criterio de transformación ético-crítico es un criterio de factibilidad, pero esta vez, en referencia a las posibilidades de liberación de la víctima ante los sistemas dominantes. Dussel ve aquí una contradicción entre el sistema como mediación factible de reproducción de la vida y su operación como la causa de la negatividad de dicho sujetos (las víctimas).

**A-** Se trata del enfrentamiento entre un movimiento social de las víctimas y un sistema formal dominante. Dussel se ocupa en esta ocasión no de la justicia o de la razón de un proceso histórico, sino de su factibilidad empírica. “No siempre el justo puede efectuar el acto de justicia”<sup>233</sup>. El criterio de factibilidad de alguna posible transformación reside en considerar las capacidades o posibilidades empíricas, tecnológicas, económicas, políticas, etcétera, claro está, que teniendo como referencia la negación de la negatividad de las víctimas. Por consiguiente, la cuestión ya no es la de la mera factibilidad ética (el 3 principio); ahora se enfrenta la *existencia dada* de un sistema formal vigente que “*causa*” víctimas. Tomemos la ilustración del filósofo de este proceso:

1. Una víctima X sufre la negatividad M, que pone a riesgo de alguna manera a su vida.
2. El sistema Z causa M en X.
3. El subsistema Y del sistema Z es causa de M en X.
4. Para negar M en X hay que evitar Y.

---

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 554.

5. Para evitar Y, transformando así a Z, son necesarias las mediaciones a, b, c, d...(\*).
6. Las mediaciones a, b, c, d son factibles aquí y ahora.
7. *Ergo*: Y puede ser evitado, y por lo tanto Z transformado.<sup>234</sup>

Esta sería una vertiente de la transformación, pero puede suceder que la transformación sea revolucionaria, es decir, un sistema de eticidad como totalidad es transformado. En este caso, el autor nos plantea que después del enunciado 5 acontecería o se desarrollaría de la siguiente manera:

1. Y no puede evitarse sin destruir por completo Z(\*\*).
2. Para evitar M, y su causa Y, hay que transformar en totalidad a Z en W (un sistema nuevo).
3. En W la víctima X no sufrirá ya M.
4. Las mediaciones f, i, j..., pueden efectuar W(\*\*\*)
5. *Ergo*: W puede ser efectuado.

a.1) Dussel parte que con toda evidencia el sistema vigente debe en principio tener más poder que los sujetos socio-históricos en el proceso de liberación. No obstante, la praxis de liberación para el filósofo se muestra, primeramente, desde la fragilidad de todo sistema dominante en su momento de crisis, para luego mostrarse en la factibilidad de su propio poder. “La mera existencia de la víctima organizada y crítica es ya manifestación de crisis del sistema”<sup>235</sup>. En el momento en que el sistema se torna intolerable –Dussel habla que el *umbral* de “intolerabilidad” es inmensamente

---

(\*) Dussel escribe simbólicamente las mediaciones empleando las letras en mayúsculas A, B, C, para no generar confusiones las he remplazado en minúscula.

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p. 554-555.

(\*\*) Compárese con el enunciado 22.

(\*\*\*) Compárese con el enunciado 23 y obsérvese que la diferenciación radica en que las mediaciones que pueden efectuarse generarán niveles de transformaciones disimiles y otros “efectos”.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, p. 555.

variable— por la existencia masiva de las víctimas, su imposibilidad intrínseca se torna consciente, a la conciencia crítica de la comunidad de víctimas.

Se “descubre” la inevitable contradicción de todo sistema histórico, a saber, la pretensión del sistema de perpetuarse y su imposibilidad de hacerlo indefinidamente: tienen un origen y *un término* en el tiempo. De modo que el filósofo arguya que “estratégicamente, no es sólo necesario explicar teórica y científicamente las <<causas>> de la negatividad de la víctima, sino, igualmente, explicar la <<imposibilidad>> *in the long run* del sistema dominador”<sup>236</sup>. No quiere decir esto que el trabajo crítico como análisis de la imposibilidad del sistema tenga la pretensión de un conocimiento perfecto(\*) sino la previsibilidad de su derrumbe por la explicación sistémica de sus efectos negativos no-intencionales.

a.2) La comunidad de las víctimas deben ser realistas en cuanto a su autoevaluación de sus capacidades prácticas, del reconocimiento de sus propias fuerzas y sus posibilidades de acción. Difícilmente pueden enfrentar al sistema dominador en una *guerra de movimientos estratégicos* o, empleando el adagio popular, golpe a golpe, más bien, deben organizarse, aumentar la concientización en la comunidad de las víctimas en una especie de *guerra de posiciones*. Con tácticas propias de una estrategia a largo alcance, en la que las víctimas tienen en cuenta sus “características” de sujetos socio-históricos emergentes.

a.3) En la necesaria transformación y deconstrucción de las causas de la victimización, la utopía desempeña un papel trascendental, ya que el *poner* nuevas mediaciones que afirman el sujeto que estaba negado es, en primera medida, el proyectar e imaginar lo nuevo y, en segunda medida, la utopía es necesario medirla por proyectos y programas concretos de acción. Los cuales se inician por un

---

<sup>236</sup> *Ibíd.*, p. 556.

(\*) Situación opuesta al pensar dusseliano, entre otras razones, porque para él no hay conocimiento perfecto, no hay sujeto cognoscente absoluto.

análisis cuidadoso de las circunstancias reales que constituyen el contexto de la acción próxima posible.

B- El principio de Liberación formulado por Dussel “es el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo factible de la vida humana en general”<sup>237</sup>. Este principio subsume a los anteriores principios y se trata del deber de intervenir creativamente en el “progreso” *cualitativo* de la historia. Para efectuar esta normativización el autor realiza el pasaje de una fundamentación dialéctico material de un “juicio de hecho” a uno deóntico. Expongámoslo:

1. Habiendo re-conocido la dignidad de sujeto viviente humano X; siendo X miembro de la misma comunidad; y además si X quiere vivir.
2. Siendo todos en la comunidad re-sponsable por la vida de X, y exigido por una ineludible solidaridad, *ergo se debe evitar Y* y efectuar a,b, c...<sup>(\*)238</sup>.

