

La nueva ética de la liberación de E. Dussel

1. Un nuevo intento de fundamentación de la ética

No pretendo realizar en estas páginas un estudio sistemático y exhaustivo de los planteamientos que sobre la ética ha mantenido de E. Dussel. Sería demasiado amplio y complejo. Vamos a referirnos exclusivamente a su última obra, *Ética de la liberación, en la época de la globalización y de la exclusión*¹. Se trata de un texto enciclopédico, en el que el autor ha intentado presentar, de modo sistemático, sus últimas conclusiones ético-filosóficas, representando sin lugar a dudas una verdadera obra de madurez².

Ahora bien, a pesar de que me voy a centrar en esta obra última, es imprescindible situarla en el contexto de su producción escrita, con objeto de advertir en qué medida constituye la coronación de todos sus esfuerzos teóricos anteriores. No cabe duda de que este último trabajo representa la obra cumbre de E. Dussel, constituyendo un excelente trabajo de síntesis y de madurez, donde ha conseguido tanto presentar un sistema bien trabado de fundamentación de la ética, desde el punto de vista de la liberación, como también confrontar su modo de entender dicha fundamentación ética con prácticamente todas las teorías éticas más representativas de la actualidad y de la historia de la filosofía, en general.

De este modo, E. Dussel ha conseguido una obra en que se supera (en el sentido más específico de la *Aufhebung* hegeliana) a sí mismo, llegando a alcanzar una altura de sistematización y fundamentación no conseguida en ninguna de sus obras filosóficas anteriores. Supone, esta obra, el inicio de una etapa nueva de su trayectoria intelectual, pero sin implicar con ello ningún tipo de ruptura con los principios y con los mejores argumentos de sus desarrollos anteriores. Más bien ha seguido siendo fiel a lo más valioso de sus convicciones anteriores, reconfigurando su punto de vista actual dentro de un nuevo sistema.

2. El pensamiento filosófico de E. Dussel y sus preocupación por la ética

En la reflexión filosófica de E. Dussel, la ética no ocupa un lugar periférico, sino central y fundamental. Esta centralidad de la ética, en la obra de Dussel, la veo motivada desde dos puntos de vista: biográfico-existencial y teórico-doctrinal.

a) Justificación biográfico-existencial

La obra de E. Dussel está frecuentemente salpicada por datos biográficos. Pero el texto más explícitamente autobiográfico lo constituye su reciente biografía intelectual, que ha titulado *Autopercepción de un proceso histórico*³. En este sugerente escrito autobiográfico pueden verse las tempranas experiencias y el contacto del joven Dussel con la pobreza de su aldea natal: “La Paz era un pueblo pobre. Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo”⁴. Junto a esa pobreza, el joven Dussel, hijo del médico del pueblo y de una madre culta y de hondo sentido social, tuvo en sus propios padres los primeros ejemplos de dedicación compasiva y efectiva a favor de ese pueblo empobrecido. De su padre, nos dice, aprendió la dedicación constante a sus enfermos, al estilo de esos “médicos a la antigua” que están a disposición de todos a cualquier hora del día y de la noche, para llevar el remedio y el consuelo a cualquier sitio, aunque sea el último rincón del mundo. “Era un honor ser su hijo”, nos confiesa Dussel. Su madre no le andaba en ello a la zaga. Si su padre era agnóstico y positivista, su madre “era una militante católica con sentido social”. “De ella heredamos, nos dice Dussel, los primeros tres hermanos, su espíritu de compromiso social, político, crítico”⁵.

Tan excelentes lecciones familiares tuvieron su fruto en los primeros pasos del adolescente y joven Enrique, una vez asentada la familia en Buenos Aires y luego en Mendoza, la capital. En esos momentos de estrenar juventud, nos habla de las diversas actividades sociales y religiosas que lo llevaron a tener “en plena adolescencia, a los quince años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro”⁶.

Ya en la universidad, su compromiso social y político, en un primer momento contra el peronismo, lo llevó a la cárcel. Su trayectoria crítica posterior en la universidad de Cuyo, como profesor, es ya más conocida, sufriendo en su propia casa la explosión de una bomba que lo obliga a exiliarse de Argentina para afincarse en México. Pero antes había experimentado un largo periplo por diversas universidades europeas, en medio del cual vivió una estancia de dos años como trabajador manual entre pobres obreros en Israel, dentro de una comunidad cristiana dirigida por Paul Gauthier.

Resulta curioso advertir que el descubrimiento del Tercer Mundo lo va realizando durante el viaje a Europa, empezando por España. Allí va descubriendo la marginación a la que se somete a quien no pertenece a las naciones ricas. En Madrid descubrió, en sus propias carnes, nos dice, que no era europeo, sino latinoamericano, un ciudadano de segunda. En Israel descubre, algunos años después, a los "pobres" en general, a los marginados de cualquier continente, el llamado Tercer Mundo. Y cuando regresa de nuevo a Europa para continuar sus estudios de historia y filosofía, le impacta y hace meditar la idea clave que obsesiona al mexicano L. Zea en su obra *América en la historia* (1957): "América Latina estaba fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Universal, descubrir su ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para "encontramos un lugar"⁷.

Todas estas experiencias existenciales le van a llevar a Dussel a ver la realidad desde la mirada del Otro, del integrante de las culturas y grupos sociales marginales, no hegemónicos, dándole pie para ir configurando un planteamiento filosófico y ético desde el "reverso de la historia", en expresión de Gustavo Gutiérrez. Será el suelo abonado, tanto en Dussel como en otros teóricos latinoamericanos, para configurar la llamada "filosofía de la liberación", a finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta.

b) Justificación teórico-doctrinal

Todas estas experiencias biográficas van a cristalizar y tomar cuerpo teórico poco después, con motivo del descubrimiento de la filosofía de Lévinas. El pensamiento del filósofo de origen lituano le va a proporcionar el sistema adecuado para configurar un modo de pensar desde la óptica del marginado, desde el Otro, desde la cara olvidada por la cultura europea y norteamericana⁸ hegemónica y excluyente⁹. Hasta ese momento, se había dedicado al estudio de los diversos elementos configuradores de las culturas griega, semita y cristiana, desde los planteamientos hermenéuticos de Paul Ricoeur. Pero estos estudios histórico-culturales le irán abriendo los ojos hacia un nuevo punto de vista hermenéutico, que lo obligarán a superar los planteamientos del propio Ricoeur: los choques entre culturas. Era la experiencia del "enfrentamiento asimétrico entre dos «mundos», con la consiguiente dominación del uno sobre el otro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre de la Modernidad"⁹.

Pero, como nos dirá el propio Dussel, para este cometido teórico ya no servía Ricoeur, sino Lévinas. El filósofo lituano le sirvió para plantear, desde la óptica marginal de América Latina, un modo de pensar alternativo al occidental, a la vez que un modo nuevo de configurar la ética. Frente a la filosofía occidental, desde los griegos hasta Hegel y Heidegger, el punto de partida del filosofar ha sido el sujeto pensante, que con su capacidad conceptuadora intenta someter la

realidad a sus intereses dominadores. El “cogito” cartesiano, el Mismo, va configurando su Totalidad cultural convencido de que no hay más modos de entender y configurar la realidad que la suya. Todo lo que no cae dentro de tal Totalidad, se considera como “bárbaro”, marginal, no-ser, la nada¹⁰.

Frente a este planteamiento totalitario y dominador, E. Lévinas, en la línea del pensamiento judío, entiende que no es la ontología la disciplina fundamental de la filosofía ni el olvido del Ser (Heidegger) su cuestión fundamental, sino la ética y la cuestión del Otro. Pero esto no significa, como se sabe, simplemente el deseo de dar a la ética una relevancia especial dentro de las diferentes disciplinas o capítulos de la filosofía, sino de hacer de la ética la “filosofía primera”. De ahí que este modo de pensar le proporciona a Dussel el sistema adecuado para articular un modo de filosofar que rebase el eurocentrismo excluyente y reivindicque al excluido, al pobre como piedra de toque a la hora de actuar y de pensar la realidad. Sus experiencias existenciales tienen ahora un suelo intelectual que les va a dar una fecundidad inusitada.

Es también de justicia advertir que en la articulación de la filosofía de la liberación de Dussel no sólo intervino el pensamiento de E. Lévinas. Pero no cabe duda que fue el más influyente y determinante. Pero, junto a él, también fueron determinantes la “teoría de la dependencia” y todo el entorno cultural latinoamericano de la década de los sesenta, surgido de la experiencia de la dominación y del ansia de la liberación. Es, en ese momento, cuando surgen la teología de la liberación, la pedagogía de la liberación de P. Freire, y los primeros atisbos de la necesidad de una filosofía autóctona latinoamericana, reflejados en dos textos representativos, el de A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*¹¹, y el de L. Zea, *Filosofía latinoamericana como filosofía sin más*¹².

La influencia de Lévinas lo lleva a centrar todo su pensamiento en lo que va a consistir la “experiencia originaria” de la Filosofía de la liberación: ser consciente del “hecho” masivo de la dominación. Tal dominación se descubre ejerciéndose en múltiples niveles y áreas: en el ámbito internacional y mundial, la dominación se viene ejercitando desde el tiempo de la conquista y se mantiene, en la actualidad, a través de las injustas relaciones norte-sur, o centro-periferia; en el ámbito nacional: elites-masas, burguesía nacional frente a la clase obrera y el pueblo; en el plano erótico, toda la problemática del género: varón-mujer; en el plano pedagógico, la cultura imperial elitista frente a la cultura periférica, popular; en el plano religioso, el problema del fetichismo en todos sus niveles; y en el plano racial, la preponderancia de la raza blanca frente a las demás.

Es, por tanto, la experiencia del descubrimiento del Otro (*Autrui*, de Lévinas), como el pobre y el marginado, el bárbaro de la periferia, el que desencadena un nuevo modo de pensar y de actuar, en la medida en que la reflexión teórica va a estar siempre al servicio de una praxis de liberación. Todo esto implica que el

punto de arranque de la reflexión ética ya no sea ningún imperativo categórico al servicio de la propia autonomía y realización personal, sino que se trata ahora de un nuevo imperativo ético surgido del encuentro con el rostro del otro. El otro se me presenta desvalido y me exige justicia y que me responsabilice de él. En el rostro desvalido del otro encuentro el mandamiento primero: “¡No me mates! ¡Tengo hambre! ¡Ten compasión de mí!”.

Por tanto, se trata de una ética de la responsabilidad solidaria y no de una ética centrada en el yo y su propia autonomía. Frente al predominio de la libertad, propio de la antropología y de la ética greco-occidental, representada en su último estadio en el existencialismo sartriano, emerge con Lévinas y la filosofía de la liberación una antropología descentrada hacia el otro y una ética de la responsabilidad. Para Lévinas, está claro que lo que individualiza y configura la identidad de cada ser humano no es tanto la imposibilidad de ser sustituido en el ejercicio de mi libertad, sino la imposibilidad de ceder a otro mi responsabilidad. Yo soy responsable del otro antes de ser libre y consciente de tal responsabilidad. De tal modo que lo que me constituye como tal individuo es esa misma responsabilidad por el otro, por cualquier otro. Así, “yo soy el otro”, dice Lévinas.

Ahora bien, esta influencia de Lévinas es recibida por Dussel y los demás filósofos latinoamericanos influidos por él con absoluta autonomía y creatividad. De modo que Dussel parte de Lévinas para hacer su propia síntesis teórica, en la que bien pronto el pensamiento del filósofo lituano resultará insuficiente. El propio Dussel nos indica que “bien pronto el propio Lévinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas. Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la “irrupción del Otro”; pero no podía construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que, poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro), pudiera construir una nueva Totalidad institucional. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la “liberación”. En ello Lévinas no podía ayudarnos”¹³.

3. Las diversas etapas de su filosofía y las correspondientes formas de entender la ética

El pensamiento de E. Dussel, como ya hemos señalado, ha ido atravesando diversas etapas intelectuales. Podemos decir que la etapa de la filosofía de la liberación (1969-1976) representa su primera etapa personal y primera madurez, superando la etapa anterior que podríamos denominar de juventud y de aprendizaje (se trataría de la “etapa hermenéutica”, de la mano de P. Ricoeur)¹⁴. Esta etapa constituye la etapa clave de su desarrollo. Las posteriores no serán más que correcciones o complementos de ésta. Aunque en el tema de la ética, que es el que nos ocupa, tendremos que reconocer que el libro a que nos estamos refiriendo en este trabajo, constituye un salto cualitativo respecto a todos los textos éticos anteriores.

La producción escrita de esta época de la “filosofía de la liberación” es abundante. Pero todo gira alrededor de la preocupación ética hacia el otro, el marginado económico, cultural y político. De hecho, su obra clave es *Para una ética de la liberación latinoamericana*¹⁵. El mismo Dussel confiesa que este texto lo comenzó a escribir, como fruto de un curso impartido en la Universidad de Cuyo, bajo la influencia del último Heidegger. Se trataba de una “ética ontológica”, que cobrará unos derroteros totalmente diferentes bajo el impacto del descubrimiento del Lévinas de “Totalidad e Infinito”.

