

Enrique Dussel y la ética de la liberación¹

por Jesús Rodolfo Santander*

A Enrique Dussel me une una vieja amistad nacida en la lejana Mendoza, provincia Argentina que fue tierra de nuestra infancia y de nuestros años mozos, y muchos recuerdos: el recuerdo de la casa de calle Garibaldi, unida en mi memoria a la imagen de su hermano Gustavo, a quien dedica esta obra, el recuerdo de primeras militancias, de los primeros estudios universitarios y, más tarde, en la misma Mendoza, el Seminario de Filosofía Latinoamericana en donde alternábamos con Arturo Roig, Horacio Cerutti, Norma Fóscolo, Jorge Hidalgo y tantos otros amigos, en aquel año de 1975, poco después de que una bomba puesta por la extrema derecha destruyera parte de su casa, precisamente donde se encontraba su biblioteca, y poco antes de que el golpe militar de Videla acabara con tantos sueños de transformación y nos obligara a partir al exilio, inaugurando en la Argentina un oscuro periodo en el que —como todo el mundo sabe— pudo violarse constante e impunemente el derecho humano fundamental a la vida. Hoy me pregunto si la negación tan flagrante de la vida humana que tuvo lugar en aquellos años de guerra sucia, de doctrina de seguridad nacional, de terrorismo de Estado —negación bien conocida por las denuncias que ante la opinión pública internacional realizó, entre otros, el movi-

* Profesor investigador adscrito al Posgrado de Sociología del ICSyH-BUAP.

miento de las Madres de la Plaza de Mayo y que, de una u otra manera, fue determinante para toda una generación de argentinos— me pregunto si esa experiencia, aunque fuera vivida en el exilio, no impulsó a Enrique Dussel a concebir esta última expresión de su ética de la liberación que él define, precisamente, como una ética de la vida, pues pone en su base, como principio absoluto, la dignidad de la vida humana que había sido negada por la totalidad cerrada de un Estado terrorista. Es que sin duda, la experiencia de esos acontecimientos y la inevitable evocación de tantos otros similares ocurridos en este siglo que la acompaña, dan qué pensar y mueven a la reflexión. En todo caso, los cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* que fueron publicados entre 1973 y 1980, acompañaron los acontecimientos referidos. Estos y otros trabajos le han valido a Dussel el reconocimiento de ser el creador de la ética de la liberación y ser uno de los iniciadores de la filosofía de la liberación en América Latina. Lo que hoy llamamos ética de la liberación tiene, en efecto, sus primeros comienzos en Argentina y desde allí se expande, primero, hacia América Latina y después hacia otros continentes. Voy a referirme ahora a los conceptos fundamentales de su ética de la liberación, los que también están presentes en su nueva ética.

Ante todo señalemos que Dussel concibe su ética de la liberación como la parte fundamental de la filosofía de la liberación y la entiende como filosofía primera. Esta tesis indica por sí sola un comienzo particular, pues para la tradición la filosofía primera, esa parte de la filosofía que Aristóteles llamaba *prote philosophia*, era una ciencia especulativa mientras que la ética era filosofía práctica. Dussel piensa que la teoría está siempre condicionada por la praxis. Su filosofía es una filosofía de la praxis. Sobre este punto volveré más adelante.

Aunque la ética de la liberación debe ser considerada una genuina creación latinoamericana, no hay que olvidar que tuvo en cuenta diversos aportes de la ética europea y norteamericana y en general de toda la tradición occidental, pero debe señalarse tam-

bién que situó rigurosamente dichos aportes en la perspectiva de un problema central: la liberación del oprimido. La liberación del oprimido me parece, en efecto, ser el tema central de la reflexión de Dussel, al que todos los demás se refieren, "la única estrella de su camino". La dedicación a un solo pensamiento es sin duda un signo en el que se reconoce al genuino pensador. El tratamiento de la problemática de la liberación le impondrá nuevos objetos de reflexión y le conducirá a la elaboración de nuevas categorías y nuevos métodos. Voy a referirme ahora brevemente a estos aspectos innovadores de su pensamiento.