Este pasaje del 24 (o 29) al 31 al decir del filósofo es el criterio de factibilidad crítica (la posibilidad real o no de la liberación) al Principio de Liberación (el momento propiamente normativo, el deber de operar la praxis de liberación) ha presupuesto los principios anteriores (el material: la vida humana de la víctima es el contenido a afirmar; formal: la comunidad crítica intersubjetiva de las víctimas se han aunado en la elaboración del nuevo *consenso*; factibilidad: han evaluado los criterios estratégicos, tácticos para realizar las mediaciones que permitan afirmar la vida de las víctimas en una comunidad de comunicación crítica de las víctimas). Teniendo en cuenta lo dicho, Dussel describe el Principio de Liberación como sigue:

El que opera ético-críticamente *debe* (está obligado a) liberar a la víctima, como participante (por <<situación>> o por <<posición>>),

---

<sup>237</sup> *Ibíd.*, p. 558.

(\*) Recuérdese que Y es el subsistema del sistema Z que causa la negatividad M a X. Mientras que a, b, c..., son mediaciones. Volver a revisar los enunciados 20, 21, 22, 25, 26 y 28 para mayor claridad.

<sup>238</sup> *Ibíd.*, p. 559.

diría Gramsci) de la misma comunidad a la que pertenece la víctimas, por medio de *a) una transformación factible* de los momentos (de las normas, acciones, microestructura, instituciones o sistema de eticidad) *que causan* las negatividad material (impiden algún aspecto de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; y *b) la construcción*, a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistema completos de eticidad donde dicha víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos<sup>(\*)239</sup>.

*b.1)* Como hemos examinado la obligación ético-liberadora se impone como el deber de enfrentar la deconstrucción real de las causas de negatividad de las víctimas. Por las características propias de la praxis de liberación esta es lo “*peligroso*” por excelencia. Es el enfrentar el poder ilegítimo con la debilidad de la corporalidad indefensa o, en su defecto, con medios siempre inferiores a los del poder ilegítimo de las víctimas.

*b.2)* Dussel es claro en el siguiente punto: “liberar no es sólo romper cadenas (el momento negativo), sino <<desarrollar>> (liberar en el sentido de dar posibilidad positiva) la vida humana al exigir a las instituciones, al sistema, abrir nuevos horizontes trascendentales a la mera reproducción como repetición de <<lo Mismo>>”<sup>240</sup>. El momento negativo-deconstructivo es un necesario, pero insuficiente. No basta con destruir el edificio hay que construir uno nuevo. Evidentemente, la utopía desempeña una labor esencial en el momento positivo; antes de elaborar el nuevo edificio hay que imaginarlo, proyectarlo, mapearlo. Empero, el mapa del edificio, no es el edificio. El otro momento del acto positivo es el intento de efectivizar el mapa, la utopía: el de construir el edificio.

---

(\*) Esta obligación para el filósofo tiene pretensión de universalidad, esto es, vale para todo acto y en toda situación humana en la que existan sujetos negados (víctima).

<sup>239</sup> *Ibíd.*, p. 559

<sup>240</sup> *Ibíd.*, p. 560.

Todo este proceso de construcción exige (éticamente) que la víctima pueda participar simétricamente en el diseño de su arquitectura (la proyección, la imaginación utópica) y la edificación (el construir empíricamente la nueva mediación ya sea un acto, una institución o sistema de eticidad). Esto es al pensar del filósofo el lugar arquitectónico del momento positivo liberado, el sujeto ético que está más allá de ser un momento de la totalidad. *La víctima es, en última instancia, un momento de la totalidad, es la transustanciación del Otro en lo otro, de alguien en algo y su liberación es “recordarle” a la totalidad que hay “algo” (que en realidad es alguien) más allá de “ella”.*

C- Ahora el tema es el *cumplir* lo “debido” realizando “factiblemente” el *novum* (el nuevo bien) por la praxis de liberación. En donde el obrar para una Ética de la Liberación dusseliana, es el saber captar la realidad de todo sistema dado como la realización de un proceso efectuado desde una víctima *pasada*. Se capta que la “norma buena”, la “acción buena” no es el bien mismo. ¿Qué es, entonces, el bien para Enrique Dussel? Él lo señala con toda claridad en el inicio del párrafo 399. Leamos:

el <<bien>> es un momento del sujeto humano mismo; es un modo de realidad por el que su vida *humana* se encuentra plenamente realizada según los presupuestos de la misma realidad humana: es una obra fruto de su autorre-conocimiento, autorre-sponsabilidad, autonomía entonces, comunitaria, habiendo alcanzado validez intersubjetiva (con acuerdo monológico de la *fronesis* propia), motivación por el orden pulsional reproductivo (que puede derivar en <<impulsos de muerte>>), pero que pudiera resumirse en su momento específicamente ético y crítico: el <<bien>> supremo –que mide todo otro bien– es la *plena reproducción* de la vida humana de las víctimas<sup>241</sup>.

---

<sup>241</sup> *Ibíd.*, p. 564.

Dos cosas finales que es indispensable decir: 1- que la conceptualización del *bien supremo* pasa del sí-al-Otro (en la ética del 70') a la plena reproducción de la vida humana. Las razones desde nuestra interpretación es que se ha cambiado el fundamento de la obra, ya no es una ética existencialista-meta-física; es la vida la que funda mediaciones para afirmarse y la víctima es un sujeto negado en algún momento de su vida. Por tal razón, el bien supremo es la vida plena. Lo anterior nos trae al punto 2- para Dussel en esta ética, el bien supremo es una "idea regulativa que se realiza parcialmente en cada acto bueno, o en cualquier sujeto ético que decimos que es <<bueno/o>>"<sup>242</sup>. A diferencia de la ética anterior en donde el nivel de la factibilidad no estaba lo suficientemente construida: la contingencia del bien supremo.

