

Enrique Dussel: una aproximación a su pensamiento

*Alberto Padilla Arias**

Es necesario convertir la espada en arado para abrir el surco y producir pan para el hambriento, que comiéndolo se sacia en la felicidad de la reproducción de la vida, ahora como aumento de vida.

ENRIQUE DUSSEL
Ética de la liberación

RESUMEN

Aproximación al pensamiento de uno de los intelectuales más destacados de América Latina, por su capacidad de interpretar la realidad social y cultural de la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI. Este trabajo describe el perfil de un intelectual del más alto nivel académico, surgido de la lucha político-ideológica de la década de 1960 en Argentina y México, por su trayectoria siempre ascendente desde el punto de vista escolar y sobre todo por lo que hace a la creación teórica. La centralidad del ensayo es la teoría dusseliana sobre la “ética de la liberación”, desde su emergencia y su estado actual, al traducirse de forma asociada a la “política de la liberación”. El método será reconstructivo, a partir de la obra en su proceso ascendente, incursionando en la “filosofía de la liberación”, la ética y la política, para entender su contribución a los movimientos sociales de la región. Finalmente, se sintetiza lo que constituye una teoría latinoamericana de la liberación a partir del ejercicio ético en el ámbito de las luchas políticas de los grupos marginales en América Latina y de aquellos sectores que participaron decididamente en estas luchas.

PALABRAS CLAVE: mito de la modernidad, ética de la liberación, eurocentrismo, filosofía de la liberación, nacimiento de la modernidad, encubrimiento del “otro”, política de la liberación.

* Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación. Miembro del área de investigación Educación, cultura y procesos sociales, del Departamento de Relaciones Sociales de la UAM-Xochimilco.

ABSTRACT

This essay attempts to look into the thinking of one of the most important intellectuals in Latin America, given Enrique Dussel's ability to interpret the social and cultural reality from the second half of the Twentieth Century to the beginning of the Twenty-First. It undertakes outlining the profile of an intellectual of the highest academic stature who was a product of the political and ideological struggle during the 1960 decade in Argentina and Mexico; because his ever ascending trajectory and regard to anything associated with his theoretical creation. The paper centers on the Dusselian theory about the "ethics of liberation" from its emergence to its current state as it is translated into the context of the "politics of liberation". The method will be reconstructive and based on the ascending process of the work, as it will delve into the "philosophy of liberation", ethics and politics, in order to understand Dussel's contribution to the social movements of the region. Finally, I will attempt to synthesize the construction of a Latin American theory of liberation, approached as an ethical exercise within the context of the political struggles of marginal groups in Latin America and the groups that decidedly participated in these struggles.

KEY WORDS: myth of modernity, the ethics of liberation, eurocentrism, philosophy of liberation, birth of modernity, concealment of the "other" policy of liberation.

EN TORNO A SU BIOGRAFÍA

Enrique Dussel Ambrosini nació en Mendoza, Argentina, el 24 de diciembre de 1934. Ahí se formó en una sólida tradición intelectual de compromiso social hacia la izquierda militante. Por lo mismo, más tarde se vería forzado a exiliarse definitivamente en México, como muchos otros intelectuales argentinos, luego de un extenso recorrido por tres continentes.

Dussel es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo Mendoza (1957) y doctor, también en filosofía, por la Universidad Complutense de Madrid (1959). Posteriormente realizó estudios en el Instituto Católico en París, recibiendo de licenciado en teología, en 1965.

Más tarde habría de continuar con el doctorado en historia en la Sorbonne (1967). A su regreso a Mendoza, Dussel es víctima de un atentado con bomba, perpetrado por algún grupo paramilitar de la derecha radical en 1973 y decide radicar en México; se habría de convertir en ciudadano mexicano y profesor del Departamento

de Filosofía de la UAM-Iztapalapa; recientemente fue nombrado Profesor Emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana.

“Dussel llega a México a mediados de la década de 1970, tras una larga y profunda experiencia [...] que no se restringe al ámbito estrictamente académico sino que, además, se distingue por su decisivo compromiso ético y político” (Sánchez, 1995:61).

Recibió el doctorado *honoris causa* en Freiburg, Suiza, en 1981 y, más tarde, en la Universidad Mayor de San Andrés en la Paz, Bolivia (1995). Es reconocido internacionalmente como fundador, con otros intelectuales, de la “Filosofía de la liberación”, corriente de la que se le considera arquitecto. Ha sido, también, profesor de ética y filosofía política de la UNAM; profesor invitado de la Universidad de Freiburg, Suiza (1981); en la Universidad de Notre Dame en Indiana, Estados Unidos (1986); de la Universidad de California, en Los Ángeles (1987); en la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemania (1992); y profesor visitante de la Universidad de Harvard (2000).

Fue invitado como *Keynote Speakers* en la sesión plenaria del XXII Congreso Mundial de Filosofía, celebrado en la Universidad Nacional de Seoul, Corea, en agosto de 2008, y distinguido con la Cátedra Albertus Magnus, de la Universidad de Köhn, en Alemania.

Por lo que hace a su formación intelectual, Dussel ha sido influido fuertemente por algunos escritores europeos como Marx, Gramsci, Adorno, Heidegger, Ricœur y Levinas. De Marx retoma, en principio, los conflictos de clase, para transitar por Gramsci hacia la ideología y cultura, manteniendo una perspectiva crítica frente a las transformaciones sociales que se actualizan en la globalización y el pensamiento neoliberal del capitalismo contemporáneo. De Adorno obtendrá su sentido crítico frente a la “mística de futuro” de Occidente en su constante dialéctica.