Para empezar establece Dussel una distinción original entre, por una parte, el conjunto de normas, de conductas vigentes, establecidas, dominantes y hegemónicas en una sociedad, conjunto de normas al que llama por convención "moral" y, por otra parte, un espacio que, frente a la moral, es el espacio de exterioridad al que denomina "ética". Distinción importante que conviene no perder de vista para entender lo que sigue.

No hay una sola moral. En todo momento histórico encontramos en cada grupo humano, en cada cultura, una moral aceptada por la gente. Así hablamos de una moral católica, de una moral protestante, de la moral azteca, de la moral del caballero medieval europeo, etc. Por esto puede decirse que hay numerosas morales en la historia y que las morales son relativas. Aunque aceptadas por todo el mundo en un momento dado, las morales pueden cambiar, pueden ser trascendidas. Ahora bien, si la moral es relativa, la ética es, en cambio, una y absoluta. Sus principios valen para todas las épocas. Principios tales como este: "dad libertad al oprimido" (que bien podría ser la divisa de la filosofía de la liberación), o como el principio del derecho a la vida, el derecho que los sujetos éticos tienen a vivir, reproducir y desarrollar su vida, en la que tanto insiste la nueva obra de Dussel, son principios que valen para todas las épocas. Son universales. Por otra parte, estos principios son positivos y también negativos. Son negativos en cuanto son principios críticos, pues hacen frente a toda moral que autoriza la opre-

sión y nos obliga *normativamente* a negar toda regla y todo comportamiento opresivo frente a otro. Al igual que en otras filosofías críticas, como en la de Marx por ejemplo, la negatividad tiene un carácter muy activo en la ética de la liberación. Sin embargo, la fuente de esta negatividad no es una negación sino una afirmación. En última instancia —y éste es el carácter positivo del principio— la ética de la liberación reposa sobre el reconocimiento del carácter afirmativo de la víctima, del reconocimiento del otro como otro, de su calidad de persona, de ser fin en sí mismo, es decir, del reconocimiento de aquello que el orden moral le desconoce. Dussel dirá que la víctima se encuentra en la *exterioridad* del sistema.

Se ve entonces que en la ética de la liberación operan dos categorías fundamentales: la de la totalidad, con la que se alude a un orden moral y ontológico, y la de la exterioridad, con la que se alude a un orden metafísico o ético, que está más allá de lo moral.

El mundo cotidiano de Heidegger, el mundo de la vida de Husserl, la totalidad del ser de Hegel, el sistema capitalista, el sistema social autorreferencial de Luhmann caen, en la óptica de la ética de la liberación de Enrique Dussel, bajo la categoría opresiva de totalidad. Para Niklas Luhmann, por ejemplo, que se mueve en el horizonte de un paradigma de la razón instrumental en donde sólo hay “sistema social sin sujeto”, el sistema social es un sistema cibernético autorreferencial, y el “ser humano” no es un constitutivo del sistema sino sólo un entorno del sistema. Algo que con razón Dussel encuentra trágico, pues aquí la vida es sólo una condición del sistema pero nunca criterio material ni principio ético. El sistema social autorreferencial admite contingencia, apertura e interpenetración, pero nunca la irrupción del sujeto, del otro. De este escamoteo del momento heterónomo del sistema testimonia también el hecho de que Luhmann se interese exclusivamente por la permanencia del sistema, pero que evite plantear la cuestión de su extinción y de su originación, aspectos que para la ética de la liberación de Dussel son de “extrema prioridad” (pp. 256-257). Dussel recuerda estas palabras de Luhmann: “La teoría económica se ve obligada (de otra

manera no sería útil) a mantener sangre fría ante la diferencia rico-pobre(...) Las almas simples intentan contrarrestar lo anterior recurriendo a la ética". Así pues, el sistema social autorreferencial de Luhmann es a ojos de Dussel, al igual que el sistema capitalista, la totalidad de Hegel o el mundo de Heidegger, una totalidad de sentido en cuyos horizontes todo lo que ocurre tiene que ser comprendido. Todas estas totalidades se presentan, incluso, como fundamento último de toda racionalidad, pues más allá del horizonte que las limita no habría más que lo irracional, lo sin fundamento. Volveré sobre este punto más adelante en relación a Heidegger.