Sin embargo, esta ética guarda una semejanza con la anterior en la caracterización de la negación de la posibilidad de la existencialidad de algún sistema o totalidad irrebutable o absolutamente bueno (como hemos insistido las diferencias entre una ética y otra son parciales no totales. El autor no rompe con su propia historia, sino que la enriquece). El bien que la víctima afirma (Dussel lo llama el bien II, ya que el bien I es el del sistema que causa la victimización, las negatividades) paulatinamente se va convirtiendo en el sistema vigente, en la Totalidad que se cierra. "La casa del antiguo pobre *homeless* termina por instalar bellas rejas para protegerse de... otros pobres: su casa es ahora la prisión (la nueva <<Totalidad>> de Lévinas)"<sup>243</sup>.

Para terminar quisiera señalar, por un lado, la objeción de una estudiante<sup>(\*)</sup> a Dussel que dice así: "si siempre aparecían nuevas víctimas, la historia era como un trágico <<Eterno Retorno de lo Nuevo>>"<sup>244</sup>; por otro lado, la respuesta de Dussel:

---

<sup>242</sup> *Ibíd.*, p. 565.

<sup>243</sup> *Ibíd.*, p. 565.

(\*) Dussel no indica el nombre de la estudiante, pero realiza una gran objeción para ser pensada.

<sup>244</sup> *Ibíd.*, p. 565.

Todo *novum* humano, finito, histórico es falsable, es mortal, es bueno –en el mejor de los casos– deviniendo malo si la conciencia discursiva crítica no le priva el caer en la tentación de afirmarse para siempre como lo verdadero, lo válido, lo eficaz [...]. En el ser humano no hay <<eternidad>> sino histórica; no puede ser <<retorno>> lo nuevamente emergiendo; y lo nuevo, dicho a la inversa, no puede ser eterno ni puede retornar<sup>245</sup>.

Esto nos muestra algo que no puede pasar desapercibido: *la filosofía ética dusseliana (en especial, la segunda parte de esta obra, la parte crítica) es una filosofía de la historia, de la historia humana entre sistemas y su liberación; entre la imposibilidad empírica de un bien supremo (un sistema sin víctimas) y la posibilidad de obrar el bien finito, humano (y, por ende, siempre abierta la posibilidad de negar al Otro). La ética al decir de Dussel nos “enseña a estar atentamente crítico en la lucha permanente”<sup>246</sup>. El sujeto que pretenda actuar éticamente jamás toma la suspensión de la vigilia como el camino (esto es, la suspensión de la crítica ética), pero he aquí lo inexorable: ¡nadie nunca está siempre en estado de vigilia!*

---

<sup>245</sup> *Ibíd.*, p. 565.

<sup>246</sup> *Ibíd.*, p. 565.

### 3. CONCLUSIÓN

Esta sección, como en toda monografía, tiene la misión o intención de que el autor “reconozca” en *su* escrito los últimos momentos del proceso de creación o producción lingüístico, la certeza de que después de ella se ha finalizado. Por tal razón, trataré de ser breve, explícito y siguiendo el modo en que hemos expuesto nuestros argumentos, vale decir, dividiendo las ideas por partes: 1- explicitación de lo que se intentó hacer en la tesis; 2- lo que implicó el pasaje o el cambio de un fundamento a otro en Enrique Dussel; 3- algunos cortos comentarios sobre una ética de la vida; 4- últimas palabras.

1- En esta investigación, sobre la obra de Enrique Dussel, tratamos de mostrar los fundamentos desde los cuáles se fundan diversos marcos categoriales del autor. La intención era explicitarlos para mostrar cómo los textos analizados están transversalizados por ellos. Tarea que implicó seguir la estructura textual de las obras estudiadas. Igualmente, tratamos de analizar cómo a partir de estos fundamentos, categorías como Totalidad o Exterioridad son situadas y definidas.

Por un lado, señalamos que en la *Ética del 70'* la categoría de Totalidad *remite* a una *estructura* ex-sistenciaria-ontológica que describe un horizonte de sentido; mientras que en la *Ética del 98'* es una mediación de la vida como modo de realidad para seguir viviendo. Asimismo, no se puede obviar que para el filósofo, en las dos *Éticas*, la Totalidad no es ningún horizonte o mediación irrebasable.

Por otro lado, la categoría de Exterioridad (o Alteridad) en la *Ética del 70'* presenta la interpelación del Otro porque la estructura ex-sistenciaria del poder-ser del existente era negada y, sus medicaciones, eran contraídas o anuladas. El Otro era negado en su poder-ser; mientras que en la *Ética del 98'* el Otro interpelaba por la

imposibilidad de efectivizar su vida. En este caso, el Otro era negado en algún momento de *su* vida. Cabe aclarar que hemos insistido que en las dos Éticas la categoría de Alteridad se mantiene en su *referencialidad* esencial, es decir, el Otro está más allá del ser, de la Totalidad, del mundo.

2- Si bien es cierto que en esta investigación no pretendíamos estudiar las implicaciones del cambio de un fundamento a otro, no puedo dejar a un lado la tentación de escribir unas cuantas palabras. No deseo agotar el tema sino sólo presentar unas cuantas anotaciones. Podríamos sintetizar este cambio de fundamento en Enrique Dussel como el *tránsito* de una ética ontológico meta-física a una ética de la vida meta-física; de un *ser como poder-ser* a la *vida, como modo de realidad*. El que trasciende el orden de la *physis* ya no es un *ente que puede-ser*, sino un viviente.