Su relación con el pensamiento heideggeriano se concentra en el “Dasein” como “ser en el mundo”, donde “mundo” no tiene el sentido externo cristiano, sino como algo constitutivo del ser humano. Como Ricœur y Gadamer, Dussel se convence de la necesidad de una hermenéutica desde un horizonte definido histórica y socialmente. Más reciente, será la influencia de Emmanuel Lévinas por lo que hace al “egocentrismo” y la negación ética de las demandas del “otro”.

ITINERARIO DE SU OBRA

Una de las primeras obras de Dussel, escrita en México en 1979, es su *Introducción a la filosofía de la liberación*, donde da muestras de su erudición, creatividad teórica y metodológica, frente a las condiciones regionales en América Latina. Luis Manuel Sánchez Martínez lo considera como marco teórico provisorio, con fuerte ascendencia europea, de difícil acceso para los lectores neófitos. A partir de entonces puede ser considerado un clásico de la literatura latinoamericanista de la época.

La perspectiva que tienen otros filósofos, como Leopoldo Zea, quien ha centrado toda la problemática de América Latina sobre la identidad, pretende desenajenar al latinoamericano de su realidad histórica, buscando la reconciliación dialéctica de la autoconciencia con cuya mediación el "ser latinoamericano" logrará saber de sí el cómo de su condición histórica de dominación, autorreflexión de su historicidad, que constituye en sí misma el primer momento de la liberación.

Dussel respeta y reconoce la influencia de Zea en la formación de su propio pensamiento filosófico, y acepta haber rescatado la exigencia de la tradición mexicana mediante el ejercicio histórico-hermenéutico de autoconciencia, lo que llama "la identidad perdida de la cultura latinoamericana", esto es, reconstrucción del horizonte de comprensión prefilosófico condicionado por el principio espacio-tiempo y que más tarde daría origen a uno de sus libros más brillantes, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.

Es innegable, que si bien se reconoce la lectura de Zea en Dussel, rápidamente toma distancia y desarrolla una perspectiva crítica frente al eurocentrismo, pero desde el otro, del negado, del encubierto. De ahí que surja la necesidad de la liberación como autoconciencia histórica ligada a los movimientos reales de lucha en todo el continente. Su pensamiento se ha ido secularizando, caminando junto a la izquierda, el materialismo y en particular la ética, donde más tarde articularía el discurso de la "Ética de la liberación".

Dussel se propone la superación del solipsismo de la ontología hegeliana y heideggeriana, o sea del eurocentrismo, a partir de un paradigma analéctico-dialógico de la ética (Sánchez, 1993). El carácter latinoamericano de "la ética de la liberación" constituye

aquí la “otredad” de la modernidad, cuya “exterioridad” no es aún reconocida por la “totalidad” dominante. Así, para Dussel, la filosofía y en particular la ética de la liberación tienen un carácter universal, esto es, aplicable en cualquier continente, sea África, Asia o América.

Conviene destacar que el pensamiento dusseliano está abierto al debate con los “otros”, como filósofo de la región latinoamericana adquiere no sólo conciencia paulatina de la originalidad de su discurso, sino también precisión y rigor, ya que este discurso tiene que contemporizar con la comunidad filosófica internacional en un sentido amplio, lo que le dará un reconocimiento universal a los espacios de reflexión filosófica de América Latina.

La crítica fundamental de Dussel a Occidente es su carácter cerrado, “en-sí-mismado”. Él pretende abrir el diálogo con las otras concepciones del mundo, evitando a su vez la circularidad del pensamiento latinoamericano. Es probable aquí alguna influencia freireana, pues afirma:

[...] dialogando sólo con nosotros mismos, logramos un primer momento de autoconciencia (monológica), necesaria pero aún sumamente abstracta [y añade] para adquirir una identidad verdaderamente concreta es preciso entrar en contacto con el “otro” y éste, a su vez, necesita aproximarse a nosotros para descubrir en nuestro reconocimiento su verdadera identidad [Dussel, en Sánchez, 1995:66].

La incursión de Dussel al pensamiento marxista es fundamental para entender su implacable visión crítica en la búsqueda de la dialogicidad. Quizás la más paradigmática de ellas sea *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, publicado por Siglo XXI Editores en la década de 1980, donde Dussel hace una reconstrucción acuciosa de la previsible obra de Marx, con énfasis en el “plus valor” y el “plus trabajo”, así como sus derivaciones y consecuencias en los países de América Latina en la periferia del capitalismo mundial.

Dussel, señala Luis M. Sánchez, ha aportado no únicamente el más completo comentario de los manuscritos preparatorios de *El capital*, sino además una reconstrucción de los planes generales de la obra, realizados por Marx en el contexto de su desarrollo teórico, con lo cual logra una exposición sistemática. En ellos, Dussel incluyó algunas reflexiones del discurso liberacionista que venía desarrollando y consolidando.

En las obras críticas sobre el discurso marxista, Dussel toma una sana distancia para ejercer su acción analítica de todos y cada uno de los conceptos clave para entender el proceso de acumulación y explotación capitalistas en el marco del materialismo histórico.