Lo anterior le permitirá a Dussel redefinir dos categorías de la praxis: la alienación y la liberación. Con esta redefinición ganará una amplitud que le permitirá abarcar un mayor número de fenómenos de dominación. Así, la categoría marxista de alienación es definida ahora de la siguiente manera: hay alienación cuando el otro, en tanto que lo absolutamente otro del sistema, es negado por éste en su exterioridad, subsumido en él y convertido en un momento del sistema, como ocurre en el capitalismo, en donde el trabajo vivo, aunque inestimable por ser la fuente de todo valor, es sin embargo rebajado al ser convertido en simple fuerza de trabajo que se compra y se vende en el mercado. O como ocurre, por ejemplo, en los estados modernos cuyos tecnócratas planifican y desarrollan grandes programas en los cuales los individuos no cuentan más que como "recursos humanos" sustituibles (y en donde las fuerzas de la naturaleza, podríamos quizás agregar por nuestra parte, son sólo "recursos naturales" calculables). En estos casos el otro (el otro humano, o el otro natural) es subsumido por el sistema como parte, medio, instrumento; es cosificado.

En acuerdo con lo anterior la categoría "liberación" será redefinida, en este cuadro conceptual, como "negación de la alienación", aunque no en el sentido de la negación de la negación hegeliana (en relación a la cual los momentos superados son abstractos) sino como negación que se hace a partir de la positiva afirmación de la dignidad de la víctima. Aunque el pensamiento de la liberación es

dialéctico, creo que Dussel no quiere ponerse completamente bajo el signo de la dialéctica, pues esta última abriga en sí tanto dialécticas de la diferencia al estilo de la dialéctica negativa de Adorno, que define a la dialéctica como el pensamiento riguroso de la diferencia (dialéctica, ésta, que Dussel no rechaza), como dialécticas de la identidad como la de Hegel (que Dussel sí rechaza). Dussel preferirá hablar de *analéctica* en atención al momento positivo de su dialéctica, momento, éste, que no es otra cosa que la positiva afirmación del más allá del ser del sistema (la afirmación de la dignidad de la víctima más allá del desconocimiento que sufre por parte del sistema). El método de Dussel se llamará analéctico.

Es inevitable que el principio de la afirmación positiva de la realidad negada por la totalidad desemboque en una praxis negadora de la totalidad opresora, esto es, en una praxis que para liberar debe transformar. Es comprensible, entonces, que la ética de la liberación no quiera limitarse a la formulación de principios sino que quiera analizar también las estructuras concretas de dominación y que se preocupe porque su crítica negativa se vuelva efectiva y se traduzca en un cambio real.

Esta praxis de la liberación será así, al menos en una de sus vertientes, una praxis de servicio. La interpelación del pobre que pide pan o trabajo, del oprimido que pide justicia, es una palabra que habla a una conciencia desde la exterioridad del sistema moral vigente. Si la conciencia escucha el llamado es una conciencia ética y puede dar una respuesta. Pero ¿cómo se abre paso hacia nuestra conciencia el otro, que está situado en la exterioridad del sistema moral y nos llega a través de un discurso? Emmanuel Levinas había dado esta respuesta: nuestra constitutiva sensibilidad puede abrirnos al otro antes de toda comprensión (al otro como el desnudo, al otro como el hambriento). Esta experiencia es la de la epifanía del rostro del otro. Dice Levinas: "El hecho de que el rostro del otro efectúa por el discurso una relación conmigo, no lo sitúa dentro de lo mismo. Él permanece absoluto en la relación". Hay una experiencia ética anterior a la comprensión ontológica. Esto debe

entenderse también en el sentido de que la metafísica es primero que la comprensión del ser. Este tema levinasiano juega un rol muy importante en la ética de la liberación. Lo que me obliga no es una norma moral sino el rostro del otro: el otro como el huérfano, como la viuda, como el extranjero, no como el señor nietzscheano, dice Dussel. Es así como se abre paso el otro hasta la conciencia. Desde este momento, la voluntad será libre de asumir como quiera la responsabilidad por el otro, pero no será libre de rechazar esta responsabilidad en sí misma, ni ignorar el mundo que se abre con el rostro del otro. Ahora bien, si la conciencia ética escucha la interpelación de la víctima, podrá responder al llamado iniciando una praxis de liberación al servicio del oprimido.