Dicho cambio, según nuestra interpretación, posibilita evadir la principal aporía en las que caen las filosofías ontológicas-ex-sistenciarias-existenciales: cómo explicar desde la categoría del ser la mortalidad, ya que el ser no es necesariamente mortal. La predicación del ser como mortal es contingente y siempre, desde estas filosofías, se generan una clasificación de los “seres”. En pocas palabras, el ser “podría” explicar todo, menos su mortalidad.

Algún representante de esta escuela podría objetarme que *hay* un *ente* que puede a partir de una estructura ex-sistenciaria tematizar su mortalidad. Afirmación que se puede aceptar, pero resulta que no hay que confundir la tematización de la mortalidad con la mortalidad. A lo mucho esta doctrina explicaría cómo *hay* un *ente* que puede tematizar *su* mortalidad; no la mortalidad. Por tal razón, se hace indispensable emplear una categoría que dé cuenta *desde sí* sobre *su* mortalidad, esta categoría es, en sustantivo: vida<sup>(\*)</sup>; en verbo: vivir. Nadie puede predicar del

---

(\*) Un sustantivo abstracto.

vivir su no mortalidad. Si predico de un ente su estar vivo es que éste apodóticamente tiene que morir. En cambio, si predico el ser o incluso su existencia no es necesario su mortalidad.

De allí, que sea habitual encontrar en las filosofías “*cuya*” piedra de toque era el ser o la existencia el *tener* que efectuar, por una parte, una taxonomía y, por otro lado, un agregarle a su concepto axial un ayudante para describir la mortalidad de algunos “seres” o “existentes”. No quiere decir esto que la categoría de vida o vivir dé cuenta de todo, más bien, nos da mayor precisión cuando predicamos de *aquello* que es mortal. Justamente, la filosofía dusseliana versa sobre esto. La referencia última es la del viviente humano y, en especial, el que sufre negatividades: la víctima.

3- Es una ética lo que intenta construir el autor; no una ontología o gnoseología. Es la relación del humano con Otro humano. Los dos *son* corporalidades vivientes y, por ende, en cualquier momento podrían dejar de estar vivo e inevitablemente morirán. Entonces, la ética en Dussel versa sobre vivientes humanos y la relación entre ellos. No hay ética, nos recuerda el filósofo, entre ángeles o demonios. Empero, el viviente humano no es el único “ente” “con” vida. La forma en que el autor intenta zanjar este problema es que el humano es el único “*ser, ente o existente*” en que la *vida es “su” modo de realidad*. Esto significa, por lo menos, desde nuestra interpretación.

Lo primero, que Dussel habla de un “ente” en que la vida le es de suyo. Es decir, la realidad de éste es la vida (como otros vivientes). Lo segundo, es que no sólo le es de suyo a este “ente” la realidad de la vida, sino que la vida como real tiene en él un modo. Este *modo* de realidad corresponde a la evolución de la vida que se especifica en un viviente “*cuyas*” *estructuras* vitales (“corporales”) *pueden efectuar la eticidad*. La vida evolucionó hasta el momento en que se especifica en un viviente que por el desarrollo de las funciones superiores del cerebro (relacionada con

lenguaje, la autoconciencia) puede actuar éticamente. Esto explica la importancia que Dussel le otorga a la neurociencia en la descripción de este modo de realidad (ver la sección 2.1.1.).

Adviértase: 1- que la vida del viviente humano como la de los demás animales se perpetúa en una relación permanente con el medio u entorno (el filósofo nos lo ejemplifica a través de un insecto o mamífero), en donde, captar *algo* ya sea como una mediación para la subsistencia del organismo o como “peligroso” es esencial para su sobrevivencia; 2- el viviente humano es el único viviente con capacidad ética, ya que el desarrollo cerebral posibilitó en él la autoconciencia. Sin ésta no hay responsabilidad, bondad o justicia.

4- Dejamos en manos del lector(a) el evaluar la consistencia y resolución de lo que quisimos estudiar. De mi parte, sólo compete subrayar que he pretendido hacer todo lo posible por investigar el tema...

## BIBLIOGRAFÍA

BAUTISTA, Juan José. *¿Qué Significa Pensar desde América Latina?* Madrid: Ediciones Akal. 2014, p. 285.

DÍAZ, Gildardo Novoa. *Enrique Dussel: una Lectura Latinoamericana de la obra completa de Marx*. Ibagué. Ediciones de la Universidad de Ibagué. 2009.

DUSSEL, Enrique. *“Arquitectónica de la Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión”*. En: *Laval Théologique et Philosophique*. N° 54, 3. Octubre: 1998, p. 455-471.

DUSSEL, Enrique. *Curriculum Vita. Enrique Dussel*. Disponible en: [http://enriquedussel.com/txt/Curriculum/CURRICULUM\\_2016\\_2.pdf](http://enriquedussel.com/txt/Curriculum/CURRICULUM_2016_2.pdf). Página, 84. Fecha de acceso: 31/10/2016.

DUSSEL, Enrique. *“El Método Analéctico y la Filosofía Latinoamericana”*. En: VV.AA. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonum. 1973, p.

DUSSEL, Enrique. *“En Búsqueda del Sentido. Origen y Desarrollo de una Filosofía de la Liberación”*. En: *Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento* N° 180, Septiembre-Octubre. Barcelona: 1998, p. 13-36.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta. 1998, p. 661.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Liberación. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. 2011, p. 298.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la Producción. Bogotá: Editorial Nueva América. 1984, p. 242.

DUSSEL, Enrique. Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Bogotá: Editorial Nueva América. 1994, p. 320.

DUSSEL, Enrique. Materiales para una Política de la Liberación. México: Editores Plaza y Valdés; Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Filosofía. 2007, p. 374.

DUSSEL, Enrique. Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, Tomo I. México D.F.: Siglo XXI editores, S.A. 2014, p. 197.

DUSSEL, Enrique. Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, Tomo II. México D.F.: Siglo XXI editores, S.A. 2014, p. 244.