Así, más tarde aparece –aunque presente en diversos momentos de sus reflexiones– la “Ética de la liberación” en América Latina, la ética del siglo XXI, la cual tiene nudos problemáticos, aporías o dilemas, que han de resolverse. La ética de la liberación en América Latina, es una ética que parte de la positividad de la exterioridad, que se inspira en lo popular. Para Dussel (1998), “la ética de la liberación no pretende ser una filosofía crítica, se trata de una ética cotidiana desde y a favor de la inmensa mayoría de la humanidad excluida de la globalización, en la normalidad histórica vigente”.

Para 2009 aparecerá la “Política de la liberación”, que marca el camino de la praxis, de la militancia hacia una sociedad nueva, donde se recuperen los valores de los sectores populares de una América Latina con la mirada puesta hacia el siglo XXI, como una filosofía de la esperanza –parafraseando a Paulo Freire en su *Pedagogía de la esperanza*–, para los sectores excluidos de la universalización, de la mundialización y de la cultura verdaderamente universal.

PARA ENTENDER A DUSSEL

En principio, puedo afirmar que para entender a Dussel hay que analizar tres referentes: cristianismo, marxismo y América Latina; todos ellos atravesados por una preocupación central, “la liberación”. En la búsqueda de un tránsito de lo abstracto a lo concreto se encuentra el *éthos*, en términos de la concepción griega, como tradición o cultura ancestral.

En su primera época, durante la década de 1970, Dussel estará marcado por la teoría de la dependencia, pero en particular por la teología de la liberación; en *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza (1968-1979)* destacan sus reflexiones sobre los orígenes del cristianismo hasta la Conquista de América y la historia de la Iglesia en América Latina; también estudia el episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres.

En esta etapa intenta discernir las contradicciones que se hacen presentes en los sectores marginales de las sociedades regionales del

subcontinente, derivados de un largo proceso de “domesticación” y conquista espiritual realizado, en primera instancia, por los frailes mendicantes y, más tarde, durante el proceso colonial, por el bajo clero; luego se consolidaría con el predominio de la cúpula clerical aliada a la burguesía agraria.

El peso del clero romano se mantendrá a lo largo de la historia de los países de la región, en alianza con la burguesía agraria dominante –de corte fundamentalmente conservador–, mientras que sectores liberales anticlericales –con una concepción moderna, precapitalista y científica positivista, orientada a la explotación intensiva de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo libre– mantendrán una postura de propiedad agraria minifundista y privatizadora, que dio sustento a un proyecto capitalista de mayores dimensiones en el contexto del capitalismo mundial.

Esta condición histórica marcó el peso de la ideología religiosa sobre los núcleos de población, restringiendo el libre proceso de expresión cultural de la mayoría de los pueblos originarios, los cuales se encontraron atrapados en las estructuras nacionales emergentes; para Dussel, esto explica las principales contradicciones que han derivado en subordinación y explotación de la fuerza de trabajo de obreros y campesinos en la sociedad poscolonial.

Ello también significó el desarrollo de formas sincréticas que han enriquecido el campo cultural de los pueblos campesinos mestizos y originarios durante el siglo XIX y gran parte del XX. Es en este contexto, en el que Dussel desarrollará su “Pedagógica latinoamericana”, un análisis inteligente de la influencia de la cultura hegemónica sobre las masas a partir del aparato educativo en todo el continente.

Ahora bien, en una segunda etapa, durante la década de 1980, luego de ponderar estos elementos, Dussel incursiona en la filosofía marxista a partir de los *Manuscritos del 61-63* y los *Grundrisse*, intentando comprender las implicaciones del proceso de modernización tan anhelado por los países derivados de la colonización y desentrañar el programa teórico marxista que da cuenta de la explotación de la fuerza de trabajo; pasando así de las concepciones religiosas a las seculares y científicas, en el marco social, sin dejar de lado el problema de la liberación, sobre todo, desde el punto de vista ideológico.

En esta época desarrolla su trabajo *La filosofía de la liberación*; realiza un exhaustivo estudio de los *Grundrisse*, proyecto fundamental de Marx, previo a *El capital*; este estudio le habrá de proporcionar mayor claridad en cuanto al origen de la acumulación capitalista, con las consecuencias para la condición de enajenación obrera y subordinación de todos los sectores populares al capital.

En este trabajo, Dussel es un crítico acucioso de la obra marxista desde el punto de vista de su lógica interna, de sus principales aportes y de sus limitaciones; con una postura no ideológica, descubriendo los elementos de la científicidad. Pero a la vez, deja claro aquel o aquellos aspectos que no pudieron hacerse evidentes, como la eticidad misma y las consecuencias que se derivan de este hecho.

Así, el análisis de las categorías económicas, al pasar por su analéctica, le permite una libre interpretación del marxismo, eliminando algunos aspectos conceptuales del núcleo duro, al asumir el concepto de "exterioridad" en relación con el "trabajo vivo", despojando dicha categoría de temporalidad y convirtiéndola en abstracta y aplicable a cualquier situación histórica.