La nueva ética nos descubre en la praxis de la liberación otra vertiente. Si el Dussel de la ética de los años 70 partía de la interpelación del otro, el de los 90 ha encontrado que la ética debe comenzar antes, "cuando el otro, interpelado por otro como él o ella, toma conciencia ética de su victimación". Antes de la interpelación hay un proceso de *concientización* de las víctimas. Es una nueva perspectiva. La praxis de liberación tiene ahora su origen en el descubrimiento que la *propia* víctima hace de su condición de víctima frente a la totalidad hegemónica opresora. El proceso de concientización de las víctimas es el del surgimiento de una conciencia ético crítica que, por una parte, es una toma de conciencia negativa acerca de las causas de la "negación originaria" (momento estructural de todo sistema de moralidad que causa víctimas) y, por otra parte, una conciencia positiva que discierne alternativas de transformación utópicas (pero factibles) imaginando creativamente sistemas en los que las víctimas puedan vivir. Dussel hace un análisis concreto del proceso de concientización de las víctimas estudiando en la segunda parte de su nueva ética el libro biográfico de Rigoberta Menchú: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*.

¿Hay que pensar entonces que la ética de la liberación nos está proponiendo una nueva utopía, esta vez la de la definitiva superación de toda opresión? Por cierto, no. Siempre estará el hombre en una

situación de opresión. Aunque una determinada situación de opresión pueda ser superada, otra situación opresiva volverá a renacer al instaurarse una nueva moralidad, la cual con el tiempo tendrá que ser nuevamente superada, pues se habrá convertido a su vez en una totalidad opresora. De esta manera siempre tendremos como tarea la liberación y, por esto, una filosofía de la liberación es también una reflexión sobre una situación fundamental de la existencia humana que nunca podremos superar definitivamente, aunque superemos esta o aquella opresión particular. Tal vez nos encontremos aquí en una situación similar a la que estamos frente al sufrimiento o frente a la muerte, una situación como esas a las que Karl Jaspers llamaba "situaciones límites".

Quizás no esté de más recordar, a quien emprende la lectura de la nueva obra de Dussel, que una nota característica de su ética de la liberación ha sido el haber inspirado y también desarrollado un trabajo de análisis concreto de la dominación en diversos planos. Esos planos son:

El plano de la opresión erótica, en donde la mujer es víctima del sistema fálico patriarcal. En este dominio el aporte de la filosofía de la liberación latinoamericana fue, con respecto al feminismo que se elaboró en países del centro, el de señalar las peculiares condiciones de opresión que definen la situación de la mujer en los países periféricos.

El plano de la dominación pedagógica, es decir, aquel en que tiene lugar la dominación sufrida por el niño y la niña bajo la tutela de sus padres; por el discípulo, bajo la dirección del maestro; por el ciudadano, bajo el imperio del Estado. En este plano, la ética de la liberación ha aceptado los aportes del Freud de *Malestar en la cultura*, del Marcuse del *Hombre unidimensional* y de *Eros y civilización*, como así también los aportes de Chomsky y de otros pensadores del centro, pero prestando especial atención al método de Paulo Freire, quien en su pedagogía partía de la cultura del oprimido y desde ella trataba de convertir a este último en un agente políticamente activo en un proceso de concientización.

El plano de la dominación económica. Aquí la ética de la liberación pone la mira sobre todo en el trabajo vivo, expoliado dentro del sistema capitalista, destacando el agravamiento de la alienación que el trabajador sufre en los países periféricos. Antiguamente, antes de constituirse la actual división entre centro y periferia, cada pueblo tenía sus medios de subsistencia. Después de la irrupción del capitalismo al comienzo de los tiempos modernos, esas economías precapitalistas fueron incorporadas al mercado internacional, pero de tal manera que esos pueblos perdieron sus antiguos medios de vida y pasaron a depender para su subsistencia de la demanda de mano de obra en el mercado. Como el capital no pudo absorber, muy particularmente en la periferia, la inmensa cantidad de hombres sin empleo, se constituyó esa masa gigantesca de seres humanos que hoy por hoy, al término de este milenio, reclaman trabajo y justicia y a los que Dussel engloba y comprende —en un sentido histórico y metafísico— bajo el término de pobre. “Pobres” son aquellos que han sido dejados de lado y abandonados en la exterioridad del sistema.