El primer volumen muestra el impacto de Lévinas, y el paso de una ética ontológica de corte heideggeriano y aristotélico a otra de orientación levinasiana y liberadora. Si la anterior está basada en la Totalidad occidental, apoyada en el concepto de Ser, la nueva ética se tiene que configurar sobre un nuevo concepto de realidad no ontológica. Es el paso de la totalidad ontológica a la metafísica de la alteridad. No sólo Lévinas había atisbado estos derroteros, sino que Dussel muestra que también otros autores habían planteado modos diferentes de entender la trascendencia del ser hegeliano hacia otros ámbitos de realidad: el último Schelling, Marx, Sartre (el de la “Crítica de la razón dialéctica”), Zubiri (la formalidad de realidad, más allá del Ser) y, sobre todo, Lévinas. El Otro, para el filósofo de origen lituano, es alguien que no puede ser sometido a las categorías conceptuales del Mismo, y, por tanto, no puede ser subsumido por la categoría universal de Ser. El Otro se halla “más-allá-del-Ser”. Es lo que muestra Lévinas en su segunda gran obra, “De otro modo que ser, o más allá de la esencia”¹⁶.

Las concreciones y el desarrollo de los diversos otros, como ya hemos apuntado con anterioridad, las realiza Dussel en el segundo volumen. El Otro es, en primer lugar, la mujer frente al varón (la erótica de la liberación), pero también la cultura popular frente a la hegemónica (pedagógica), la clase dominante frente a la clase oprimida (la económica y la política). Esto último será el contenido del Vol. 4. En el volumen quinto, se trata el problema del *fetichismo*, una filosofía de la religión de corte liberador.

En 1976, con la salida de Argentina tras el atentado en su propia casa y el afincamiento en México, Dussel da por terminada la etapa de la “filosofía de la liberación” para comenzar una nueva etapa de revisión crítica, motivada por el estudio profundo de la obra de Marx. Si la etapa anterior estaba centrada en la reflexión liberadora desde claves culturalistas y populistas, de las que se desdecirá años después, en esta nueva época, el autor con el que dialoga preferentemente es Marx, y la liberación se articula ya en claves económicas. De ahí que en su “Filosofía de la liberación”¹⁷, escrita en los primeros momentos de su exilio mexicano sin poder consultar sus biblioteca, abandonada en Argentina, tiene ya un espacio en la estructura del texto, dentro de la orientación pragmática y poética de la liberación, dedicado a la “económica”. Tras los sucesivos

estudios del pensamiento de Marx, la mediación de la economía política tendrá cada vez más peso específico en su pensamiento filosófico.

Si en la etapa primera de la filosofía de la liberación la clave de la reflexión liberadora, como ya hemos dicho, fue la categoría "pueblo" (populismo), en esta época de su estancia en México se dedicará a una revisión seria de estos planteamientos de la mano de Marx. Aunque es verdad que no todas las corrientes y autores de la filosofía de la liberación argentinos hay que adscribirlos al populismo¹⁸, sí lo estaban la mayoría, entre ellos Dussel. A la luz de los estudios de Marx, Dussel advierte la necesidad de clarificar las categorías de "pueblo", "nación", "clase" y otras afines para evitar las ambigüedades que, hasta ese momento, se daban en sus planteamientos y que sólo entonces lograba advertir.

El propio Dussel nos indica las razones o motivaciones que lo llevaron a ese estudio profundo y directo de la obra de Marx¹⁹: por la creciente miseria del continente latinoamericano; para poder efectuar una crítica al capitalismo, originador de tal miseria; porque la filosofía de la liberación debía construir una económica y filosofía firmes; y, en cuarto lugar, "porque para poder superar el «dogmatismo» (marxista-leninista) en los países socialistas (y había comenzado a tener frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, en las Academias de Ciencias) era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana"²⁰.

Esta laboriosa tarea le descubre, por un lado, el abandono en que se encontraban los estudios sobre Marx por parte de los más importantes filósofos del momento; y, en segundo lugar, la evidente necesidad de cambiar radicalmente los esquemas que sobre el pensamiento de Marx se tenían. De tal modo que, frente a determinados planteamientos, por entonces muy en boga gracias a la influencia de L. Althusser y su tesis sobre la "ruptura epistemológica" en la obra de Marx²¹, Dussel descubre que el Marx más antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las "cuatro redacciones de El Capital (1857-1882)". Un gran filósofo-economista fue apareciendo ante nuestros ojos²².

El estudio de Marx representó, pues, para Dussel, un elemento clave en la maduración de su obra y de la filosofía de la liberación. Un nuevo elemento venía a completar su arquitectura intelectual, en la medida en que se le hacía evidente realizar ahora la "vía larga" (según Ricoeur) de la filosofía económica. Si, como ya hemos señalado, hasta ese momento la mediación liberadora era lo popular, ahora será la clave económica, las relaciones entre las clases sociales. De modo que la experiencia de la dependencia de los países periféricos no se establece ahora en clave sólo popular, nacional, sino económica. La contradicción existente entre el norte y el sur, el centro y la periferia, se advierte ahora que responde a claves de dominación económica que, claro está, tienen también su expresión política y cultural. Estaba claro, pues, que la estructura teórica de

la filosofía de la liberación debía de completarse con la construcción de una “económica”, que se engarzase con la “poiética” y la “tecnológica”, momentos estructurales que ya había elaborado en su primer libro mexicano, *Filosofía de la liberación*.

El marxismo es visto ahora por Dussel, a diferencia de los momentos anteriores²³, como una pieza clave de la filosofía de la liberación, coincidente con él sobre todo en el punto clave de ambas teorías: “la exterioridad del pobre como origen del discurso”²⁴. Pero la influencia del marxismo en su ética y en su filosofía no será la etapa final del pensamiento de Dussel. El diálogo y la confrontación con la teoría de la acción comunicativa, de Habermas y de Apel, sobre todo, le darán mayor riqueza y fecundidad.

A partir de 1989, Dussel desarrolla una serie de encuentros con Apel y varios de sus discípulos, diálogos que se desarrollarán de modo periódico, a partir de entonces, en una serie de simposios sobre la reflexión ética entre la ética de la liberación y la ética del discurso. Es el momento en que la arquitectura teórica de la filosofía de la liberación advierte la necesidad de abrirse al paradigma del lenguaje, desde el giro pragmático del mismo. Pero sus planteamientos no coinciden del todo con el punto de vista de Apel y de Habermas. Si bien está totalmente de acuerdo con aceptar el lenguaje como mediación para el acercamiento a la realidad, y entender que la dimensión pragmática es fundamental para no caer en las diversas “falacias abstractivas” (Apel) en que han tropezado la diversas filosofías del lenguaje, Dussel discrepa con la ética del discurso en el punto mismo de arranque de su configuración. El punto de arranque de la ética, para Dussel, no se sitúa en el momento del lenguaje (la relación comunicativa), sino antes de él, como señala Lévinas: en el “cara-a-cara” originario (distinción entre “habla” y “lengua”), antes de siquiera proferir ninguna palabra²⁵.

Tanto Apel como Habermas echan mano de la noción de “acto ilocucionario” del discurso, que la toman de J. Searle. Pero, a diferencia de Apel y de Habermas, Dussel entiende que “lo ilocucionario es el «cara-a-cara» de dos personas, o de una comunidad. Es lo que habíamos denominado «proximidad» (proximité), el momento práctico por excelencia (que puede desarrollarse como práctico-comunicativo o práctico-económico)”²⁶.

Por otra parte, Dussel entiende que el otro con el que me encuentro y puedo entrar en diálogo, no es un otro cualquiera, sino que es el “pobre” (Lévinas). Esto implica que en toda relación interhumana hay una doble relación: la lingüística y la instrumentalidad. Vivimos siempre en entornos donde se habla y donde se usan instrumentos. Según esto, Dussel entiende que la *pragmática* de Apel y Habermas subsume esa dimensión lingüística, pero no la

instrumentalidad, de la que se ocupa lo que Dussel denomina la “económica” (“subsume la mera «instrumentalidad» en una relación práctica con el Otro, en la “comunidad de productores/consumidores”)²⁷. En este punto es donde Dussel pretende mantener la vigencia de Marx, frente a las pretensiones de Habermas de haberlo dejado ya obsoleto desde la preeminencia de las relaciones interhumanas sobre las relaciones hombre-naturaleza, desde el paradigma de la racionalidad comunicativa.

Dussel considera que existen dos dimensiones irreductibles de las relaciones prácticas interpersonales: la dimensión comunicativa (mediada por signos significativos), y la dimensión económica (mediada por productos instrumentales). Ambas dimensiones, la de producción de signos y de textos, y la de producción de mercancías, guardan una cierta dependencia, pero no se solapan. De ahí que en las discusiones con la ética del discurso de Apel, Dussel haya insistido, en primer lugar, en el hecho empírico de la disimetría reinante entre seres humanos, culturas y pueblos en el ámbito de la comunidad real de comunicación internacional. Pero también hay problemas de aceptación de ese paradigma en el ámbito de la comunidad de comunicación ideal. El peligro que ve Dussel en el paradigma de la racionalidad comunicativa está en negar o desconocer el disenso, la posibilidad de discrepar de la racionalidad dominante, consensuada. El hecho de partir de una situación ideal de consenso y de simetría y homogeneidad, priva a esta ética del discurso de ocuparse preferentemente de cualquier tipo de exclusión (política, económica, erótica, pedagógica, etc.), o de considerarla como una simple aplicación del principio general (nivel A, de Apel).

El aspecto clave en el que insiste Dussel, tanto respecto a la ética del discurso de Apel y Habermas como frente a la hermenéutica de P. Ricoeur, es la necesidad de dotar a esas teorías formalistas de un apoyo material, de corporalidad. El modo de dotar de corporalidad a una teoría filosófica y ética es apoyarse en una económica, que se encarga de subsumir en su reflexión el nivel de la vida, de la reproducción de la “vida humana”. Así, “una comunidad de comunicación (Kommunikationsgemeinschaft) es el desarrollo o despliegue de una comunidad de vida (Lebensgemeinschaft)”²⁸.

De ahí que la solución a los problemas de los países del Tercer Mundo, como Latinoamérica, no consiste exclusivamente en echar mano de programas de implantación de la democracia formal, donde se da importancia al momento o nivel consensual e institucional del Estado (nivel pragmático-político), si no se contemplan y afrontan los contenidos materiales y económicos que hagan real lo meramente formal, y se posibilite lo realmente importante, la reproducción de la vida humana en todos sus niveles. Es decir, “la legitimidad formal (democrática) de un Estado debe estar garantizada por una legitimidad material (de la reproducción de la vida de sus ciudadanos)”²⁹.

Estos son los problemas que Dussel considera los adecuados y urgentes para ser reflexionados por una correcta filosofía de la liberación. El resultado de todos estos debates, en los que el propio Dussel trata tanto de recoger lo valioso de las teorías rivales como de aceptar y asimilar las críticas —que de parte de ellos le llegan respecto a las insuficiencias de sus propios planteamientos—, ha sido su reciente y monumental obra *Filosofía de la liberación, en la época de la globalización y de la exclusión* (1998). Ahora bien, a pesar de que en la elaboración de esta obra ha tenido en cuenta a todas las principales teorías éticas actuales, el interlocutor principal y detonante de la obra no cabe duda de que ha sido la ética del discurso de Apel. El mismo Dussel lo señala: “La nueva Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión, escrita desde 1993, a lo largo de los debates antes indicados (se refiere a los debates entre la ética del discurso de Apel y la ética de la liberación), intenta responder de manera sistémica [...] al formalismo de la Ética del Discurso (mostrando la necesidad de un principio «material» universal, que reemplace definitivamente la búsqueda de una “económica trascendental”)”³⁰.

4. Elementos fundamentales de la nueva ética de la liberación de E. Dussel

En esta obra, Dussel intenta una ambiciosa sistematización del conjunto de conclusiones y respuestas a las que llega tras los repetidos diálogos con Apel y sus discípulos, como acabamos de indicar.

4.1. Aspectos introductorios

Antes de entrar en el contenido de la obra, es necesario referirse a varios aspectos que la centran y la hacen más comprensible.

a) Interlocutor principal de la obra

Dussel nos indica que “*La nueva Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*, ha sido escrita desde 1993, a lo largo de los debates antes indicados (se refiere a los diálogos con Apel y sus discípulos)”³¹. Estos diálogos se vienen sucediendo propiamente desde 1989. Estas palabras nos corroboran que el dialogante fundamental de Dussel, a lo largo de esta obra, ha sido sobre todo la ética del discurso de Apel y Habermas. Ya hemos visto que, en lo que abarca su tercera etapa filosófica, ha estado en permanente diálogo crítico con esta corriente filosófica y ética, insistiendo siempre en mostrar las insuficiencias de su formalismo ético. Tal formalismo procedimental le hace situarse, a juicio de Dussel, en un nivel demasiado teórico y abstracto, alejado y olvidado de la “materialidad de la vida humana”, auténtico centro para Dussel de toda ética, y, por tanto, de la Ética de la Liberación. De ahí que añada, en el texto antes citado, que esta Ética “intenta responder de manera sistemática [...] al formalismo de la Ética del Discurso, mostrando la necesidad de un principio

material, que reemplace definitivamente la búsqueda de una “económica trascendental”³².