Además, Dussel introduce los conceptos "pobre" y "otro", asumiendo la misma posición metodológica de los escritos iniciales y desdeñando la teoría de la lucha de clases, para dar paso al aparato propio de categorías originales. En consecuencia tenemos un Dussel mucho más concreto y una interpretación peculiar del marxismo. Sin embargo, no se debe desdeñar totalmente la reflexión del autor, pues ella se integra de una manera original al humanismo de Marx y a la filosofía de la liberación, obteniendo como resultado una crítica a la explotación del hombre por el hombre en el mundo capitalista, además del planteamiento de la necesidad de un mensaje liberador para el mundo, en el cual se deben buscar alternativas diferentes a las del capitalismo.

Con ello, Dussel pretende superar el humanismo burgués y aunque revisa el aspecto material y económico, no lo considera clave en la liberación, ya que el medio de emancipación es la revolución de la conciencia a partir de la recuperación del *éthos* propio.

La filosofía de la liberación constituye un fermento catalizador para la tarea de liberación de los pueblos de América, de la que no se puede excluir la filosofía, aun con la ambigüedad de su teoría y

conceptualización, en el fondo de la cual subyace una profunda dimensión humanista y antropológica que tiene como premisa la emancipación de toda la humanidad.

Para la década de 1990 se da paso a la tercera etapa, la “Ética de la liberación”; este discurso lo continuará hasta el siglo XXI. Comienza el tercer milenio con algunos nudos problemáticos que hay que desatar, aporías o dilemas que se han de resolver. De esta manera, *Para una ética de la liberación de Latinoamérica* es una ética que parte de la positividad de la exterioridad, que se inspira en lo popular de nuestro subcontinente. En este recorrido se puede apreciar una nueva perspectiva y un desarrollo transformado del discurso de la ética filosófica contemporánea.

Ésta representa una nueva reflexión y, en consecuencia, el derrumbe de algunos modelos soportados en los poderosos frente a las luchas de liberación. Todo ello produce un cierto aliento frente a la desesperación de los pueblos al contar con un pensamiento propio.

La preocupación del autor está centrada en expresar la ética de la liberación latinoamericana, ubicada dentro de la corriente ideológica que busca introducir cambios fundamentales en América Latina. Si bien es cierto que las guerras de independencia estimularon profundas reflexiones sobre la realidad regional, personajes como Juan Bautista Alberdi y muchos otros, conformaron las raíces ancestrales del movimiento que se ha venido gestando y que el mismo Enrique Dussel está conduciendo por buen rumbo. Encontramos, recientemente, un florecimiento de esta filosofía que ha puesto su mira sobre la realidad latinoamericana (González, 2007).

El mismo Dussel afirma que “la ética de la liberación debe descubrir en América Latina su función liberadora, profética; debe anticiparse al proyecto de un pueblo, no para suplir su preocupación, sino para devolverle el proyecto iluminado, clasificado, engrandecido, recreado, criticado” (Dussel, 1972:155).

Podemos entonces hablar de una ética de la liberación en América Latina, siempre y cuando los pueblos latinoamericanos reconozcan su alienación, opresión y se acepten como sufrientes, como resultado de su frustración. La dialéctica de la dominación tiene que pensar la opresión desde dentro y proyectar una praxis de la liberación, una filosofía, ella misma liberadora; ésta debe ser una filosofía que

emerge desde la praxis histórica y donde finalmente los pueblos pueden decir “yo” frente al “otro”, como pueblos en marcha hacia su liberación, con lo que se convierten en pueblos ya liberados (González, 2007).

UNA INTERPRETACIÓN DEL CONJUNTO DE SU OBRA

Luis Manuel Sánchez Martínez, en su ensayo “Enrique Dussel en México, (1975-1994)”, comenta que el impacto filosófico de la obra de Dussel en nuestro país constituye una nueva experiencia en el ámbito académico, nada fácil de ser asimilada, no sólo por la dificultad que ofrece su comprensión, sino por el reto que impone la originalidad de su proyecto. Un proyecto a todas luces polémico, desde cualquier perspectiva filosófica (1995:59).

En términos de su bagaje intelectual, Dussel ha sido influido por varios pensadores europeos. Por ejemplo, podemos afirmar que de la dinámica económica de Marx deriva los conflictos de clase y su globalización con la expansión del capitalismo; de Gramsci, la relevancia de la cultura y la ideología sobre los procesos económicos; de Adorno, deriva el sentido místico que tiene la modernidad occidental; y de Heidegger, el *Dasein* como “ser en el mundo”, donde este último no es un algo externo, sino constitutivo del ser humano. Como Ricoeur y Gadamer, Dussel está preocupado por la hermenéutica a partir de un determinado “horizonte de interpretación”. Finalmente, puedo afirmar que de Emmanuel Lévinas destaca la demanda ética del “otro”, que lo derivará hasta la filosofía de la liberación. Centraremos nuestra atención a la obra fundamental de Enrique Dussel, su “Ética de la liberación”, ya que en ella reúne todas sus contribuciones a la comprensión del proceso de liberación de los pueblos.

El fundamento de la nueva eticidad

En primer lugar tenemos que cuestionar la negación de que la ética normativa pueda desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica, ya que su ejercicio se situaría en el nivel de los meros juicios de valor. En segundo lugar, la recuperación de una ética

comunitaria de inspiración histórica y valorativa; sin embargo, la ética de la liberación tiene sus tesis propias; al respecto afirma: “el punto de partida será desde ahora *la víctima*, como Rigoberta Menchú –mujer, indígena, de raza morena, campesina, guatemalteca...–; el *bien* se invierte, se convierte dialécticamente el *mal* por causar dicha víctima”. Esto viene a fundamentar los nuevos movimientos sociales, políticos, económicos, raciales, ecológicos, de género, étnicos, etcétera, que surgen a finales del siglo XX. Ahora surgen nuevos problemas, inesperados, ya tratados por Jean Piaget o Lawrence Kohlberg, pero bajo nueva luz, desde la reinterpretación de Paulo Freire.