En el plano sociológico y político de la dominación, la ética de la liberación insistió en la categoría de pueblo, pero no como algo idéntico a la nación —idea fascista, en opinión de Dussel— sino como un sujeto histórico que subsume la noción de clase y que reúne en sí al conjunto de los oprimidos, sean estos obreros, campesinos o etnias indígenas. En este plano son novedosos los análisis que ofrece la *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, pues renunciando a la sustantividad e inmortalidad de los sujetos históricos clásicos (como la burguesía y el proletariado) abre un espacio a la aparición de una multiplicidad de sujetos históricos posibles que no pueden tener garantizada más que una existencia limitada en el tiempo. Con esto se está pensando en movimientos alternativos como los movimientos de los derechos humanos, de los sin tierra, de los jubilados, feministas, ecologistas, etc. Lo distintivo en estos sujetos es que en todos ellos encontramos como punto de partida la vida humana negada en alguno de sus aspectos.

En fin, otro plano de dominación en donde la ética de la liberación desarrolló un análisis concreto —siempre subordinado al proyecto de liberación— fue el de la religión fetichizada. Todo sistema de normas, toda totalidad hegemónica de dominación, ha buscado justificarse por la religión. La monarquía absoluta, por ejemplo, legitimaba el poder del rey aduciendo el origen divino de ese poder. Mediante el recurso a la religión el poder se volvía absoluto. Frente a semejante apelación a lo divino, la filosofía de la liberación se ha planteado la tarea de una crítica de los ídolos y aconseja hacerse ateos de tales fetiches. No obstante, tal negación del fetichismo religioso no comporta el rechazo de toda religión, pues Dussel admite una religión popular, una religión de liberación, un principio utópico. Precisamente a la concepción de la utopía en Ernst Bloch dedica Dussel, en la última parte de su nueva ética, uno de los análisis más interesantes de la obra.

Seguramente muchas de las preguntas que van a suscitarse en el lector de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* irán encontrando respuesta a medida que vaya avanzando en su lectura. Sin embargo, es muy probable que las respuestas mismas despierten viejas o nuevas dudas. Por ejemplo, para no referirme más que a dos de ellas que conciernen tanto a la ética anterior de Dussel como a la nueva, no será tan fácil para todos los lectores aceptar la tesis de que —como lo sostiene Dussel desde los tiempos de *Hacia una ética de la liberación latinoamericana*— la ética de la liberación es la filosofía primera, particularmente si por esta última el lector entiende la *prote philosophia*, es decir, aquella parte de la filosofía que trata de los primeros principios del ser sobre los que reposa todo saber teórico o práctico, pues tal lector podrá pensar que, si se toma al pie de la letra la afirmación de esa tesis, habrá que inferir que todas las cuestiones que puede plantear la filosofía, incluso las especulativas, caen en la esfera de los principios de la ética de la liberación —que es filosofía práctica— y en cuya jurisdicción únicamente podrán encontrar el criterio que en última instancia decide de todo los problemas filosóficos. Por

otra parte, si la ética de la liberación fuera efectivamente filosofía *primera*, no tendría que haber más presupuestos en ella que lo que pudiera encontrarse en su punto de partida, es decir, en la conciencia que tomen las víctimas de su propia condición de víctimas (en la nueva obra de Dussel), o lo que se abre en la experiencia de la epifanía del rostro del otro (en la anterior). Ahora bien, la ética de la liberación opera, en realidad, con una serie de categorías que ya habían sido elaboradas filosóficamente —un buen número de ellas, hay que decirlo, fueron elaboradas por la filosofía del centro, occidental, como por ejemplo *ser-en-el mundo*, *Dasein*, *sujeto*, *subjetividad*...— y de esta manera presupone por lo menos una ontología de la vida humana, aun cuando busque superarla, e incluso si la supera. Y aunque no se quiera escamotear nada de una experiencia tan esencial como la de la epifanía del rostro del otro, es difícil no considerar que la tesis de una equivalencia entre ética de la liberación y filosofía primera implica una reducción considerable del universo de cuestiones filosóficas.