Pero la ética del discurso no es el único dialogante, ni mucho menos, puesto que Dussel se confronta y se mide con todos los sistemas éticos más importantes, entre ellos todos los que pueden ser englobados o denominados como “éticas materiales”. Aquí se sitúan los sistemas ya antiguos, como los utilitarismos, las éticas axiológicas, las éticas de la felicidad, etc., pero también los más recientes, como los diferentes comunitarismos (McIntyre, Taylor, Walzer, etc.). A estas éticas materiales, Dussel les dará su parte de razón y coincidirá con ellas en la idea de dotar a la ética de un principio material, pero las considerará insuficientes si se les confronta con su “principio material ético”. †

A lo largo de la obra, y en el discurrir de la exposición de sus diversos principios, Dussel presenta y hace aparecer, como hemos señalado, los más importantes sistemas éticos, en un afán de reconocer lo que cada uno tiene de positivo y aprovechable y lo que de limitado e insuficiente poseen.

La mayor insuficiencia que advierte en todos los sistemas éticos es lo que podríamos denominar su “uniprincipialidad”. Porque, advierte E. Dussel, “las éticas filosóficas, desde un inicio (desde la “Ética a Nicómaco”) se construyen a partir de “un” fundamento, “un” principio, “una” instancia última de referencia”³³.

Por el contrario, Dussel entiende que una ética bien estructurada y fundamentada tiene que tener varios principios, formando un base amplia y bien armonizada. De ahí que considere su intento fundamentador de la ética como una *arquitectónica*.

b) El punto de arranque de la EL de E. Dussel

A pesar de su planteamiento sistémico y pluriprincipial, nos resulta evidente que debajo de todo ello Dussel sigue apoyando su estructura ética en un principio básico fundamental, que ha sido el principio recurrente de sus planteamientos éticos desde su encuentro intelectual con E. Lévinas. Y ese principio originario es *el encuentro cara-a-cara con el Otro*. Otro que es desglosado por Dussel en múltiples facetas: hombre-mujer (erótica), maestro-discípulo (pedagógica), hermano-hermano (política), etc. Este principio básico es el que se advierte que se halla presente bajo toda la arquitectónica ética dusseliana, como tendremos ocasión de explicar cuando estudiemos sus principios material y crítico-liberador.

Ahora bien, pensamos que esto no es contradictorio con el trabajo de Dussel, puesto que hay que distinguir entre lo que pudiéramos denominar la lógica del descubrimiento y la de la sistematización. El punto de arranque básico de la ética de la liberación dusseliana siempre ha sido el encuentro con el otro, como marginado por el sistema dominante, surgiendo de este encuentro básico un

momento compasivo (“principio compasión”) hacia ese otro excluido y empobrecido. De ahí nacerá la interpelación del otro, que me pide y exige acogerlo, respetarlo (“¡No matarás! ¡Tenme en cuenta! ¡No pases de largo!”) y hacerme cargo de él. Y todo esto genera una toma de partida por el pobre y la víctima, y el esfuerzo comprometido y liberador de luchar por ayudarle a salir de su situación de opresión.

Ahora bien, en los diálogos con Apel siempre ha visto Dussel la importante objeción de hasta qué momento este punto de arranque era objetivable y universalizable³⁴, puesto que se trata de un momento básico que surge de una experiencia individual y existencial, no siempre comunicable en una racionalidad intersubjetiva. Y, por tanto, tendrá así serios obstáculos para justificar la principalidad y universalidad de tal punto de arranque. Dussel ha intentado, repetidas veces, mostrar la racionalidad y universalidad de este principio, desde diferentes puntos de vista. El más socorrido consiste en apelar a los argumentos levinasianos de entender el momento originario del cara-a-cara, como situado en un momento trascendental previo a la exigencia de racionalidad en la que se sitúa la Ética del Discurso y, en general, la reflexión filosófica basada en el paradigma de la ontología y la racionalidad comunicativa³⁵.

Pero en esta nueva ética de la liberación, sobre la que estamos reflexionando, el nuevo y acertado intento de validar racional y sistémicamente ese punto de arranque ético se convierte o explicita en un sistema de seis principios, que conforman una interesante arquitectónica fundamentadora. Ello no supone ninguna contradicción ni un desdecirse de la postura anterior, sino que más bien se da una estrecha vinculación entre la postura anterior y esta arquitectónica que en esta obra reciente nos muestra Dussel. Eso no quita, de todos modos, que esta doble faz fundamentadora pueda plantear dudas sobre la valía del paradigma de la “pluriprincipialidad” en la fundamentación de la ética. Pero este punto lo dejamos para el final, cuando hagamos una valoración global de toda la obra. Lo que aquí nos interesa dejar apuntado es que esta ética de la liberación representa un nuevo esfuerzo de Dussel por fundamentar racionalmente la ética, sin que ello suponga desdecirse de sus posturas anteriores. Lo novedoso de este nuevo esfuerzo es el hecho de haber dotado a su planteamiento de una excelente cobertura sistematizada.

c) Características específicas de la nueva EL de Dussel

Podrían señalarse múltiples características a esta obra tan compleja, pero solamente nos vamos a referir a aquéllas que consideramos especialmente relevantes para el punto de vista de nuestro análisis. La primera de ellas consiste en tratarse de una ética construida *desde el punto de vista de las víctimas*, desde los perdedores de la historia y de todos los oprimidos y excluidos de las decisiones que marcan el rumbo de los acontecimientos relevantes de la historia y, en

especial, de los oprimidos y excluidos del sistema hegemónico neoliberal, el sistema-mundo que domina este momento histórico en que nos encontramos y pretende extenderse y globalizar a la totalidad de nuestro planeta. /

Una segunda característica se halla en configurarse como una *ética pluriprincipial*. / Frente a todos los demás sistemas éticos, cuya característica permanente ha sido, como ya hemos comentado antes, dar por sentado que la fundamentación tiene que apoyarse en un único principio, las exigencias de fundamentación de la ética de la liberación han llevado a Dussel a pensar que no es posible una correcta fundamentación, más que sobre la base de una bien trabada estructura pluriprincipial. / Es lo que el propio Dussel denomina su *arquitectónica ética*. Tendremos ocasión, más adelante, de reflexionar sobre esta pretensión y advertir si esta pluriprincipialidad es tal, o quizás es sólo la envoltura sistémica de un único principio al fondo de los seis que nos presenta Dussel en este libro.

La tercera característica que queremos resaltar es la centralidad que en la obra tienen dos principios clave: el principio material y el principio crítico. El primero de ellos, como tendremos ocasión de ver más detenidamente en momentos posteriores, se encamina a dar contenido y base material al llamado por él "principio formal", propio de la *Ética del Discurso*. El afianzamiento de la ética de la liberación, en este principio material, la convierte en una *ética de la vida*, en una ética en defensa de la vida humana, de todo ser humano y, más en especial, de los que viven en permanente peligro de perder su vida o de vivirla de forma deficiente e inhumana. El *principio crítico*, por su parte, que para Dussel es el más básico e importante de los seis que configuran su *arquitectónica*, se orienta a apuntalar los principios fundadores (material, formal y de factibilidad) desde la óptica concreta de la facticidad de nuestra historia, que nos confronta con la inevitabilidad de la existencia de las víctimas, desde la evidencia de que, aun en el mejor de los mundos posibles, en la mejor de las eticidades, lo más que podemos conseguir son actos con "pretensiones de bondad" (no actos "buenos"), que generan siempre marginación y exclusión, es decir, víctimas.

d) La estructura de la obra

Dussel ha estructurado la obra en dos partes, precedidas de una introducción. La pretensión de querer construir unas bases seguras que fundamenten una ética que sea de la liberación, obliga a Dussel a confrontarse con el resto de los intentos más relevantes de fundamentación ética, pero también a construir su fundamentación de cara a la situación cultural y sociopolítica en la que nos encontramos en los estertores del siglo XX: la globalización, desde la cultura dominante, el neoliberalismo. / La cuestión, por tanto, que se tiene que plantear es cómo construir una ética universal desde la situación del sistema-mundo actual,

que pretende imponer a todo el planeta los mismos parámetros culturales y éticos. Ante este reto, Dussel intenta desenmascarar las pretensiones de la cultura nortatlántica, base del neoliberalismo imperante, que pretende presentarse ante la opinión pública universal como la poseedora de los únicos parámetros para definir el bien y el mal, lo recto y lo humano, el modelo único para la realización individual y colectiva, e incluso llega a considerarse como la etapa que marca el "fin de la historia" (Fukuyama)³⁶.

La contrarréplica a estas pretensiones de hegemonismo uniformizador consiste, para Dussel, en presentar una interesante panorámica histórica que relativice la centralidad de la cultura occidental y sus pretensiones de aparecer como totalmente original y no deudora de las demás. Dussel se ha esforzado siempre, y esta introducción es fruto de esas reflexiones anteriores³⁷, en recuperar los períodos históricos de las culturas diferentes a la europea y occidental, y situar la historia de Europa dentro de un contexto más omniabarcante y universal. Dentro de tal contexto se advierten dos realidades que Dussel quiere resaltar: la primera se refiere a la apreciación de que la filosofía y la cultura griega, en general, que para los europeos suele considerarse el inicio de su historia cultural y se interpreta como un fenómeno que casi surge de cero, no es tan creativa y fontal como se piensa, sino fruto de aportaciones medulares de las culturas limítrofes, como la egipcia y las múltiples del Oriente próximo. Y, en segundo lugar, Dussel quiere hacer notar que la llamada cultura occidental o modernidad, convertida en la hegemónica en la actualidad, surge a partir del siglo XVI, como fruto de la conquista de América³⁸, siendo, hasta ese momento, una cultura periférica del imperio y entorno cultural musulmán.

Por tanto, lo que queda claro para Dussel es que el sistema-mundo cultural europeo-occidental es uno más de los que se han producido en la historia, y tiene que demostrar racionalmente, y no sólo a través de su dominio fáctico expresado en sus imposiciones económico-políticas y militares, sus pretensiones hegemónicas y universalistas. Frente a estas pretensiones, Dussel tratará de construir su ética de la liberación, como un intento de "liberarse del eurocentrismo" y llegar a ser efectivamente "mundial", "desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su "ser-periférico". La filosofía hegemónica ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho menos de los excluidos del "sistema-mundo", sino exclusivamente regional pero con pretensión de universalidad (es decir, de negar la particularidad de otras culturas)"³⁹.

La tarea que resulta perentoria frente a este mortal desenfoque no es otra que liberar a la filosofía occidental, que se presenta como la única filosofía existente, de sus pretensiones exclusivistas y hegemónicas, y construir una nueva filosofía y ética, liberadora y de la liberación, que oriente su reflexión precisamente desde la perspectiva de los excluidos y de las víctimas del sistema dominante.

Como ejercicio de esa tarea fundamentadora, Dussel configura, como ya hemos apuntado anteriormente, una arquitectónica de seis principios, articulados en dos grupos, y que van a configurar las dos partes de su ambicioso libro. La primera parte está encaminada a presentar los tres principios que configuran los “fundamentos de la ética”. [Son los principios que Dussel denomina “material”, “formal” y de “factibilidad”. La segunda parte de la obra, encaminada a apuntalar y complementar los tres principios de la primera parte, comprende la visión crítica de la ética a través de tres principios que complementan los tres formulados en la primera parte, y que Dussel denomina el principio “crítico”, el de “validez anti-hegemónica” y el de “praxis de liberación”. A continuación vamos a ir describiendo, de la mano de E. Dussel, cada uno de estos principios.

5. La arquitectónica principal de la EL de E. Dussel

Como acabamos de indicar, a la presentación de la arquitectónica de principios fundadores de la nueva ética de la liberación le precede una introducción histórica, en la que Dussel insiste en un enfoque descentrador de la historia universal, que libere a la cultura actual del persistente y equivocado eurocentrismo de toda la historia de la cultura. [Esta labor descentradora del eurocentrismo tiene unas claras repercusiones en el ámbito de la reflexión ética, por cuanto toda cosmovisión cultural vehícula y extiende un modo ético de entender la vida y de organizarla en función de una idea del bien y del mal. Es lo que Hegel denominó una *eticidad* (*Sittlichkeit*).

Por tanto, es evidente que todo intento de fundamentar la ética tiene que ser consciente de su dimensión histórico-cultural. Pero tal convicción no hace más que advertir lo limitada y encarnada que es toda ética, en la medida en que toda ética es deudora de una cultura determinada. La ignorancia de esta realidad ha llevado a determinadas eticidades y teorías éticas a presentarse como la única existente y a entender que sus criterios son los únicos universales o universalizables, porque sólo ellos tienen los criterios necesarios para saber qué es el bien y el mal, y las conductas e instituciones buenas o malas. Es lo que le ocurre al sistema-mundo europeo y occidental, como acabamos de señalar.