Así es esta “ética de la liberación”, fundamenta y legitima los movimientos sociales desde criterios y principios éticos para el ejercicio de la práctica de la liberación desde las “víctimas”; una praxis apoyada en normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad, sin esperar el tiempo de las revoluciones, cuando éstas no están al alcance de las masas.

En las condiciones actuales, dice Dussel, pretendemos situarnos en un horizonte mundial, planetario, más allá de América Latina, del heleno y eurocentrismo para, desde el centro y la periferia, interpelar la mundialidad. Los cambios en el planeta parecieran terminar con la esperanza de los pueblos, pero a pesar de todo,

[...] y contra lo que muchos opinan, pareciera que la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación desde las víctimas, desde los pobres, desde la exterioridad de su exclusión, se ha confirmado como pertinente, en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a principios del tercer milenio, junto a la incontenible y destructiva contaminación del planeta Tierra [Dussel, 1998:15].

El momento material de la ética es una verdad práctica, esto es, el criterio material 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. Se trata de una comunidad de vida, de acuerdo con Dussel.

En este aspecto material de la ética, los enunciados descriptivos tienen pretensión de verdad práctica –respecto de la realidad de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano en tanto humano– y teórica –respecto de la realidad en general, como

abstracción o segundo momento de la verdad que, inmediatamente, se refieren en última instancia a esa vida.

Esto plantea una primera premisa: es propio y exclusivo del modo de la realidad de la vida humana “tenerse bajo su propia responsabilidad”; el ser humano es el único ser viviente autorresponsable, por ello es la única vida que se vive éticamente. “La eticidad de la vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en la vida [...] El vivir se transforma así [dice Dussel] de un criterio de verdad práctica en una exigencia ética: en el ‘deber-vivir’”. La crisis ecológica es el mejor ejemplo; la especie humana, probablemente, decidirá corregir ética o autorresponsablemente los efectos no intencionales del capitalismo tecnológico devastador o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo.

La intersubjetividad alcanza validez, pero sin contenido de verdad no podría, de acuerdo con Habermas, obtener consenso; la sobrevivencia en la referencia de “verdad” es el contenido, pero sin consenso intersubjetivo no tendría validez moral y sería frágil. Así, Habermas añade, “a diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa no puede subsumirse, sin resistencias, bajo una autoconservación de la vida humana engegueda” (Dussel, 1998:197). En consecuencia, señala Dussel:

[...] la ética de la liberación, partiendo afirmativamente del nivel material –no sólo cultural sino desde el ámbito universal de la reproducción y desarrollo de la vida humana en general– aunque enfrente problemas concretos materiales, crítica o problemáticamente –desde una intersubjetividad antihegemónica–, puede articular ambos aspectos, asumiéndolos positivamente como co-determinaciones sin primacías; lo deseable materialmente –como mediación para la vida– y lo válido intersubjetivamente deben darse simultáneamente.

Por lo anterior, la ética de la liberación propone la necesidad de definir un criterio de validez moral intersubjetivo (formal consensual), que debe articularse con el criterio de verdad práctica de reproducir y desarrollar la vida humana material (Dussel, 1998:206).

¿Cuál es el nuevo sentido de la ética, según Dussel?, ¿cómo se fundamenta el sentido de lo bueno o el bien? Para Dussel, la ética de la liberación propone la necesidad de definir un criterio de validez moral intersubjetivo (formal consensual), que debe articularse

con el criterio de verdad práctica de reproducir y desarrollar la vida humana (material, de contenido). Un tercer criterio es el de factibilidad, subsumido desde los principios ético-morales, siendo un nuevo momento en el que se da la unidad de la materialidad de contenido con la consensualidad válida, constituyendo, sólo en ese momento, la eticidad propiamente dicha: el “bien” (Dussel, 1998:206).

Validez antihegemónica

La ética de la liberación pone de pie a los pueblos en su lucha por la reivindicación de sus bienes materiales y culturales. El sistema de eticidad vigente sufre entonces, a los ojos del crítico, una total inversión (se pone de pie lo que estaba de cabeza). El mal ético-ontológico es descubierto por el crítico cuando el “sistema” (luhmanniano), la “identidad” (hegeliana), el “mundo” (heideggeriano), el “mercado” de (Hayek), la “conciencia” (del yo pienso, moderno), se cierra sobre sí, no puede ya descubrir ni reconocer la alteridad y autonomía de sus víctimas. En concreto, fue el mito de la modernidad como encubrimiento del “otro” (Dussel, 1998:301).

En este contexto, Dussel plantea que, la de la liberación, es una ética de la vida; la negación de la vida humana es el tema central, el punto de arranque decisivo de toda la crítica y la toma de conciencia de toda negatividad expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados, como el obrero, el indio, el esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como la corporalidad femenina, la raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad las consecuencias del deterioro ecológico; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños de la calle, inmigrantes, refugiados, etcétera (Dussel, 1998:309).