También impulsa a cavilar la tesis de que el “mundo” heideggeriano constituye una totalidad cerrada que excluye la trascendencia del otro. Cuando el otro como pobre, como hambriento (de pan y de justicia) se dirige a otros desde la exterioridad del sistema, desde su trascendencia, diciéndoles por ejemplo: “dadme de comer, tengo hambre”, y que estos otros, pongamos por caso nosotros mismos, respondemos positivamente a la demanda, es sin duda porque el otro mismo nos llega en su trascendencia. Ahora bien, si el otro nos alcanza es —podemos pensar razonablemente— porque nos encuentra en algún lugar, ¿y dónde podría alcanzarnos su trascendencia en otra parte que no fuera en el mundo?, ¿acaso no es el mundo el lugar donde se manifiesta o se esconde, donde se ofrece o disimula, donde se reconoce o se escamotea la trascendencia? Dicho de otra manera: ¿no es el mundo el lugar de manifestación de una posible trascendencia del otro? Y si es así, ¿no sería preferible disociar la categoría de mundo (en todo caso la categoría heideggeriana de mundo) de la categoría de totalidad de la ética de la liberación, apli-

cable a un Luhmann, pero no a un Heidegger? A mí no me resulta tan fácil admitir que el “mundo” sea un sistema de la totalidad hegemónica y autorreferencial, una totalidad que excluye la alteridad, pues siempre me ha parecido que el mundo, en su sentido más genuino, no es un sistema cerrado sino el lugar donde, precisamente, es posible la irrupción de una trascendencia. ¿No es acaso nuestro ser en el mundo un ser-en-el mundo-con otros? Nuestro mundo es un mundo en principio *com-partido*, lo que desde luego no impide que a menudo sea también *com-partimentado*. Como horizontes de patencias y a la vez de latencias, como horizonte de todos los horizontes, el mundo es el lugar donde pueden luchar, coexistir, desaparecer, sucederse muchos sistemas morales, muchas visiones del mundo, muchos sistemas que aspiran a totalizarse e, incluso, a volverse hegemónicos aspirando a someter, justamente, al mundo.

Las afirmaciones precedentes responden a la cuestión de cómo debe ser pensado el mundo para que en él sea posible el hecho de la trascendencia del otro. Pero es claro que Dussel no ha planteado la cuestión en esos términos, pues, para él, el mundo no puede constituir la condición suficiente de la revelación de la trascendencia del otro. Aunque encontramos al otro en el mundo, el encuentro del otro se hace desde la corporalidad, que es previa a la apertura en el mundo. El propio mundo se abre y es posible sólo dentro de una corporalidad sensible. Es que, antes que mundo, “soy yo corporalidad sensible” —decía Dussel en Puebla. Es en esta corporalidad sensible anterior al mundo en donde radica la posibilidad de comprender al otro como otro cuando aparece en el mundo, es decir, no como algo definido por el mundo sino como algo que viene más allá del mundo. Las dos tesis de Dussel que mencioné, la relativa al mundo y la relativa a la filosofía primera, están estrechamente unidas por su referencia a la constitutiva corporalidad sensible. En efecto, puesto que la ontología arraiga en el mundo, y la ética, gracias al fenómeno más originario de la corporalidad, arraiga en la trascendencia, Dussel sostiene —coincidiendo en esto con Levinas y Appel— que la ética es anterior a la ontología.

NOTAS

¹ Este escrito fue leído el 9 de julio de 1998 en ocasión de la presentación en la Universidad Autónoma de Puebla, México, de la obra de Enrique Dussel: *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, colección Estructuras y Procesos, serie Filosofía, coeditada por Editorial Trotta de Madrid, UAM-Iztapalapa, UNAM, 1998, 661 páginas.