Esta constatación lleva a un relativismo o culturalismo fácil, como ha sido la tendencia de la mayoría de las corrientes “postmodernas”, defensoras de la fragmentación de la razón y de la negación de la razón universal ilustrada, que pretendía equiparar la razón europea con la razón universal. [Dussel es crítico con el sistema hegemónico dominante, pero su salida no es la defensa de una “razón fragmentada” o un “pensamiento débil”, porque esta salida no aboca más que a la irracionalidad y al mantenimiento de la exclusión de las víctimas de nuestro mundo. Se requiere de otra nueva racionalidad, con pretensiones de universalidad. Y esa es la pretensión de Dussel con su nueva EL. De tal forma

que “una ética crítica desde la periferia del Sistema-Mundo, Sistema-Mundo que globalizándose produce una miseria creciente en el sur, es el tema de la ética de la liberación”⁴⁰.

Queda, por tanto, la tarea de resolver sobre qué bases construir una ética de la liberación, que tenga pretensiones de universalidad y que supere la parcialidad de las demás éticas.

5.1. El principio “material” de la ética I

La primera parte de la obra la titula “Fundamentos de la ética (“Condiciones universales” de la “pretensión de bondad”)”. En este título hay varios aspectos significativos que precisan atención. En primer lugar, habría que decir que toda la obra es un intento de fundamentación de la ética, pero en el caso de Dussel entiende que los tres principios (material, formal y de factibilidad) de esta primera parte se situarían en el plano de lo que la filosofía occidental suele considerar ámbitos de la fundamentación, frente a una visión crítica, desde las víctimas, que sería la postura propia de la EL, realizando en este caso la función de apuntalar y esclarecer la tarea fundamentadora de los tres primeros principios. Esta fundamentación, en segundo lugar, tiene pretensiones de universalidad, puesto que, como ha quedado dicho, Dussel no considera satisfactorias las propuestas relativistas de los postmodernos ni de cualquier otra postura relativista, que apunte su postura desde la crítica a la modernidad ilustrada, puesto que solución no resulta convincente para una ética que asegure el cumplimiento de la justicia para los excluidos y las víctimas del sistema dominante.

Y, en tercer lugar, el objetivo de esta fundamentación es responder a la pregunta acerca de las condiciones para considerar que un acto o institución de una “eticidad” posee “pretensiones de bondad”, por cuanto, según Dussel, es imposible que ningún acto o institución humana pueda ser considerado “bueno” de modo absoluto.

Ya señalamos con anterioridad que esta ética que propone E. Dussel se ha generado al calor de las discusiones filosóficas con Apel y su ED, y como respuesta a las supuestas insuficiencias del planteamiento ético del filósofo alemán. La insuficiencia fundamental es su formalismo y procedimentalismo ético. Entroncado en la tradición kantiana, Apel, al igual que Habermas, considera que la única forma de escapar al relativismo ético, tendente a considerar como bueno lo propio de la cultura a la que pertenece cada uno (etnocentrismo), es construir un suelo universal desde un procedimentalismo formal. Ello supone que se parte de la convicción de que no se puede universalizar ningún principio de contenidos éticos materiales. Pero, a diferencia de Kant, que no escapa a un paradigma racional solipsista y egocéntrico en la propuesta de su imperativo categórico, Apel y Habermas, desde el paradigma de la “racionalidad comunicativa”, confi-

guran un principio ético consistente en considerar como válido todo principio ético que cumpla con las condiciones de un consenso conseguido entre todos los afectados en una situación ideal de diálogo.

Pará Dussel, esta propuesta ética está llena de insuficiencias. La primera es su uniprincipialidad, querer basar toda la ética en un único principio. Pero la limitación más básica está en que su formalismo (por más valioso y aprovechable que sea, como veremos más adelante), si se convierte en el único principio ético, nos lleva a una concepción abstracta y desencarnada de la ética, consecuencia de una visión dual y desecorporalizada del ser humano. El ser humano no sólo es racionalidad y dialógico, sino también corporalidad, sensibilidad, materialidad, biología. Y, por ello, las reglas dialógicas encaminadas al consenso, piensa Dussel, no se ejercen nunca en un ámbito de abstracta racionalidad, sino sobre los contenidos del "principio material" que Dussel nos propone.

Así, pues, el primer principio ético es, para Dussel, el *principio material* o *ético-material*, y queda definido, en una primera aproximación, de la siguiente manera: "el fin primero de todo acto ético es la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, en comunidad"⁴¹. Este principio no es abstracto, puesto que tiene que concretarse en cada individuo humano. Pero ello no implica una concepción individualista de la realidad humana, sino que esa vida humana, que abarca a todos y cada uno de los seres humanos, tiene que entenderse y vivirse "en comunidad".

Dussel afirma que este principio no es el más importante de su arquitectónica ética (lo es el principio crítico, el cuarto), pero sí entiende que el principio material es el más difícil de entender y el que más problemas plantea a la hora de justificarlo. De ahí que se demore en su justificación. La verdad es que, a primera vista, parece evidente que el precepto básico de la ética humana es la defensa de la vida, la de todos los seres humanos. Pero en este mandato hay una serie de sombras y malentendidos que conviene aclarar y sortear. En primer lugar, Dussel parte del hecho de que la vida tiende, por su propia dinámica interna, hacia la conservación y desarrollo. En ese sentido, ve que la única objeción sería a este principio vendría del suicidio. "El único acto, nos dice Dussel, que podría no tener como «contenido» algún aspecto de dicha «producción, reproducción o desarrollo de la vida humana en comunidad» es el suicidio (o lo que se encamina a él). Pero dicho acto tiene por «contenido» la negación absoluta de todo contenido posterior; por lo tanto, en realidad, es un acto contradictorio y sobre el cual no puede fundarse orden ético alguno"⁴². De hecho, en el hecho de suicidarse, el suicida presupone y afirma de algún modo la vida, en la medida en que se la quita porque le resulta insoportable seguir viviendo en determinadas condiciones. Por tanto, concluye Dussel, "la vida no vivible funda la posibilidad de negar la vida: el suicidio"⁴³.

Por tanto, la ética de la liberación que propone Dussel es una ética de la vida, pero no tanto desde una perspectiva biológica y neutra, sino desde la perspectiva de la precariedad de la vida y del riesgo de perderla en el que viven amplios colectivos en la actualidad, el ámbito de las víctimas de un sistema hegemónico que no busca la vida de todos, sino sólo la de los más fuertes, la de los triunfadores.

Ahora bien, interesa también dejar claro en qué sentido la ética de la liberación entiende este principio material de defensa de la vida humana, para desmarcarse de otros planteamientos éticos que defienden propuestas similares. Dussel advierte que existen multitud de éticas de contenido material con las que se siente cercano en cuanto a la insistencia en dotar de materialidad a la ética frente a las éticas formales. Por eso se extiende en analizar estas diferentes propuestas de materialidad ética, como los diferentes comunitarismos, los utilitarismos, los vitalismos y biologismos de diferente orientación, las éticas axiológicas y eudemonistas, etc.⁴⁴.

La ventaja que advierte Dussel en la ética de la liberación que él propone, respecto a las demás éticas de contenido material, es que sólo ella puede aportar un principio con pretensiones de universalidad. El principio que las demás éticas materiales proponen se cumple y realiza a través de las diversas culturas particulares humanas (comunitarismos), de los valores concretos de una eticidad (éticas axiológicas), de las diversas maneras de cumplir la vida buena y la felicidad (eudemonismos), del modo concreto de conservar la vida a través de los más aptos (éticas evolucionistas), etc. Pero todos estos planteamientos no se orientan al principio universal de la vida humana. Por tanto, para que el principio material de la defensa de la vida se pueda constituir en principio universal de la ética, tiene que referirse y orientarse a la defensa de la vida de todos los seres humanos, incluso y sobre todo de los perdedores y excluidos por las culturas e instancias dominantes. Sólo desde el punto de vista de la precariedad con que viven su vida tantos millones de seres humanos, es posible erigir este principio en un imperativo universal.

Pero pudiera objetarse que de este modo se cae en una cierta "falacia naturalista". Dussel recoge esta objeción y trata de salir de ella, haciendo varias distinciones al respecto⁴⁵. Las éticas evolucionistas⁴⁶ sí caen en la "falacia naturalista", en la medida en que pretenden deducir los contenidos éticos (la "racionalidad ética") de las leyes evolutivas: lucha de todos contra todos, donde triunfa el más apto. Pero el planteamiento de Dussel no va en esa dirección. En su planteamiento, como el autor señala, no se da una deducción analítica de un juicio de hecho a un juicio normativo, sino una fundamentación dialéctica por contenidos, que necesitarán el desarrollo de otros aspectos lógico-formales para completarlo y concretarlo.

El punto clave está en cómo entender la vida humana y su funcionamiento. El error de determinados evolucionistas está en entender que la vida humana está, al igual que los demás animales, configurada por unas leyes biológicas a las que no puede escapar. Pero está claro que la estructura comportamental de la vida humana está configurada de modo sustancialmente distinto a la vida animal. En la respuesta a los estímulos, el ser humano tiene que pensar y elegir libremente la respuesta (animal deficiente, A. Gehlen). La vida humana está estructurada intelectivamente (intelección sentiente, Zubiri). Por tanto, ya desde la raíz el ser humano tiene que configurar su vida en función de metas y objetivos que tiene que pensar y elegir libremente. En ese sentido, Dussel entiende que la vida humana no es un fin ni un mero horizonte mundano-ontológico, sino "el modo de realidad concreto, intransferible, numéricamente único de cada sujeto corporal ético, que indica la finitud, la vulnerabilidad, los límites absolutos por debajo de los cuales o por sobre los cuales la vida no es posible"⁴⁷. La vida humana es, por tanto, el marco dentro del cual se fijan fines, elegidos desde las exigencias de la vida humana. Desde la vida, desde su modo de ser, se marcan sus necesidades y exigencias.

En conclusión, el criterio material universal de la ética (de la liberación) lo enuncia Dussel del siguiente modo: "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 una 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"⁴⁸.

Este criterio material sirve como criterio, al mismo tiempo, de verdad teórica y práctica. La verdad teórica se refiere a juicios de hecho, como "Juan come", "Pedro necesita agua para vivir", etc. Y en estos juicios de hecho se fundan (no por deducción analítica) verdades prácticas, éticas, como "Juan debe comer, para vivir", "Tengo que dar comida a Juan, si tiene hambre". Así, pues, del criterio material se deduce un principio ético-material universal, en la medida en que todo enunciado descriptivo sobre la vida humana incluye siempre necesariamente una autorreflexión responsable que "entrega" su propia vida a la exigencia de conservarla. Y de ahí surgen los enunciados normativos correspondientes.

Como enemigo de este principio ve Dussel al *cínico*, no tanto al escéptico (el enemigo más fuerte, según Apel, de la ética del discurso). El escéptico queda rebasado por el simple hecho de argumentar, en la medida en que el hecho de argumentar implica, se sepa o no, se quiera aceptar o no, la obligación de acogerse a las normas de la argumentación dialógica. Pero Dussel observa que el cínico no entra en ese juego, sino que pretende fundar un orden ético apoyado en la aceptación de la muerte, tanto individual como colectiva. Y esto ocurre cuando, por ejemplo, en el caso del economista Hayeck, se pretende justificar la

eliminación de personas, los vencidos y perdedores en la lucha por la supervivencia, porque así lo deciden las leyes de la "competencia" del mercado. Este modo de argumentar y de proceder destruye la vida humana, el objetivo central por defender./

El principio material ético es el principio básico de todos los demás, en la medida en que, según Dussel, constituye el punto de partida de toda la normativa ética y encierra la materia (el contenido) de todos los principios posteriores. Pero no se trata del principio más importante, ni tampoco es un principio suficiente, en la medida en que se necesitan de otros principios para concretarlo y completarlo. Y su principio complementario más directo es el principio formal, como vamos a ver a continuación. Como ya hemos indicado antes, la estructura de la actuación humana implica un momento de reflexión, de poner en práctica la razón. Es el ámbito de la racionalidad, de la libertad, de la responsabilidad, entendida a lo largo de la reflexión filosófica de muchas maneras, desde la prudencia (frónesis) aristotélica hasta la racionalidad comunicativa de Apel y Habermas.

Por tanto, el principio material necesita de otro principio que lo co-determine, el principio formal moral o de racionalidad discursiva práctico-intersubjetiva, que orienta las argumentaciones de los seres humanos hacia la consecución de normativas éticas válidas conseguidas en los consensos argumentativos.