Todo ello subvierte el orden establecido a partir de la crítica del sistema unidimensional (Marcuse), la crítica de la razón instrumental (Habermas), la crítica del positivismo (Zea), los ensayos críticos de estética y sobre la cultura de masas en diversos niveles y en especial la crítica del nazismo (Frankfurt), todos ellos aspectos de un mismo problema, la opresión dominante y masificante de la totalidad vigente, de la sociedad industrial liberal capitalista y

burocratizada, de la cultura de la modernidad en crisis, que aniquila la posibilidad de una vida auténtica del individuo y de la creatividad transformadora (Dussel, 1998:330).

La ética de la liberación, desde las víctimas de la historia presente –inicialmente desde el mundo periférico del capitalismo en su proceso de globalización– constata, desgraciadamente, que dicha miseria va en aumento entre miles de millones de seres humanos, y por lo tanto existen dichos destinatarios y son la mayoría de la humanidad, y uno se pregunta si toda praxis de la liberación ¿termina por ser un sublime, pero siempre trágico, pesimismo derrotado? (Dussel, 1998:333).

En torno a la comunidad de las víctimas

Paulo Freire, el anti-Rousseau del siglo XX, nos muestra en cambio, una comunidad intersubjetiva de las víctimas de *los Emilios* en el poder, dice Dussel, que alcanza validez crítica dialógicamente, antihegemónica, organizando la emergencia de los sujetos históricos, que luchan por el reconocimiento de sus nuevos derechos y por la realización responsable de nuevas estructuras institucionales de tipo cultural, económico, político, pulsional, etcétera (Dussel, 1998:411).

Es aquí donde debemos reflexionar sobre la articulación teoría-práctica, filosofía-ciencias sociales críticas; estudiar la vanguardia y al sujeto histórico-comunitario –líderes, movimientos y pueblos–, diferenciando entre la mera emancipación o reformismo, y la real transformación para la liberación. En síntesis, para Dussel:

La ética ontológica parte del ya siempre mundo presupuesto; la ética del discurso parte de la ya siempre presupuesta comunidad de la comunicación; la filosofía latinoamericana del nos-otros estamos, parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación, desde una hermenéutica. La ética de la liberación tiene por punto de partida referencial, sin negar todos los anteriores, la *exterioridad* del horizonte ontológico y el más allá de la comunidad de comunicación [1998:417-418].

En esta tesitura, Paulo Freire no es simplemente un pedagogo en el sentido específico del término; según Dussel, es algo más. Es un

educador de la “conciencia ético-crítica de las víctimas, los oprimidos, los condenados del planeta, en comunidad”. La posición de Paulo Freire es radicalmente distinta a la de los pedagogos tradicionales, ya que ha descubierto que es imposible la educación sin que el educando se eduque a sí mismo en el proceso de su liberación; por ello, cambian sus propósitos pedagógicos –si así pudieran llamarse–, ya que se trata de algo más radical y universal.

Freire entonces reconoce que es la víctima la que toma conciencia crítica; el educador le aporta el descubrimiento de su condición de víctima. Es decir, la conciencia no le llega a la víctima desde “fuera”, sino desde “dentro” de su propia conciencia desplegada por el educador. La importancia del educador consiste en que aporta mayor criticidad al enseñar a interpretar la realidad objetiva críticamente.

La intersubjetividad crítica

Ahora tenemos a la ética de la liberación como resultado de mucha mayor complejidad, la cual puede contar con comunidades de comunicaciones ideales y empíricas, hegemónicas y de víctimas. En consecuencia, Dussel opina que se ha abierto así un nuevo horizonte problemático de la razón discursivo-crítica, comunitaria y antihegemónica de la mayor importancia para los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil, de los partidos políticos críticos, de los sujetos sociales emergentes en la sociedad civil (Dussel, 1998:461).

Por otra parte, la razón ético-originaria reconoce al “otro”, a otros sujetos humanos como *alter ego*, como los iguales; este reconocimiento contiene, en primer lugar, un aspecto material en cuanto tiene como contenido la dignidad del “otro”, como sujeto real, pero al mismo tiempo es la bisagra por la que pasa dialécticamente o se fundamenta el orden de la razón discursiva, ya que la discursividad argumentativo-moral se origina desde el reconocimiento presupuesto de la dignidad e igualdad del otro sujeto argumentante.

La validez intersubjetiva de dicha verdad se alcanza por la participación simétrica de los que tienen el poder en el sistema; las víctimas excluidas descubren que dicha verdad oculta un nuevo acceso a la realidad desde la utopía posible de la liberación. Se trata

entonces de un nuevo horizonte objetual crítico que abre el proyecto de la liberación y que permite nueva comprensión de lo fundado e innovadora explicación (crítica) de las causas de la negatividad de las víctimas. Se trata de una conciencia ético-crítica en sentido pleno.

Hemos así accedido a un ámbito nuevo, el de la intersubjetividad crítica como criterio de nueva validez del nuevo consenso crítico. Sería ahora necesario retomar todos los momentos analíticos expuestos por Apel o Habermas, teniendo en cuenta la dialéctica entre lo antiguo (validez hegemónica) y lo nuevo (nueva validez antihegemónica).