DUSSEL, Enrique. Política de la Liberación. Historia mundial y crítica. Volumen I. Madrid: Editorial Trotta. 2007, p. 587.

DUSSEL, Enrique. Política de la Liberación. Arquitectónica. Volumen II. Madrid: Editorial Trotta. 2009, p. 542.

LÉVINAS, Emmanuel. Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la Exterioridad. Salamanca. Ediciones Sígueme. 2002, p. 315.

MENDIETA, Eduardo. “*La vulnerabilidad Traumática de la Víctima: una Ética de la Vida y la Liberación*”. En: Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento N° 180, Septiembre-Octubre. Barcelona: 1998, p. 90-92.

MORENO, Mariano. “*Cronología de Enrique Dussel*”. En: Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento N° 180, Septiembre-Octubre. Barcelona: 1998, p. 37-38.

MORENO, Mariano. “*Bibliografía de y sobre Enrique Dussel*”. En: Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento N° 180, Septiembre-Octubre. Barcelona: 1998, p. 39-46.

SÁNCHEZ, Luis. “*Enrique Dussel en México*”. En: Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento N° 180, Septiembre-Octubre. Barcelona: 1998, p. 87-90.

## **FILMOGRAFÍA**

Caminate no hay camino... un autorretrato documental. Una película de Sergio García-Agundis por producciones Kino, México, 2015. Minutos: 1:42:49.

Imágenes de la Filosofía Iberoamericana: Entrevista con Enrique Dussel. Macaco Producciones; Director: Alfredo Castro Ortigoza. 2007. Minutos: 1:42:50.

## **ÍNDICE ALFABÉTICO DE LAS OBRAS CITADAS DE ENRIQUE DUSSEL**

Para que sea más fácil la identificación por parte del lector de las obras tratadas y en los lugares en que se emplean se ha procedido a elaborar el presente índice. A su vez, se ha dividido las obras citadas del autor en: libros y artículos. En lado derecho del título de la obra (ya sea un libro o un artículo) se indica la página en donde aparece citado en la presente tesis.

## **Libros:**

Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169.

Filosofía de la Liberación. 18, 43.

Filosofía de la Producción. 66.

Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. 30.

Materiales para una Política de la Liberación. 22, 26.

Para una Ética de la Liberación Latinoamérica, Tomo I. 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 82.

Para una Ética de la Liberación Latinoamérica, Tomo II. 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64.

Política de la Liberación. Historia mundial y crítica. Volumen I. 15.

Política de la Liberación. Arquitectónica. Volumen II. 108.

**Artículos:**

En Búsqueda del Sentido. Origen y Desarrollo de una Filosofía de la Liberación. 23, 24, 25, 31, 55.

El Método Analéctico y la Filosofía Latinoamericana. 60.

Arquitectónica de la Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión. 108.

## ANEXOS

### ANEXO A PRODUCCIÓN BIBLIOGRÁFICA DE ENRIQUE DUSSEL 1963-2015

Título de la Obra.	Año de Publicación.	Filosófica, Histórica o Teológica.
El protestantismo en América Latina (escrito con Prudencio Damboriena).	1963	Histórica
Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina.	1967	Histórica
Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia.	1968	Teológica
El catolicismo popular en Argentina (con Ciro R. Lafon).	1969	Histórica
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.1.	1969	Histórica
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.2.	1969	Histórica
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.3.	1969	Histórica
El humanismo semita.	1969	Filosófica
América latina y conciencia cristiana.	1970	Teológica
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.4.	1970	Histórica
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.5.	1970	Histórica
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.6.	1970	Histórica

<b>Título de la Obra.</b>	<b>Año de Publicación.</b>	<b>Filosófica, Histórica o Teológica.</b>
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.7.	1970	Histórica
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.8.	1970	Histórica
El catolicismo popular en Argentina (con María Mercedes Asandi).	1970	Histórica
El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio V.9.	1971	Histórica
Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética.	1972	Filosófica
CaminoS de liberación latinoamericana. Tomo I.	1972	Teológica
La dialéctica hegeliana. Ed. Aumentada: Método para una filosofía de la liberación.	Primera Ed: 1972; Ed. Aumen. 1974	Filosófica
América latina, dependencia y liberación.	1973	Filosófica
Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I	1973	Filosófica
Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II	1973	Filosófica
El dualismo en la antropología de la cristiandad.	1974	Filosófica
CaminoS de liberación latinoamericana II: Teología de la liberación y ética.	1974	Teológica
Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas (Escrito con Daniel E. Guillot).	1975	Filosófica
El humanismo helénico.	1975	Filosófica
Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica. Tomo III.	1977	Filosófica
Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana.	1977	Filosófica
Filosofía de la liberación.	1977	Filosófica

<b>Título de la Obra.</b>	<b>Año de Publicación.</b>	<b>Filosófica, Histórica o Teológica.</b>
Religión.	1977	Filosófica
Filosofía de la poiesis. Ed. Aumentada: Filosofía de la producción.	Primera Ed: 1977; Ed. Aumen. 1984.	Filosófica
Filosofía ética latinoamericana. Tomo IV.	1979	Filosófica
De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza (1968- 1979).	1979	Histórica
Filosofía ética latinoamericana. Tomo V.	1980	Filosófica
Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina Tomo I/1.	1983	Histórica
Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.	1983	Filosófica
La producción teórica de Marx.	1985	Filosófica
Herrschaft und Befreiung (en Aleman).	1985	Teológica
Caminhos de libertação latino-americana III: Interpretação ético-teológica (en portugués).	1985	Teológica
Caminhos de libertação latino-americana IV: Reflexões para uma Teologia da libertação (en portugués).	1985	Teológica
Ética Comunitaria.	1986	Filosófica
Los últimos 30 años (1950-1985) en la Historia de la Iglesia en América Latina.	1986	Histórica
Hipótesis para una historia de la teología en América Latina.	1986	Histórica
Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63.	1988	Filosófica
El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana.	1990	Filosófica
1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad.	1992	Filosófica
Las metáforas teológicas de Marx.	1994	Filosófica
Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación, (Hay artículos de los tres autores).	1994	Filosófica