5.2. El principio formal de moralidad: la validez intersubjetiva

En la explicitación de este segundo principio ético, Dussel recoge y subsume lo más valioso de los contenidos de la llamada ética del discurso (ED), de Apel y Habermas, como repetidas veces hemos señalado. Dussel lo entiende como un principio complementario del principio material. De modo que el que la vida humana, y la obligación de conservarla, se presente como última instancia material de moralidad, no olvida que la última instancia formal o de validez es el consenso racional intersubjetivo. Con este principio se explicita la norma básica procedimental, o el principio de universalidad que pretende alcanzar validez comunitaria.

Pero es importante insistir, nos indica Dussel, que se trata simplemente de un principio de "aplicación" de la norma o principio material. Esto implica, en consecuencia, que "la norma material es la condición de posibilidad del "contenido" de la "aplicación" de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora; la norma material da el "contenido" de lo consensuado (en último término, una mediación para la sobrevivencia de los sujetos "necesitados" y por ello con derecho a ser participantes), dentro del horizonte enmarcado por la "imposibilidad de elegir morir"⁴⁹.

Por tanto, Dussel subsume en su arquitectónica ética los análisis de la ED, pero redefiniendo su función, puesto que si se alcanza validez intersubjetiva, es sobre aquello en lo que recae el “acuerdo” de datos: el contenido ético objeto de la argumentación (la vida humana). Y es evidente que, sin contenido, no hay acuerdo ni validez, puesto que no puede tener validez un acuerdo vacío. Ahora bien, aunque Dussel subsume gran parte de los contenidos de la ED, integrándolos en su arquitectónica ética como un principio complementario del material, las diferencias con la DE son serias, y Dussel se esfuerza en dejarlas muy patentes.

El hecho de que los planteamientos éticos de Apel y de Habermas se sitúen en el nivel de la formalidad argumentativa, los lleva, como advierte Dussel, a confundir la *verdad* con la *validez*. Para el filósofo argentino, la verdad se sitúa en el ámbito de la referencia material a la realidad. Y el formalismo niega la posibilidad de una verdad práctica no meramente consensual. En este planteamiento, Dussel sigue a Wellmer⁵⁰, el discípulo de Habermas. Para Wellmer, la verdad no se sigue de la validez del consenso, sino de lo acertado de las razones que se presenten en el diálogo. Y esta afirmación vale, incluso, en el caso hipotético de hallarnos ya en la situación ideal de diálogo. Pero, a pesar de estar Dussel de acuerdo con esta observación importante de Wellmer, no lo está con la conclusión negativa que saca respecto a la valoración de conjunto de la teoría de la racionalidad comunicativa. Dussel cree que sus tesis siguen siendo, en lo fundamental, válidas, pero complementándolas con la referencia al principio ético-material. Veamos más explícitamente este aspecto.

Wellmer, al igual que Dussel, piensa que existe una realidad independiente y anterior al lenguaje. Por tanto, cuando utilizamos el concepto de verdad, lo tenemos que hacer en referencia a esa realidad material. Una afirmación es verdadera si coincide con esa realidad material. En cambio, el concepto de validez nos remite al ámbito de la intersubjetividad, donde se intenta esforzarse por conseguir un acuerdo consensuado, esto es, de que sea aceptado intersubjetivamente lo que se cree que es verdadero en el ámbito de una racionalidad monológica. Por tanto, “el criterio de validez [...] es la pretensión de alcanzar la intersubjetividad actual acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad. Es el criterio procedimental o formal por excelencia”⁵¹.

La EL de Dussel pretende complementar y situar este principio formal, articulándolo con el ético-material que ya hemos definido. Se trata, por tanto, de complementar el “criterio de validez moral intersubjetivo” con el “criterio de verdad práctica”, explicitado en el principio ético-moral como el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad. Y, como veremos más adelante, estos dos principios tienen que completarse con el principio de “factibilidad”, necesario para que un acto o institución tenga garantías de ser considerado bueno.

La distinción entre estos dos principios exige también una distinción entre sus correspondientes enunciados normativos: los situados en el nivel de lo ético-material y en el nivel de lo moral-formal. Dussel defiende una verdad práctica, en sentido estricto (con pretensiones de universalidad), y no sólo rectitud, en relación a un *ethos* cultural concreto. De ahí que de un enunciado descriptivo, como “los seres humanos somos vivientes”, se puedan sacar dos enunciados normativos, uno de tipo material, “Debemos vivir. No debemos dejarnos morir, ni debemos matar a nadie”, y otro de tipo formal, logrado a través de un consenso intersubjetivo, “Todos los seres humanos tienen derecho a vivir y a tener los medios necesarios para lograrlo”. Pero para que este último enunciado sea considerado válido, tiene que haberse conseguido a través de un consenso en el que participen simétricamente todos los afectados. En caso contrario, puedo afirmar que esa norma no es válida moralmente, porque, aunque soy afectado por ella, no pude participar (no me dejaron) simétricamente en la discusión correspondiente. De esta manera, aunque no se opone al contenido de la norma señalada, sí se opone a su validez, esto es, a la forma de alcanzar el consenso moral. En esto se ve la diferencia entre el contenido veritativo de una proposición moral y la forma de alcanzar su validez.

De este modo, Dussel nos muestra la diferencia entre las éticas materiales y las morales discursivas (formales). Ambas son necesarias para alcanzar un contenido ético completo. Pero son diferentes y no suficientes cada una por separado. Así, pues, Dussel reconoce lo valioso de la aportación de la ED en la fundamentación de la ética, pero no considera su formalismo como el único y fundamental principio, sino que se convierte, dentro del conjunto de la arquitectónica de Dussel, en la mediación formal o procedimental del principio ético material.

Con la síntesis y complementariedad de estos dos principios no está ya configurado completamente el edificio fundamentador de la ética, puesto que ahora se trata de ver cómo conseguimos lo bueno o el bien, pero no en abstracto, sino en la concreción de las eticidades históricas y culturales en las que nos tenemos que mover, teniendo, por tanto, que considerar sus circunstancias, sus consecuencias y las posibilidades de poder realizar lo que consideramos el bien. Y esto nos aboca a un tercer principio, el de factibilidad.

5.3. El principio de factibilidad ética y la “pretensión del bien” /

El ser humano, por el tipo de vida en que está configurada su existencia, tiene que desarrollarse en un entorno natural de escasez y con muchas limitaciones. No todo lo que sería deseable es posible. Por tanto, en la medida en que el individuo no está obligado moralmente a realizar aquellas acciones que no son posibles fácticamente, se impone introducir en la fundamentación del hecho moral un principio de “factibilidad”.

Este criterio lo entiende Dussel de la siguiente forma: “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”⁵² La puesta en práctica de este principio implica tener que elegir entre las *mediaciones* más adecuadas para la consecución de los fines elegidos. Quien no tiene en cuenta este principio, que requiere echar mano de un conocimiento empírico-tecnológico de la realidad, puede caer en un ingenuo voluntarismo, dándose de cabeza con la tozuda realidad.

En la configuración de este principio se apoya Dussel en las reflexiones del también filósofo de la liberación, Franz Hinkelammert, quien afirma que “ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad”⁵³.

En el reconocimiento de este nuevo principio coincide Dussel y echa mano de las filosofías pragmatistas y de la racionalidad estratégico-instrumental, en la medida en que nos indica los medios más adecuados para alcanzar los fines que nos proponemos. Pero esto no significa plegarse a la dinámica utilitarista y economicista a la que sirve en nuestra cultura este tipo de racionalidad. Cuando esta racionalidad se convierte en absoluta y única, en vez de advertir que es sólo un medio al servicio de otros fines más abarcadores, se cae en reduccionismos y fetichismos. Es la crítica realizada con agudeza y rotundidad por los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, como Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc.⁵⁴. Ahora bien, a pesar de reconocerse las limitaciones de esta razón instrumental, no se presupone descartarla como totalmente negativa e innecesaria, porque ella nos aporta los datos necesarios para juzgar acerca de la factibilidad eficaz de la acción humana.

/Con la ayuda, por tanto, de esta racionalidad científica e instrumental podemos afirmar que es operable o factible una acción, norma o institución, cuando cumple, por un lado, las condiciones de posibilidad en los diversos niveles de la realidad (lógico, empírico, técnico, económico, político, etc.) y, por otro lado, con las condiciones deónticas, que nos indican qué acciones son permitidas éticamente (las que son meramente “posibles”, en cuanto no contradicen los principios ético-material y moral-formal) y qué acciones son debidas u obligadas las “necesarias” para el cumplimiento de las exigencias humanas básicas, expresadas en los dos principios básicos, material y formal: la reproducción y el desarrollo de la vida humana, y la participación de los afectados en las decisiones).

Así, sólo las acciones e instituciones que cumplan con el principio de factibilidad, en el sentido ahora indicado, podrán aspirar a ser consideradas “buenas”. Pero, en realidad, para Dussel nunca se podrá decir que una acción es totalmente buena ni que una institución o estructura social es capaz de conseguir

la “bondad” definitiva. A lo más que pueden llegar, tanto acciones como instituciones, es a una “pretensión de bondad”, puesto que somos agentes limitados y la perfección dentro de la historia es prácticamente imposible. Esta afirmación es fundamental en el esquema de Dussel, puesto que de aquí se deducen dos conclusiones decisivas: (1) dado que no son posibles acciones totalmente buenas, sólo podremos realizar acciones con “pretensión de bondad”, por lo que tendremos que situarnos en una actitud de permanente provisionalidad, corrigiendo sin cesar las instituciones y las eticidades que se vayan configurando, puesto que ninguna de ellas es perfecta; (2) en segundo lugar, todo acto humano y toda institución social producirá siempre y necesariamente algún efecto negativo, “aun que sea no-intencional”, afirma rotundamente Dussel⁵⁵.

Por tanto, es inevitable para Dussel que las instituciones y acciones humanas produzcan continuamente “víctimas”⁵⁶. Siempre hay personas que sufren las consecuencias de la imperfección de nuestras acciones, aun de las mejor intencionadas, porque ninguna puede tener el calificativo de “buenas”, sino como mucho de “pretensión de bondad”. De ahí que siempre habrá marginados, pobres, perdedores, en definitiva “víctimas”. Y desde ahí, desde esta óptica de las víctimas, es donde hay que construir y fundamentar una ética que tenga pretensiones de universalidad. Sólo la ética que se construye desde el punto de vista de los perdedores, de las víctimas, de los que sufren las limitaciones de la imperfección de la condición humana, puede aspirar a ser considerada una ética universal, que abarque a todos los interesados. Por eso, toda la segunda parte del libro de Dussel está orientada a reconsiderar o replantear los tres principios anteriores, a partir de los cuales ha pretendido fundamentar la ética, ahora desde el punto de vista de las “víctimas”, de los excluidos del sistema dominante.

5.4. El principio crítico, o la crítica ética del sistema vigente desde la negatividad de las víctimas

Este principio es el más determinante de todo el planteamiento arquitectónico de Dussel. Ya dijimos, en su momento, que si el llamado “principio material” podría plantearle más dificultades de justificación y de plausibilidad, era precisamente este “principio ético” el que consideraba más básico y central entre los seis que constituyen su estructura ética. La ética de la liberación se caracterizará precisamente por construir sus planteamientos desde las víctimas de los sistemas dominantes, víctimas que serán siempre inevitables, como ya hemos apuntado. Por tanto, un planteamiento ético será correcto y con garantías de universalidad si consigue recoger dentro de sus pretensiones los intereses de los últimos, de las víctimas y de los olvidados por el sistema. Sólo así será verdaderamente universal. Y, por tanto, una ética será realmente convincente si reúne dentro de su arquitectónica fundamentadora este *principio crítico*, la visión de las insuficiencias de toda eticidad, de cualquier sistema cultural e institucional, desde la

negatividad de las víctimas que produce. Esta crítica “instaura, dice Dussel, la dialéctica de lo positivo (el bien) desde lo negativo (el sufrimiento de la víctima producido por el acto con “pretensión de bien”)”⁵⁷.

En este ejercicio de crítica frente al sistema cultural y ético dominante se encuentra Dussel de la mano con otros muchos autores “críticos”, que han destacado las insuficiencias y falacias de la eticidad occidental, que sigue teniendo las pretensiones de presentarse como el modelo a universalizar entre el resto de las culturas. Entre ellos se encuentran los llamados “filósofos de la sospecha”, como Nietzsche, Freud y Marx, además de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, Foucault y sobre todo Lévinas. Todos ellos coinciden en criticar algunos aspectos en los que se muestra la pretensión “dominadora” de la razón moderna. En ese sentido, Dussel, como ocurría en la descripción de los principios éticos anteriores, se extiende en describir los puntos en los que coincide y considera válidos los planteamientos de los citados filósofos críticos.