Aportes fundamentales de Enrique Dussel

En el capítulo “El principio de liberación”, Dussel afirma:

Esta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas. Ahora estudiaremos el desarrollo creativo y liberador estratégico de esta vida. Son las víctimas cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo. Fue siempre así, no puede ser de otra manera. En este último capítulo, transición hacia otras obras, *Frentes de liberación*, nos acosan demasiados temas que no podemos ya exponer con la extensión deseada [1998:495].

Así, más tarde vendría su “Política de la liberación”, entre otras preocupaciones.

Recoge en su obra el pensamiento crítico de muchos intelectuales que observan desde distintos horizontes hermenéuticos, procurando dialogar con ellos, para luego subsumirlos dentro de un discurso coherente desde los oprimidos del mundo; así, podemos citar a Foucault, Lévinas, Freire, Marx, Marcuse, Adorno, Horkheimer, Habermas, Gramsci, Luxemburgo, Heidegger, Lukács, Weber, Ricœur, Gadamer, Menchú, entre otros muchos.

Dussel afirma que en la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela; aparece como interpelación, en última instancia es el sujeto que ya no puede vivir y grita de dolor. La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima, es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical, sin metáfora posible; morir.

El *sujeto de la praxis de la liberación* es el sujeto vivo, necesitado, natural y, por ello, cultural; en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella coresponsablemente articulados (Dussel, 1998:524). La subjetividad/intersubjetividad se constituye a partir de una cierta comunidad de vida, desde una comunidad lingüística –Habermas, como mundo de la vida comunicable–, desde una cierta memoria colectiva de gestas de liberación, desde necesidades y modos de consumo semejantes, desde alguna cultura con una tradición, desde proyectos históricos concretos a los que se aspira en esperanza solidaria.

Ya para concluir su obra fundamental, Dussel afirma:

La praxis de la liberación es la acción posible que transforma la realidad subjetiva y social, teniendo como última referencia siempre alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad efectivamente de liberar a las víctimas es el criterio sobre el que se funda el principio más complejo de esta ética, que subsume a todos los otros principios en un nivel más concreto, complejo, real y crítico [y añade] el *principio-liberación* enuncia el deber ser que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que es cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad, y que se origina práctico-materialmente como normatividad desde la existencia de un cierto poder o capacidad (el ser) en dicha víctima. Porque hay víctimas con una cierta capacidad de transformación se puede y se debe luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica [1998:553].

Otros caminos de la liberación

Después de escribir su obra prima, la “Ética de la liberación”, Dussel incursiona en otro campo que considera fundamental, la política, como antes lo había hecho sobre la filosofía y la educación; pero evidentemente con el enfoque de la liberación, para precisar algunos aspectos que se consideran centrales de la lucha de los pueblos de América Latina en particular, pero con un fondo universal.

Para ello traza un camino ambicioso, como es el recorrido histórico desde etapas remotas de diversas civilizaciones en el mundo. Así, nos dice que pretende *exponer una posible historia de la política*, la historia de los pueblos que son los actores políticos. Este eje es fundamental

para entender a Dussel, los actores, que con mucha frecuencia son olvidados por protagonistas que ocultan al gran motor de la historia: los pueblos.

En consecuencia Dussel hace evidente su principal reto: superar el *helenocentrismo* de las filosofías políticas en boga; el segundo reto será superar el *occidentalismo* de las filosofías políticas, frente a Oriente y otras civilizaciones y culturas; el tercero es superar el *eurocentrismo*; el cuarto la periodización de la historia; el quinto reto es la superación del secularismo tradicional de las filosofías políticas; el sexto, uno de los más importantes a superar, es el colonialismo teórico y mental impuesto a los países periféricos; finalmente, enfrentar la modernidad, que requiere de una redefinición y una reconceptualización.

Posteriormente habrá de caminar hacia una reconstrucción histórica, para impulsar la descolonización de la filosofía política; y señala:

En el fondo estamos contra el colonialismo teórico de la filosofía política tal como se practica en América Latina –y también en España y Portugal–, por lo que abogamos por tomar en serio el *giro descolonizador* en el que está empeñada, desde hace decenios, la filosofía de la liberación, insistiendo en la necesidad de partir de nuevas bases en nuestra reflexión [Dussel, 2007:554].

Hoy nos enfrentamos, por primera vez, al problema de la pluralidad, frente al pensamiento único civilizatorio de Occidente. Diversidad cultural y étnica en los territorios estructurados como Estados independientes en la fase poscolonial; lo cual impide cumplir con la exigencia liberal de la homogeneidad igualitaria de los ciudadanos, de tal forma que se debe redefinir la diferencia respecto de los nuevos derechos y deberes. Dussel concluye:

Sin embargo, esta parte “histórica” de una “política de la liberación” no es más que un “bosquejo” que hemos comenzado a exponer, ya que constituía un relato necesario para comprender una futura “arquitectónica”, pero no es todavía una exposición suficiente. Sólo “indica” el camino que se deberá transitar para abrir un horizonte mundial, poscolonial, crítico y autoconsciente de la reflexión. Espero recoger en una “arquitectónica” de la “política de la liberación” los frutos de una tal ampliación [2007:556].

REFLEXIONES FINALES

Como hemos podido observar, el intento de reducir a un bosquejo la obra de Enrique Dussel, resulta más que pretencioso, evidentemente imposible; aunque este ensayo se propuso como una aproximación a su pensamiento. Sin embargo, intentaré añadir algunos elementos que permitan darle carácter introductorio, para, posteriormente, darnos a la tarea de abordar los ejes fundamentales de su obra.