<b>Título de la Obra.</b>	<b>Año de Publicación.</b>	<b>Filosófica, Histórica o Teológica.</b>
Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación.	1994	Filosófica
Oito Ensaio sobre cultura latino-americana e libertação (Portugues). Hay una edición en castellano: Filosofía de la cultura y la liberación.	Edición en Portugués: 1997. Edición en Castellano: 2006.	Filosófica
Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión.	1998	Filosófica
La Etica de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel	1998	Filosófica
Ética del discurso y Ética de la Liberación (con artículos de Karl Otto Apel).	1999	Filosófica
Hacia una Filosofía Política Crítica.	2001	Filosófica
Beyond Philosophy. Ethics, History, Marxism and Theology of Liberation.	2003	Histórica y Teológica
20 Tesis de Política.	2006	Filosófica
Política de la Liberación: Historia mundial y crítica.	2007	Filosófica
Materiales para una política de la liberación	2007	Filosófica
Frigørelsesfilosofi	2008	Filosófica
Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz	2008	Filosófica
Política de la Liberación. Arquitectónica, Vol. II.	2009	Filosófica
Carta a los indignados	2012.	Filosófica
Pablo de Tarso en la filosofía política actual. Y otros ensayos.	2012	Filosófica
Hacia los orígenes de Occidente. Meditaciones Semitas.	2012	Filosófica
16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica.	2014	Filosófica

<b>Título de la Obra.</b>	<b>Año de Publicación.</b>	<b>Filosófica, Histórica o Teológica.</b>
Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad	2015	Filosófica
14 Tesis de Ética.	2015	Filosófica

## ANEXO B ÍNDICE DE LAS OBRAS ÉTICAS DE DUSSEL

En el presente anexo se expone el índice de las obras Éticas de Dussel. La numeración entre corchetes en el lado derecho indica en que sección de la presente monografía se abordará el tema.

---

### Para una Ética de la Liberación Latinoamericana o Filosofía Ética Latinoamericana.

---

Primera Parte. Acceso al punto de partida de la Ética. [1.1.]

Tomo I:

Capítulo I. El Fundamento Ontológico. [1.1.1.]

1. La fundamentación subjetiva de la moral moderna.
2. La com-prensión existencial.
3. La com-prensión del ser.
4. La com-prensión como “poder ser”.
5. Temporalidad y por-yecto como dimensión del ser.
6. La com-prensión dialéctica del ser.

Capítulo II. Las Posibilidades Ónticas. [1.1.2.]

7. Hermenéutica existencial.
8. Diferenciación y valoración de las posibilidades.
9. La libertad fácticamente emplazada.
10. Alteridad de la finitud por determinación electiva.
11. Destinación y ob-ligación del ser a ser.
12. La praxis, modo actual de ser-en-el-mundo.

---

Capítulo III. La Exterioridad Meta-física del Otro. [1.1.3.]

13. Hacia el ámbito de lo in-comprensible como “lo mismo”.
14. “Lo otro” como di-ferencia en la Totalidad.
15. “Lo otro” como di-ferencia interna de la mismidad moderna.
16. “Lo otro” como “el Otro” escatológicamente dis-tinto.
17. “El Otro” como el rostro sexuado.
18. “El Otro” como el rostro de la pedagogía.
19. “El Otro” como el rostro político, el “El” oprimido.

---

Segunda Parte. Eticidad y moralidad. [1.2.]

Tomo II:

Capítulo IV. Eticidad del Fundamento. [1.2.1.]

20. La no-eticidad de la autenticidad gnóstica del héroe trágico y moderno.
21. El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad.
22. El bien ético como justicia.
23. Alienación y Liberación.
24. La “conciencia ética” como oír la voz-del Otro.
25. El Otro, el bien común y el Infinito.

Capítulo V. Moralidad de la “Praxis”. [1.2.2.]

26. Legalidad de la injusticia.
27. Maldad moral de la praxis dominadora.
28. El ethos de la dominación.
29. La libertad meta-física del Otro y la negatividad.
30. Bondad moral de la praxis dominadora.
31. El ethos de la liberación.

Capítulo VI. Método de la Ética. [1.2.3.]

32. El método ético filosófico de la subjetividad moderna.
33. La introducción a la filosofía ontológica como conversión al pensar.

- 
34. La hermenéutica existencialista.
  35. ¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?
  36. El método analéctico y la filosofía latinoamericana.
  37. De-ducción de la Totalidad y la praxis liberadora.
  38. Del ethos a la ética meta-física latinoamericana de la liberación.
  39. Normatividad existencial-analéctica de la ética meta-física.

---

## Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión.

---

Introducción. Historia mundial de las eticidades. [Tema no tratado en la tesis.]

---

Primera Parte. Fundamento de la Ética. [2.1.]

Capítulo 1. El momento material de la ética. La verdad práctica. [2.1.1.]

- 1.1. Sistema cognitivo y afectivo-evaluativo cerebral humano.
- 1.2. El utilitarismo.
- 1.3. El comunitarismo.
- 1.4. Algunas éticas de contenido o materiales.
- 1.5. El criterio y el principio material universal de la ética.

Capítulo 2. La moralidad formal. La validez intersubjetiva. [2.1.2.]

- 2.1. La moral trascendental de Immanuel Kant.
- 2.2. El formalismo neocontractualista de John Rawls.
- 2.3. La ética del discurso de Karl-Otto Apel.
- 2.4. La moral formal de Jürgen Habermas.
- 2.5. El criterio de validez y el principio moral formal universal.

Capítulo 3. La factibilidad ética y el <<bien>>. [2.1.3.]