Pero la criticidad de los planteamientos de Dussel pretende ser más radical. Por de pronto, el primer desmarque y la superación se refieren a lo que de irracionalismo encierra la crítica de algunos de ellos./Dussel no está de acuerdo en proponer como alternativa a la insuficiencia de la racionalidad moderna o ilustrada una salida irracional (Nietzsche), o una “razón débil” o “fragmentada” (postmodernidad), puesto que por ese camino no nos queda más que renunciar a la universalidad de la razón./Dussel tiene claro que una salida irracional o fragmentada a la razón no sirve como alternativa a las exigencias de las víctimas del sistema. La salida irracional sólo puede instaurar una cultura de la fuerza, de los fuertes, de la “voluntad de poder”. Donde no hay posibilidad de instaurar criterios racionales universales, no queda más que la ley de la fuerza, la imposición de los poderes fácticos, que es precisamente lo que sucede en el sistema-mundo en el que el neocapitalismo está pretendiendo instaurar los parámetros de la mundialización. La EL pretende fundamentar un sistema ético basado en una racionalidad universal. Todo lo que no se orienta a esa salida no puede servir a las pretensiones de justicia que persiguen las víctimas de todos los sistemas dominantes. La ética o está basada en una racionalidad universal, sea cual sea, o no sirve más que para seguir perpetuando la injusticia y generando, de modo más o menos fuerte, más víctimas.

Por tanto, ante estas teorías críticas hay que realizar, como ante las anteriores teorías que servían de compañeros de viaje de los principios anteriores, un doble movimiento de subsunción y de negación. Subsumir lo que de valioso presentan en su crítica a las insuficiencias del sistema, pero negación de las insuficiencias de sus propuestas de solución./De este modo, se puede ser crítico frente al sistema o eticidad vigente, declarándolo (material y formalmente) ilegítimo desde las víctimas de tal sistema, pero no quedándose en la mera crítica, sino proponiendo un sistema nuevo, en el que sea posible que las víctimas puedan

expresar sus opiniones, configurando con ello una nueva "comunidad hegemónica".

De este modo se descubre, desde la alteridad y exterioridad del dominado, de la víctima, la supuesta legitimidad del sistema o eticidad dominante. Y se advierte tal ilegitimidad tanto en el aspecto material como en el formal/La exterioridad/alteridad de la víctima desenmascara, en primer lugar, el contenido material, el supuesto "bien" de la eticidad vigente, en la medida en que produce "dominados", alienados (es el *princtpium oppresionis*, según Dussel). Y, en segundo lugar, descubre también la insuficiencia de su principio formal, su principio de validación intersubjetiva, en la medida en que se advierte que es una eticidad que genera "excluidos", personas que no son tenidas en cuenta a la hora de las decisiones sobre temas en los que están afectados (*principium exclusionis*).

/Este principio crítico nos advierte, por lo tanto, sobre la necesidad de reconfigurar otra nueva situación de consenso intersubjetivo, en la que nadie quede excluido del diálogo para conseguir una nueva validez intersubjetiva, que sería, en este caso, crítica de segundo nivel de consciencia. De tal forma que sería ahora el momento en que "los excluidos, asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica"⁵⁸.

Al estilo de lo que propone Lévinas, Dussel entiende que esta permanente mirada crítica implica la instauración de un talante "escéptico" dentro de la reflexión filosófica. Pero este escepticismo puede ser de muy diverso contenido y significación. De ahí que Dussel se apresta a discernir entre el abanico de los diversos escepticismos. Por de pronto, distingue entre lo que llama escepticismo *desde* la normalidad del sistema y el escepticismo *ante* el sistema como dominador. Es decir, el primer tipo de escéptico es el enemigo que tiene en cuenta Apel y su ética del discurso, en la medida en que se trata de alguien cuya postura queda refutada por el mero hecho de hablar y de presentar sus razones en el ámbito del diálogo racional. Pero se trata de una refutación, piensa Dussel, "desde el punto de vista de la consistencia del propio discurso"⁵⁹, esto es, se trata de una refutación que parte de dar por bueno el sistema racional y ético dominante ("refutación *desde* la normalidad del sistema"). Otro tipo de escéptico más peligroso, y situado también dentro del sistema, es el *clínico*, en la medida en que, aunque sea consciente de que su postura queda refutada en una racionalidad discursiva, como la propuesta por Apel y Habermas, defiende como válido un modo de configurar la sociedad en la que quede justificada la muerte de muchos por el beneficio de unos pocos, desde la defensa de la lógica del mercado basada en la lógica de un darwinismo social que permite que el fuerte siga adelante aun a costa de la vida de los débiles y perdedores. Para Dussel, un ejemplo de este planteamiento es el del economista von Hayek⁶⁰.

Pero hay un tercer tipo de escepticismo, el crítico o liberador, que no se contenta con criticar la invalidez e insuficiencia de los acuerdos o eticidades vigentes, sino que propugna un nuevo acuerdo más justo, en el que tomen parte, en situación de total simetría, todos los afectados, consiguiéndose de ese modo una nueva validez hegemónica, pero ahora sobre bases más justas y sin exclusiones de ningún tipo. El punto de partida de toda crítica es, en palabras de Dussel, “el re-conocimiento del Otro, *como otro*, como víctima del sistema que la causa [...], y la simultánea re-sponsabilidad por dicha víctima, como experiencia ética que Lévinas denomina “cara-a-cara” —que pone en cuestión crítica al sistema o Totalidad—⁶¹. Este “re-conocimiento” supone aceptar al otro como persona humana, como sujeto de derechos vulnerados por el sistema hegemónico. Pero, insiste Dussel, ese reconocimiento como víctima implica su reconocimiento “como viviente”, esto es, en las dimensiones de producción, reproducción y desarrollo de su vida. Por tanto, este principio crítico está anclado en el reconocimiento de “la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado”⁶². Por tanto, se trata de un principio que empalma o se sitúa en paralelo con el principio material, que tiene en cuenta la corporalidad de la víctima, y se origina en la experiencia de que el sistema dominante no le permite vivir de modo humano, le quita verdad y validez. Por tanto, desde la experiencia del sufrimiento de las víctimas no se puede conceder verdad y validez a un sistema o proyecto de “vida buena”, que es capaz de generar pobreza, sufrimiento e infelicidad en tantas víctimas, dominados y excluidos.

Desde la óptica del principio crítico, el principio material se transforma en un “principio crítico-ético material-negativo”, cuyo contenido implica “la *prohibición de matar a las víctimas*, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte,... al Otro”⁶³. Pero su enunciado más explícito supone una constatación o toma de conciencia y un imperativo ético, con doble faz, negativa y positiva. La primera constatación supone advertir que “quien actúa crítico-éticamente, ya siempre ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos)”⁶⁴. Esto presupone, por tanto, que una visión crítica de la realidad nos hace reconocer y ver la multitud de víctimas que la eticidad dominante produce y crea a su alrededor. La experiencia de las víctimas es la que siempre se ha hallado al inicio de la experiencia ética⁶⁵, y es, por tanto, la que nos mueve a no poder reconocer como “bueno” el sistema social o norma moral responsable de tales secuelas deshumanizadoras.

De esa constatación se desprende un imperativo moral con doble perspectiva, negativa y positiva. La negativa supone la obligación de “negar la “bondad” de una tal mediación, es decir, criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador”; y la positiva, la obligación de “actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo”⁶⁶.

Los enemigos que Dussel ve que se oponen a este tipo de planteamientos son quienes, desde un planteamiento conservador (aquí sitúa a teóricos como K. Popper y P. Berger), parten del convencimiento de que nos hallamos en el mejor de los mundos posibles y, por tanto, entienden que posturas críticas como las de Dussel sólo conducen a traumatizar el orden social en búsqueda de saltos revolucionarios imposibles. Para estos pensadores sólo caben maquillajes y mejoras parciales de la realidad concreta en la que nos hallamos, negando la viabilidad de críticas globales y holistas al sistema dominante, que, según ellos, sólo son fruto de soñadores y conducen al desastre.

Ahora bien, el único y definitivo argumento desde el que cabe rebatir tales planteamientos consiste en el reconocimiento de la existencia de las víctimas que este sistema social y ético, supuestamente tan perfecto, genera, y en el hecho de que difícilmente van a encontrar remedio a su opresión y exclusión sin una transformación cualitativa de los parámetros del sistema dominante. De ahí que la única solución posible pasa por el intento de configurar una nueva sociedad, a partir de un nuevo consenso anti-hegemónico.

5.5. El principio de la nueva validez antihegemónica

Hemos visto que el principio ético tiene por cometido poner en entredicho las eticidades dominantes, desde la constatación de la existencia de las víctimas (demasiado abundantes como para ser negadas y olvidadas), y nos sitúa ante la obligación ética de tener que transformar las eticidades dominantes en otras basadas en normas e instituciones menos opresoras y excluyentes. Este imperativo positivo de construir una nueva comunidad de seres humanos, construida desde el presupuesto de una relación totalmente simétrica entre todos los participantes y afectados, es lo que constituye el nuevo principio dusseliano sobre el que tiene que apoyarse su arquitectura ética. Se trata de constatar la insuficiencia de las eticidades dominantes, montadas, en el mejor de los casos, sobre formas incapaces de alcanzar consensos adecuados desde los que configurar la sociedad.

Se trata ahora de dar cabida, en el ejercicio consensuador, a todos aquellos excluidos por el sistema vigente y hegemónico, con vistas a conformar una nueva eticidad, apoyada ahora en una nueva simetría y legitimada por una nueva validez, en este caso antihegemónica. Este principio, por tanto, nos advierte que no puede ser considerada válida moralmente ninguna acción, institución, eticidad, etc., que deje fuera de su modo de toma de decisiones a alguna persona o colectivo, puesto que todos los seres humanos son dignos de tener voz y de ser escuchados en el foro de la toma de decisiones sobre asuntos que les afectan. Las instituciones y eticidades que no tienen en cuenta este principio, generan excluidos y marginados, y no pueden pretender para sus orientaciones y prescripciones morales la legitimidad de la validez universal, requisito fundamental de toda ética adecuada.

Los capítulos de exclusión que Dussel advierte dentro del sistema hegemónico actual van desde los que se producen por motivos de género (la mujer frente al varón), económicos (pobres frente a ricos), culturales (culturas periféricas frente a las hegemónicas), hasta ecológicos (destrucción de los recursos naturales, sin tener en cuenta las generaciones futuras). Se trata, pues, de dar la palabra a todas las colectividades excluidas, para desde y con ellas, dejándoles que se conviertan en sujetos de sus propios intereses y reivindicaciones e ir creando una nueva situación de simetría, una nueva comunidad en la que nadie quede postergado ni excluido.

Este principio pretende asumir, desde una visión crítica, desde el horizonte de las víctimas, el segundo de los principios de la arquitectónica dusseliana (principio formal). Se consigue con ello algo similar a lo que el principio crítico, anteriormente señalado, realiza respecto al principio material. Por tanto, con este principio de nueva validez antihegemónica se trata de configurar una nueva formalidad, esta vez crítica, como requisito imprescindible para conceder validez a todo principio moral y a toda institución y eticidad que tenga pretensiones de universalidad. La forma de conseguirlo será, pues, ahondando el principio formal hasta conseguir un nivel crítico que en la formulación primera no tenía. El principio meramente formal partía de una situación ideal en la que se daba por supuesto que todos los seres humanos se hallaban situados en una postura simétrica y con capacidad real de intervenir en la toma de decisiones de las instituciones sociales a las que pertenecían. Nos situamos, en cambio, con este principio en un nivel de mayor conciencia crítica que el que tiene este principio formal, por ejemplo, en la ética del discurso, ya que parte demasiado abstractamente de una situación ideal que no tiene demasiado en cuenta la realidad fáctica y la experiencia de las víctimas y de los excluidos de la tierra, demasiado abundantes por desgracia. Dussel ve que no es que la **BB** no tenga en cuenta a estos excluidos fácticos, sino que no se demora lo suficiente en hablar y en pensar desde ellos y desde su situación de exclusión.

Esta diferencia de planteamientos no es trivial, sino que posee hondas consecuencias. Porque es fundamental distinguir entre el momento de la toma de conciencia pretemática e implícita del reconocimiento del Otro, momento abstracto en el que el Otro se nos presenta fuera y al margen de la situación social concreta, que el momento en el que este principio de nueva validez hegemónica nos sitúa: la experiencia del Otro postergado y excluido. Se trata ahora de una situación real, no meramente teórica, en que la experiencia del Otro como víctima te empuja a criticar la situación vigente que genera tal dolor y exclusión, y te lanza a superar de modo práctico y concreto tal situación. Es decir, la diferencia de niveles de concreción se advierte cuando vemos que no es lo mismo la prohibición universal, pero abstracta, "¡Te está prohibido victimar a alguien!", que ésta más concreta, nacida de la experiencia real de las víctimas: "¡Debes

tomar conciencia y estudiar el origen de la negación de las víctimas y proyectar alternativas de liberación!”⁶⁷.

En consecuencia, este nuevo principio formal moral crítico lo enuncia Dussel de este modo: “quien actúa críticamente con validez, desde las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no-participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in actu* a la responsabilidad que comparte solidariamente, en buscar las causas de la victimación de los dominados y en proyectar alternativas positivas futuras para transformar la realidad”⁶⁸.