Algo que falta destacar de Dussel es su compromiso con diversos movimientos sociales, que no cesaron después del atentado en Mendoza, Argentina, en 1973. Siempre nuestro autor ha apoyado las mejores causas populares de manera activa; desde luego, su obra es la principal contribución y compromiso con todos los pueblos del mundo, en particular de América Latina.

Podemos destacar también su carácter de intelectual, que en el sentido plasmado por Amílcar Cabral, tiene el significado del pensador “que conociendo a profundidad su realidad social, histórica y cultural, asume una postura de liderazgo e ilumina el camino de los pueblos”. Esa ha sido la tarea comprometida de Enrique Dussel, con los pueblos originarios, los oprimidos y las víctimas de la opresión, proporcionándoles armas para la legitimación de sus movimientos sociales.

Dussel no se detiene en el pasado, tiene su horizonte dirigido hacia el futuro de los pueblos en América Latina. Si bien estos pueblos conservan una extraordinaria y rica tradición –como lo ha señalado reiteradamente Rigoberta Menchú–, no por ello podemos ubicarlo en el pasado en el sentido occidental, sino en el presente; son nuestros contemporáneos y su lucha se da en función de toda la humanidad.

La importancia teórica de la “Ética de la liberación” de Dussel radica en que en ella hace converger la “cultura” y la lucha de los pueblos por su preservación y “libre expresión”, en el concierto de todos los pueblos. La resistencia de éstos a la subordinación, al proyecto civilizatorio, es una de sus más extraordinarias fortalezas, ya que garantizan para la humanidad un espacio seguro para la preservación de la diversidad cultural y el futuro de sobrevivencia para la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Kart; Dussel, Enrique y Fournet-Betancourt, Raúl (1992), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI Editores, México.
- Barreiro, Julio (1988), *Educación popular y proceso de concientización*, Siglo XXI Editores, México.
- Belli, G. et al. (1990), *1492-1992, la interminable conquista*, Joaquín Mortiz/Planeta, México.
- Benítez, Fernando (1990), *Historia de un chamán cora*, Era, México.
- Bonfil, Guillermo (1990), *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo/CNCA, México.
- De Andrade, Mario (1981), *Ensayo de biografía política*, Siglo XXI Editores, México.
- Díaz-Polanco, H. et al. (1987), "La nación contra las culturas nacionales", *Cuadernos Políticos*, núm. 52, octubre-diciembre, Era, México.
- Dussel, Enrique (1968), *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.
- (1972), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomos I y II, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- (1973), *América Latina: dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires.
- (1979), *De Medellín a Puebla: una década de sangre y esperanza (1968-1979)*, Edicol, México.
- (1979a), *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620*, Centro de Reflexión Teológica, México.
- (1985), *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI Editores, México.
- (1989), *La filosofía de la liberación*, AFYL, México.
- (1992), *El encubrimiento del Otro: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Cambio XXI, México.
- Escobar, Miguel (1985), *Paulo Freire y la educación liberadora*, SEP/El Caballito, México.
- Fanon, Franz (1987), *Los condenados de la tierra*, FCE, México.
- Feraudy, Heriberto (1993), *Yoruba. Un acercamiento a nuestras raíces*, Editorial Política, La Habana.
- Freire, Paulo (1990), *La importancia de leer y el proceso de liberación*, Siglo XXI Editores, México.
- (1994), *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI Editores, México.
- (1996), *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI Editores, México.

- González, George (2007), "La filosofía de la liberación de Enrique Dussel en 'Para una ética de la liberación latinoamericana'", *A Parte Rei. Revista de filosofía*, núm. 49, enero, pp. 1-13 [<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>].
- Habermas, Jürgen (1984), *Teoría de la acción comunicativa*, Beacon Press, Boston.
- León-Portilla, M.; Garibay, A.M. y Beltrán, A. (1990), *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, Siglo XXI Editores, México.
- López, G. y Velasco, S. (1985), *Aportaciones indias a la educación*, SEP/El Caballito, México.
- Marx, K. y Engels, F. (1980), "Materiales para la historia de América Latina" *Cuadernos del Pasado y Presente*, núm. 30, México.
- Matute, Mario (1993), *El nahual y otras sombras*, Editorial Praxis, México.
- Padilla, Alberto (2002), "El doble carácter de la educación indígena: reproducción y resistencia", *Reencuentro*, núm. 33, UAM-Xochimilco, México.
- Sánchez Martínez, Luis M. (1995), "Enrique Dussel en México (1975-1994)", en Dussel, Enrique (1979), *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Colombia.
- Sanz, J.J. (1979), *Educación y liberación en América Latina*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá.
- Tlakaheel, F.J.; Luengas, I.; Zenzes, G.; y Heuzé, P. (1992), *Nahui Mitl (Las cuatro Flechas)*, tomo II, UAM-Xochimilco, México.
- Toynbee, Arnold J. (1981), *Estudios de la historia*, compendio I/IV, Alianza, Madrid.
- Varela, Hilda (1985), *Cultura y resistencia cultural. Una lectura política*, SEP/El Caballito, México.
- VV.AA. (1996), *Crónicas intergalácticas: EZLN. Primer encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo*, Chiapas, México.
- Warman, Arturo (1988), *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*, FCE, UNAM, México.