- 3.1. El pragmatismo: Charles Peirce.
- 3.2. El realismo pragmático de Hilary Putnam.
- 3.3. <<Sistema>> funcional o formal en Niklas Luhmann.
- 3.4. <<Factibilidad>> en Franz Hinkelammert.

---

3.5. El criterio y el principio ético de factibilidad.

---

Segunda Parte. Crítica Ética, Validez Antihegemónica y Praxis de Liberación.

[2.2.]

Capítulo 4. La crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas. [2.2.1.]

4.1. La crítica de la economía política en Marx.

4.2. Lo <<negativo>> y lo <<material>> en la <<teoría crítica>> (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin).

4.3. La dialéctica de lo pulsional.

4.4. <<Sensibilidad>> y <<Alteridad>> en Emmanuel Lévinas.

4.5. El criterio y el principio crítico-material o ético.

Capítulo 5. La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas. [2.2.2.]

5.1. Me llamo Rigoberta Menchú y así <<me nació la conciencia>>.

5.2. Proceso ético-crítico en Paulo Freire.

5.3. Paradigmas funcionales y paradigmas críticos.

5.4. El <<principio esperanza>> en Ernst Bloch.

5.5. El criterio y el principio crítico-discursivo de validez.

Capítulo 6. El Principio-Liberación. [2.2.3.]

6.1. La <<cuestión de la organización>>: de la vanguardia a la participación simétrica. ¿Teoría o praxis?

6.2. La <<cuestión del sujeto>>. Emergencia de nuevos sujetos socio-históricos.

6.3. La <<cuestión de la reforma-transformación>>.

6.4. La <<cuestión de la violencia>>. Coacción legítima, violencia y praxis de liberación.

6.5. El criterio crítico de factibilidad y el <<Principio de Liberación>>.

**ANEXO C ESQUEMA. DIVERSOS NIVELES ANALIZADOS DE LA ÉTICA <<FUNDAMENTAL>> (ÉTICA I)**

<i>Momentos</i>	<i>1. Ético (material)</i>		<i>2. Moral (formal)</i>	<i>3. Axiológico estratégico</i>	<i>4. Analítico o instrumental</i>	<i>5. Factibilidad ética</i>
I. Tipos de racionalidad	a) razón práctico-material	b) razón ético-originaria	razón discursiva	razón estratégico hermenéutica	razón teórica o instrumental	razón ética de factibilidad
II. Criterio	de verdad (a)	de reconocimiento	de validez (a)	de valor	de sentido o eficacia	de factibilidad real
III. Principio	ético-material universal (b)	ético de igualdad	moral formal universal (b)	axiológico o estratégico		de factibilidad ética
IV. Oponente en la fundamentación	cínico que justifica la muerte	cínico que justifica la desigualdad	escéptico			utópico anarquista
V. Tipo de juicio o enunciado	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)	ídem	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)	juicio de valor; enunciado valorativo	juicio de hecho abstracto o formal	juicio de hecho (a); enunciado normativo (b)
VI. Con respecto a	Vida del sujeto ético (práctico)	el Otro como igual	acuerdo racional (práctico)	medio-valor (práctico)	medio-fin (teórico-técnico)	factibilidad del bien
VII. Tipos de pretensión	de verdad práctica	ídem	de validez moral	de rectitud	de verdad teórica o técnica	de bondad y validez factible
VIII. Tipos de interés	ético material	ético de reconocimiento	emancipatorio	hermenéutico estratégico	de eficacia o performativo	ético realizador

Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 275.

## ANEXO D ESQUEMA. DIVERSOS NIVELES DE LA RACIONALIDAD CRÍTICO-LIBERADORA

<i>Momentos</i>	6. Ético-crítico		7. Antihegemónico, o crítico-discursivo	8. Axiológico crítico	9. De factibilidad crítica	10. Liberador, factibilidad ético-crítica
	a) razón crítica (práctico-material)	b) razón crítica ético-preoriginaria	razón discursiva crítica (formal)	razón hermenéutica crítica	razón instrumental, estratégica o analítica	razón liberadora
I. Tipos de racionalidad	a) razón crítica (práctico-material)	b) razón crítica ético-preoriginaria	razón discursiva crítica (formal)	razón hermenéutica crítica	razón instrumental, estratégica o analítica	razón liberadora
II. Criterio	de verdad crítica (a)	de re-conocimiento crítico	de validez crítica (a)	crítico de los valores	de factibilidad crítica, técnica estratégica	
III. Principio	ético-crítico material (b)	ético de alteridad	moral-crítico formal (b)	axiológico crítico	instrumental-estratégico y analítico	de liberación, factibilidad ético-crítico (b)
IV. Oponente en la fundamentación	conservador	ídem	dogmático (hegemónico o vanguardista)	actitud convencional o postconv. ingenuas	el «eficaz» desde el sistema vigente	antiutópico conservador
V. Tipo de juicio o enunciado	juicio de hecho (a); enunciado normativo crítico (b)	ídem	juicio de hecho crítico (a); enunciado válido normativo crítico (b)	juicio de valor crítico ( <i>Umwertung</i> )	juicio de hecho crítico o medio-fin crítico	juicio de hecho (a); enunciado normativo crítico (b)
VI. a. Negación de	la «bondad» del sistema	el Otro como víctima	la «validez» del sistema	mediaciones del sistema vigente	la «eficacia» última del sistema vigente	la realidad del sistema (de construcción)
VI. b. Desde la	imposibilidad de la vida de las víctimas	re-conocimiento de la alteridad del Otro	exclusión intersubjetiva de las víctimas	el no-valer de los valores vigentes	destrucción de la vida de las víctimas	utopía posible como vida de las víctimas
VII. Tipos de pretensión	de verdad práctica crítica	ídem	de validez intersubjetiva antihegemónica	de rectitud crítica	de verdad teórico-técnico, o práctico	de factibilidad ético-transformadora
VIII. Tipos de interés	ético-material crítico	ético-alterativo crítico	discursivo crítico	práctico hermenéutico crítico	teórico, técnico, estratégico críticos	ético liberador