Ahora bien, esta obligación que nace desde este principio formal-crítico, nos aboca a empujar transformadoramente la realidad en la que estamos hacia nuevos modos utópicos de ser. Pero nos enfrentamos de nuevo con el problema de la viabilidad de las utopías, y ante la necesidad de elegir críticamente entre las diferentes propuestas utópicas. Esto supone estar abocados a un nuevo principio de factibilidad, pero visto ahora desde la hondura de la mirada crítica, es decir, “la factibilidad *crítica* de la praxis de liberación, por primera vez en sentido estricto, donde aparecen propiamente como sujeto los «sujetos históricos» comunitarios crítico-creativos (que nacen en ciertas coyunturas y desaparecen después de haber cumplido su función concreta en una época de la historia, para dar lugar a otros movimientos críticos emergentes)”⁶⁹. Es lo que Dussel denomina el “principio de liberación”.

5.6. El principio de liberación

Este principio lo considera Dussel como el “tema nodal”⁷⁰. Nos ha ido señalando que el punto básico y principio material consiste en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Este principio liberación apunta a llevar la vida humana a su máximo *desarrollo*. Pero para ello no nos estamos refiriendo a una praxis emancipatoria, o al interés emancipatorio, de tipo formal (en la línea de Habermas), sino que implica ayudar a las víctimas a salir de su situación *material negativa*. Material, porque se trata de conseguir una nueva situación social en la que todos puedan reproducir su *vida* económica, cultural, etc.; y negativa, porque partimos de la constatación de la no existencia real de tal situación. No se trata, dice Dussel, de que se dan casos de exclusión de la discusión, sino de la vida, de la producción y reproducción de la propia vida, en su nivel elemental de supervivencia.

Como hemos señalado más arriba, este principio de liberación apunta y se empareja con el principio de factibilidad de la primera parte, pero situándose ahora en un nuevo nivel crítico. Eso significa que si el principio de factibilidad meramente formal tenía que echar mano y mediarse con la racionalidad tecnocientífica, el principio liberación también debe hacerlo, pero desde su nivel crítico.

co. Ese nuevo nivel de criticidad nos descubre que la razón instrumental se sitúa en la mera relación medios-fines, de cara a una eficacia meramente instrumental (llevada por lo que Habermas denomina "interés técnico"). Pero tal racionalidad no es capaz de juzgar entre la validez o legitimidad entre los diferentes "fines" hacia los que orientar dicha racionalidad. De ahí que podamos encontrarnos con que la misma racionalidad técnico-científica puede ser utilizada al servicio de fines muy dispares, pudiéndose reducirse a perseguir una eficacia al servicio de una factibilidad destructora de la vida de muchos sujetos humanos. Eso es lo que está ocurriendo dentro de la eticidad hegemónica del neocapitalismo actual, en el que nunca ha sido más eficaz esta racionalidad instrumental, pero al servicio de los intereses de una minoría dominante, y en perjuicio de las mayorías dominadas y excluidas, y con peligro de no mantener el equilibrio ecológico de la ecosfera terrestre.

Este principio de liberación tiene, pues, como objetivo articular críticamente la razón instrumental, tecno-científica, con el criterio de una "nueva eficacia", medida ahora "con respecto a la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano afectado y participante simétrico en la discusión de las mediaciones a ser empleadas"⁷¹. Volvemos a ver de nuevo cómo, desde este punto de vista, la razón instrumental no queda negada, sino subsumida y orientada críticamente dentro de o al servicio de un fin concreto: la reproducción y el desarrollo de la vida humana, de todos los seres humanos.

Desde una mirada sintetizadora, vemos que este principio liberación subsume y supone todos los demás principios estudiados con antelación: los principios material, formal y de factibilidad, así como la visión crítica desde las víctimas, que obliga a reformular cada uno de esos tres principios fundamentales. Pero en lo que tiene de específico, el principio liberador recoge las aportaciones valiosas de las propuestas utópicas (es el caso, entre otros, de F. Hinkelammert⁷² como también el "principio esperanza" de E. Bloch⁷³). Aunque, al igual que ocurre con otras teorías auxiliares, Dussel considera sus planteamientos insuficientes, quedan sin embargo subsumidos en el principio de liberación.

En resumen, el principio liberación, tal y como lo entiende Dussel, quedaría definido de la siguiente manera: "Quien reconoce responsablemente que las víctimas no pueden reproducir-desarrollar su vida ni participar simétricamente en la discusión de aquello en lo que están afectadas, *está obligado/a* a: (a) negativamente de construir realmente las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material de la víctima; y (b) positivamente, transformar y construir las normas, acciones, instituciones o las estructuras necesarias para que la víctima pueda (b.1) vivir humanamente, (b.2) con participación simétrica, (b.3) efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consisten en transformaciones, sean parciales o estructurales. Todas estas transformaciones las denominamos praxis de liberación"⁷⁴.

El acto, la institución, la eticidad que cumpliera con fidelidad estos seis principios, no habría conseguido el "bien" sin más en toda su perfección. El Bien no puede darse dentro del desarrollo histórico. Por ello, también al final de esta segunda parte crítica, Dussel entiende que sólo podremos considerar que el cumplimiento de los seis principios sólo concede a las acciones y a las instituciones una "pretensión de bondad", en este caso "pretensión crítica de bondad", que Dussel denomina ahora la "pretensión de justicia"⁷⁵. Pero es, hay que resaltarlo con insistencia, sólo *pretensión* de bondad y de justicia. Y en esa medida, será siempre provisional y producirá inevitablemente dominados y excluidos, que tratarán, desde una nueva comunidad crítica y anti-hegemónica, de superar esa eticidad hacia otra que sea más justa y universal. Y esa será la ininterrumpida dinámica histórica.

Así llega a su fin la reflexión de E. Dussel, que ha pretendido realizarse como considera que debe hacerse toda ética, "sobre juicios de hecho". Y para Dussel, "el hecho masivo al que nos hemos querido referir repetitivamente es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de la modernidad y del capitalismo, que son los que monopolizan para sus agentes la reproducción y el desarrollo de la vida, la riqueza como bienes de uso y la participación discursiva en las decisiones que los beneficia (al "Grupo de los siete": G7) y que excluye a sus víctimas"⁷⁶.

Ante esta realidad tan deprimente y desventajosa para la inmensa mayoría de la humanidad, uno se pregunta si es suficiente la mera reflexión y declaración de principios para conseguir una transformación acorde con el ansia de justicia y de solidaridad que surge desde el fondo de las grandes mayorías dominadas y excluidas. Es cierto que no es suficiente, pero el que opta por la justicia y por una humanidad asentada en ella, deber saber que es ya un paso adelante muy importante tener claridad sobre lo que se consideran eticidades, acciones e instituciones, buenas o al menos con "pretensión de bondad". De ahí que Dussel afirme, ante esta situación, que "la ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de auto-extinción. Sólo la corresponsabilidad solidaria con validez intersubjetiva, desde el criterio de verdad vida-muerte, puede quizá ayudarnos a salir airosos en la tortuosa senda siempre colindante, como el que camina como el equilibrista sobre el filo de la navaja, entre los abismos de la cínica irresponsable insensibilidad ética para con las víctimas o la paranoia fundamentalista necrofílica que nos lleva al suicidio colectivo de la humanidad"⁷⁷.

6. Apuntes valorativos y críticos sobre la obra

Realizar una crítica a fondo de esta obra de Dussel exigiría un espacio mayor que el que corresponde a un escrito expositivo e introductorio como éste. Por lo tanto, no podemos detenernos aquí a realizar un juicio exhaustivo de la obra,

sino simplemente una valoración global y plantear algunas inquietudes e interrogantes que su lectura nos ha planteado.

En primer lugar, tenemos que reconocer que nos hallamos ante una obra madura y bien construida. Sin lugar a dudas, la mejor y más completa de entre las muchas escritas por E. Dussel. Podemos decir que esta ética de la liberación representa un ejercicio bien pensado de plantear y resolver, desde los retos que el mundo actual nos presenta, el problema de la ética y la tarea de fundamentarla filosóficamente, desde la óptica de la llamada "filosofía de la liberación" latinoamericana. Al menos, de un modo concreto de entenderla. Por tanto, estemos o no de acuerdo con sus planteamientos, no podrá decirse a partir de ahora que la ética de la liberación continúa sin presentar al menos un intento serio de fundamentación, de enfrentarse a sus presupuestos y explicitarlos y fundamentarlos de un modo serio⁷⁸. Podremos o no estar de acuerdo con su postura, pero no podremos negar seriedad, consistencia e incluso brillantez a su esfuerzo.

Un segundo rasgo específico de esta obra lo constituye el talante integrador que se advierte respecto al resto de los planteamientos éticos. El estilo de Dussel, en casi todas sus obras anteriores, ha estado impregnado con bastante frecuencia de un estilo un tanto beligerante y bastante descalificador. El lector sacaba la impresión de que sólo había verdad y acierto en las teorías que se hacían desde la óptica de la liberación, y desde el punto de vista de las culturas y pueblos excluidos, desde el tercer mundo. El resto estaba plagado de errores y de intenciones ideológicas. En cambio, como hemos tenido ocasión de comprobar en esta obra —a lo largo de la presentación de los diferentes principios de su arquitectónica ética—, el talante de Dussel es ejemplarmente dialogante e integrador, realizando la confrontación con otras teorías rivales desde el doble movimiento de reconocer lo que tienen de valioso, a la vez que advertir sus limitaciones, pero integrando los elementos positivos en el conjunto de su planteamiento teórico. Esto no le supone, como puede verse, entregarse en brazos de un eclecticismo irenista, sino reconocer lo que de positivo y sintomático tienen casi todas las teorías éticas, aunque se tengan que admitir, al mismo tiempo, sus limitaciones e insuficiencias. Pensamos que este talante comprensivo e integrador es también otro de los síntomas que denotan la madurez teórica a la que ha llegado Dussel, sin que ello implique dejación en la búsqueda sin contemplaciones de lo que él considera el modo más adecuado de acercarse a la verdad y a la definición del bien, o de lo que denomina acciones e instituciones con "pretensiones de bondad".

Ahora tendríamos que preguntarnos, como valoración general de todo su planteamiento, dónde se sitúa lo más valioso de su aportación y en qué medida se encuentra con ello en continuidad o en ruptura con su trayectoria teórica anterior. Pensamos que esta propuesta ética de Dussel representa tanto una importante novedad como también una radical continuidad con sus posturas ante-

riores. La novedad más importante estriba, a nuestro entender, en una mayor toma de conciencia y explicitación de las bases teóricas y fundamentadoras en las que se apoya y cobra fuerza la “ética de la liberación”, o una “ética de la liberación” tal y como él la entiende, puesto que ya hemos señalado que existen variadas formas de entender la ética y la filosofía de la liberación latinoamericana. Esta mayor conciencia y explicitación se expresa en lo que él denomina su “arquitectónica ética”, compuesta por los seis principios fundamentadores que ya hemos tenido ocasión de analizar. Este sistema “pluriprincipial” representa un excelente análisis y explicitación de los diferentes aspectos o facetas que componen el complejo ámbito de lo ético. Y dentro de esta pluralidad de principios, el acierto más interesante y la novedad más llamativa, a mi juicio, está representada en lo que Dussel denomina el “principio material”, como modo de expresar, de otro modo más concreto y específico, lo que antes denominaba la “económica” de la liberación. Es verdad que se tiene la impresión de que quedan en este principio algunos aspectos sin justificar ni aclarar, como la exigencia en demorarse más en la justificación y fundamentación del hecho de su universalidad. Pero pensamos que con este principio se apunta con acierto al elemento básico que constituye el factor sobre el que se tienen que apoyar y fundamentar todos los demás aspectos de la ética, que no es otro que la defensa de la vida humana, de todos y cada uno de los integrantes de la especie humana. Tal contenido material es el dato más universalizable, puesto que constituye el aspecto más básico y elemental de nuestra existencia y aquél en el que todos nos igualamos y coincidimos: nuestra condición de seres vivos. E igualmente es acertado el modo como Dussel acierta a situar lo específico de la vida humana en comparación con la del resto de los seres vivos, así como la argumentación utilizada para advertir la distancia existente entre su postura y la de las diversas teorías que se apoyan en la “falacia naturalista”.

También resulta especialmente acertado y significativo la referencia al realismo ético que supone el “principio de factibilidad”. Lejos de situar las exigencias éticas en un mundo ideal e inalcanzable, las limitaciones en las que se desarrolla la vida humana nos imponen atenernos a las circunstancias concretas para poder considerar un acto, una institución o eticidad bueno o acertado, o más exactamente dotado de “pretensiones de bondad”. No se le puede pedir a las acciones o instituciones exigencias ideales, que se sitúen por encima de las circunstancias concretas en las que tienen que desenvolverse.

En cambio, no resulta novedoso, aunque sí es el ingrediente más importante de la EL, la referencia a la dimensión crítico-liberadora que configura la segunda parte de esta arquitectónica. No cabe duda de que se trata de lo más característico de una visión liberadora, y el horizonte donde se tienen que encajar y cobrar sentido los tres primeros principios fundamentadores.