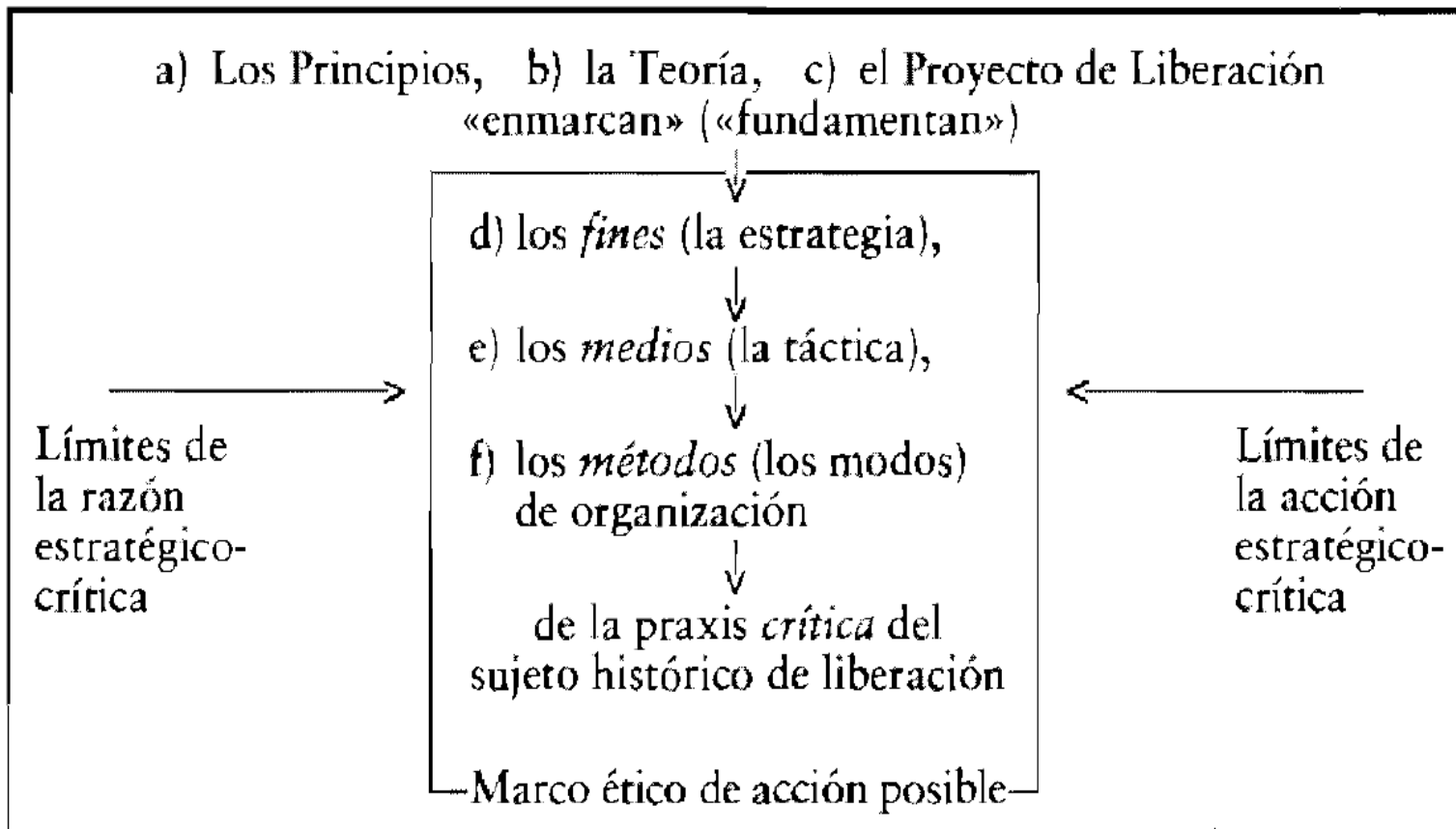
Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 303.

**ANEXO E ESQUEMA. HACIA UNA RECONSTRUCCIÓN DEL MARCO CATEGORIAL PULSIONAL: LOS INSTINTOS DE VIDA (BAJO EL IMPERIO DEL PRINCIPIO DE VIDA)**

<i>Tipos de instintos</i>	<i>Ámbitos donde se ejercen los instintos</i>
<b>1. Instintos de autoconservación (<i>anánke</i>) (Principio de realidad o de «reproducción» de la vida)<sup>468</sup></b>	
1.1. Instintos de agresividad (con respecto a los vivientes, intra y extra-específico) 1.1.1. Ataque (positivo) 1.1.2. Resistencia, defensa (negativo)	1.a. Individual monológicos
1.2. Instintos productivos (ante la naturaleza) 1.2.1. Destrucción (de lo antiguo: pasado) 1.2.2. Construcción o producción (de lo nuevo: futuro)	1.b. Comunitarios (específicos)
<b>2. Instintos del placer (<i>éros</i>) (Principio del «desarrollo» de la Vida)</b>	
2.1. Como satisfacción de necesidades físicas (comer, vestir, habitar)	2.a. Narcisista ( <i>éros</i> propiamente dicho)
2.2. Ante los seres humanos (la erótica propiamente dicha)	2.b. Alteridad ( <i>agápe</i> ) (Principio -Liberación) ( <i>Osiris-Moisés</i> ) <sup>469</sup>

Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. p., 357.

ANEXO F ESQUEMA. LOS PRINCIPIOS ÉTICOS ENMARCAN (FUNDAMENTAN) LA RAZÓN O ACCIÓN ESTRATÉGICA



Fuente: Tomado de DUSSEL. 1998. P., 507.