Pero llegado aquí, habría que preguntarse si el intento de Dussel de apelar a

su pluriprincipialidad representa una novedad, o simplemente no es más que un ropaje que adorna y envuelve la referencia a un principio único en el que se apoyan todos los demás. Bien sea que ese principio más básico sea uno de los seis que él presenta, o bien otro anterior que queda implícito y oculto bajo la arquitectónica pluriprincipial. Mi opinión se inclina por esta segunda opción, advirtiendo con ello la fundamental continuidad, dentro de lo novedoso, de su propuesta ética. Veamos en qué medida creemos que esto es así.

Desde una reflexión en profundidad de la propuesta dusseliana, tiendo a pensar que el conjunto de los principios de esta arquitectónica son la explicitación de un principio básico que está al fondo de ellos y que representa el auténtico punto arquimédico en el que se apoya la ética de la liberación de Dussel, desde la etapa que él denomina específicamente como de "filosofía de la liberación". Es, en esos momentos, como quedó indicado al comienzo de estas páginas, donde se advierte en la obra de Dussel la influencia básica de E. Lévinas y la centralidad del encuentro cara-a-cara con el Otro. De este encuentro y experiencia de la desnudez del rostro del Otro, surge su llamada exigiéndome que me responsabilice de él. Este principio responsabilidad, que nace de la compasión ante el dolor y desvalimiento del otro, hace comprensibles y justificables los diferentes principios que Dussel nos presenta en su arquitectónica. Lo que cada uno descubre en esta experiencia básica del cara-a-cara con el Otro es la llamada a poner en marcha todo lo que favorezca la reproducción y el desarrollo de su vida y la de cualquier ser humano como Otro (*Autrui*, prójimo).

Ahora bien, en la medida en que, como insiste Lévinas, nos hallamos ante la existencia de los *terceros*, se exige complementar o situar el ejercicio de la responsabilidad ante los otros con el principio formal que propone la ética del discurso, debiéndose tener en cuenta el respeto a las decisiones de todos los afectados para hallar, entre todos, el modo de llevar a efecto el principio material. Y lo mismo tenemos que decir del principio de factibilidad, en la medida en que representa un modo realista de aplicar a las circunstancias concretas de la vida humana la responsabilidad por los otros. La perspectiva crítica, desde las víctimas de los sistemas hegemónicos existentes, es la más claramente deducida o subordinada al principio de responsabilidad deducido de la experiencia básica del cara-a-cara.

Esto no significa que el conjunto sistémico de los seis principios que presenta Dussel no sea adecuado y esté de sobra. En absoluto. Entiendo que ambos puntos de vista son complementarios, necesiándose el uno al otro. En realidad, la propuesta arquitectónica de Dussel representa un valioso y necesario ejercicio de explicitación de la experiencia básica del cara-a-cara, en la medida en que siempre se le ha achacado, y entiendo que con razón, en los encuentros entre los representantes de la ED y de la EL, la insuficiencia de justificación racional de

tal experiencia básica y fontanal, ya que resulta difícil justificar y hacer plausible en el ámbito de la racionalidad intersubjetiva, justificación necesaria para mostrar la universalidad de dicha experiencia⁷⁹. Consideramos, por tanto, que esta ética de la liberación supone el esfuerzo de Dussel de hacer comprensible y plausible, en el ámbito de la racionalidad interpersonal y, por tanto, de la fundamentación racional, las bases de la EL tal y como él la entiende.

Desde este modo de ver las cosas, creo que se puede decir que en esta obra de E. Dussel se da una básica continuidad con su planteamiento ético anterior, a la vez que constituye una radical novedad: la explicitación del principio básico de la experiencia del cara-a-cara en una arquitectónica de seis principios. ¿Hay que afirmar, por tanto, que Dussel no ha superado el planteamiento que achaca a las demás éticas, su uniprincipialidad? ¿O se trata de entender el cara-a-cara con el Otro sólo como una experiencia básica, que posteriormente tiene que ser justificada racionalmente, llevándonos ese intento de justificación o de fundamentación a advertir, como en el caso de Dussel, la existencia no de un único principio, sino de un conjunto sistémico de los mismos? Para Dussel parece evidente que esta segunda alternativa es la solución. Aunque no es tan fácil realizar un equilibrio adecuado dentro de ese andamiaje. Creemos que aquí se puede aplicar la distinción de Marx, señalada por el propio Dussel en esta misma obra, entre la lógica del descubrimiento y la lógica o estrategia de la justificación o explicación en un ámbito interpersonal. Considero que esta distinción es muy pertinente, y que desde aquí se comprende suficientemente bien esta doble faz a la que nos estamos refiriendo. De todas formas, creemos que sea cual sea la alternativa más acertada, es un mérito innegable la pretensión de Dussel de advertir la forma poliédrica, multifacial y compleja del fenómeno ético e intentar darle nombre y contenidos a cada una de esas caras o perspectivas.

Hay también otro ámbito que nos plantea dudas e interrogantes en el planteamiento de Dussel, y es el referido a las insuficiencias que advierte en el formalismo de la ED, necesitado, según él, de complementarse con el principio material. En este punto, Dussel ha pasado en sus escritos de un planteamiento agresivo y casi descalificador de la DE a sentirla como complementaria de la EL. En realidad, el mismo Apel ha advertido y defendido esta complementariedad desde hace tiempo⁸⁰. La ED acepta la complementariedad entre ambas éticas, concediendo a la EL una mayor concreción y sensibilidad hacia "la miseria y excomunión de los pobres de este mundo", afirma Apel. Pero la superioridad de la ED estaría en presentar un sistema fundamentador más convincente y universal, en la medida en que muestra, a través del análisis trascendental del hecho lingüístico, las condiciones que parece exigir la situación ideal de diálogo. Ahora bien, también reconoce que, previo a esas condiciones que implica la situación ideal de diálogo (rectitud, veracidad y verdad), se hallan una serie de implicaciones prelingüísticas que son previas a cualquier consenso: el respeto a todos los

dialogantes y la aceptación de la dignidad ontológica y ética de cualquier persona humana. Podríamos preguntarnos si este principio no supone estar ya aceptando un cierto principio y contenido material, en el sentido dusseliano, puesto que estamos dando por hecho —en toda acción comunicativa— que tenemos que respetar la vida de todo interlocutor humano. Lo que no se da en la ética discursiva es la sensibilidad y el acierto dusseliano de entender que el punto de arranque más universalizable de la ética se da desde el horizonte de la experiencia del sufrimiento de las víctimas, y no sólo desde la dignidad en abstracto del individuo humano.

En consecuencia, habría que hacer ver a la ED la existencia de estos ingredientes prelingüísticos que hay que presuponer dentro de su estructura trascendental, con objeto de que los haga conscientes y saque las consecuencias pertinentes. La primera de ellas sería ver cómo fundamenta ese apriori de la dignidad humana (expresado en la segunda versión del imperativo categórico kantiano: cada ser humano es un fin en sí mismo y no puede ser utilizado como medio para nada). Y, por otro lado, tendríamos que preguntarnos si la reducción por Dussel de la ED a puro formalismo es, desde este punto de vista, adecuada, sirviendo, por tanto, mejor a una estrategia de complementariedad hacer ver estos presupuestos prelingüísticos no del todo conscientes o explicitados por Apel (que supondría, de alguna manera, la aceptación del principio material de la defensa de la vida humana), aunque tenga que ser también ahondado y explicitado por el modo específico como Dussel entiende el principio “crítico-material”: la perspectiva de las *víctimas*.

Pero independientemente de estos y otros reparos o interrogantes que se puedan poner al texto de E. Dussel, no cabe duda de que nos hallamos ante una obra de primera magnitud, por lo que aporta y por las sugerencias que propone para seguir dialogando sobre este problema tan básico y espinoso de la fundamentación de la ética y del resto de problemas que lleva aparejados. Supone, en la trayectoria intelectual de Dussel, como ya lo hemos dicho, un importante escalón de madurez respecto a todas sus obras filosóficas anteriores, y se nos antoja que implica igualmente un punto de inflexión en el conjunto de su obra, así como el inicio de una nueva etapa de su creativo pensamiento. Y es algo que nos llena de satisfacción por cuanto echamos en falta, en este mundo de la globalización y de la mundialización, en el que se nos pretende vender una uniformizadora cultura que aplaude la ética del triunfo personal y del interés insolidario, que surjan planteamientos éticos como el presente, seriamente contruidos y que defiendan que la única forma de hacer un mundo digno de llamarse humano es actuar movidos por el “principio misericordia” hacia tantas víctimas y excluidos como existen, han existido y existirán en nuestro mundo, y por el “principio responsabilidad” ante la tarea de construir —entre todos— una sociedad en la que todos tengan los mínimos elementos necesarios para producir, reproducir y desarrollar una vida digna de llamarse humana.

Notas

1. Madrid, Trotta, 1989.
2. Para ver el conjunto de obras que Dussel ha dedicado a la reflexión ética, *cfr.* Mariano Moreno Villa, *Bibliografía de y sobre Enrique Dussel*, Anthropos (Barcelona), 1999, 80, pp. 39-46.
3. *Cfr.* Anthropos (Barcelona), 1999, 80, pp. 13-37.
4. *Ibidem*, p. 14.
5. *Ibidem*, p. 14.
6. *Ibidem*, p. 15.
7. *Ibidem*, p. 18.
8. *Cfr.* E. Dussel y D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975; C. Beorlegui, "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la Liberación de Dussel y Scannone" (I y II), *Realidad*, 1997, 57, pp. 243-274; 58, 1997, pp. 347-371.
9. E. Dussel, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, o.c., p. 19.
10. *Cfr.* E. Lévinas, *Totalidad e Infinito*, Salamanca, Sígueme, 1977.
11. México, Siglo XXI, 1969.
12. México, Siglo XXI, 1970.
13. E. Dussel, *Autopercepción intelectual...*, o.c., p. 21. *Cfr.* también E. Dussel y D. Guillot, "Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas", o.c.
14. Para un estudio más detallado de esta etapa de su pensamiento, *cfr.* E. Dussel, "Hermenéutica y liberación. De la *Fenomenología hermenéutica* a la *Filosofía de la liberación* (Diálogo con Paul Ricoeur)", *Analogía filosófica*, (México), 6, nº 1, 1992, pp. 141-181.
15. Se trata de una amplia obra en cinco volúmenes. Aunque comenzó a escribir esta obra en 1969, no se publicarán los dos primeros volúmenes hasta 1976, en Buenos Aires, Siglo XXI; el Vol. III, México, Ed. Nicol, 1977; Vols. IV y V, Bogotá, 1979-1980.
16. Salamanca, Sígueme, 1987.
17. México, De. Edicol, 1977.
18. *Cfr.* H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1990 (2ª de.); *Cfr.* C. Beorlegui, "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de Dussel y Scannone", o.c.
19. *Cfr.* "Autopercepción intelectual...", o.c., p. 24.
20. *Ibid.*
21. *Cfr.* L. Althusser, *La Revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967; *id.*, *Leer el capital*, México, Siglo XXI, 1968; *id.*, *Para una crítica de la práctica teórica*, México, Siglo XXI, 1974; J. M. Bermudo Ávila, *De Gramsci a Althusser*, Barcelona, Horsori, 1979.
22. *Cfr.* E. Dussel, "Autopercepción intelectual...", o.c., p. 25.
23. En "Método para una filosofía de la liberación", Salamanca, Sígueme, 1974, p. 176. Dussel desecha la filosofía de Marx alegando simplemente que "es todavía europeo".
24. "Autopercepción intelectual...", o.c., p. 25.
25. *Cfr.* C. Beorlegui, "Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)", *Estudios de Deusto*, 45/1, 1997, pp. 67-95.

26. "Autopercepción intelectual...", p. 25.
27. *Ibidem*, p. 25.
28. *Ibidem*, p. 28.
29. *Ibidem*, p. 30.
30. *Ibidem*, p. 30.
31. *Ibidem*, p. 30. Para el estudio de los diferentes momentos del diálogo entre las dos escuelas, la ED y la EL, *cfr.* C. Beorlegui, "Diálogo de éticas...", *o.c.*
32. *Ibidem*, p. 30. Acerca de la superación de la "económica" desde el principio de la materialidad de la ética, *cfr.* E. Dussel, "La razón del otro. La «interpelación» como acto de habla", *Anthropos*, Venezuela, 22, 1991, pp. 5-41.
33. E. Dussel, "Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión", *Laval Théologique et Philosophique*, 54, 1998, pp. 455-471; 457.
34. *Cfr.* K. O. Apel, "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación", *Isegoría*, 1995, 11, pp. 108-125.
35. *Cfr.* E. Dussel, "La ética de la liberación ante la ética del discurso", *Isegoría*, 1996, 13, pp. 135-149. *Cfr.* también C. Beorlegui, "Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)", *o.c.*
36. *Cfr.* F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
37. En varias obras históricas, E. Dussel ha realizado una reinterpretación de la historia latinoamericana y, desde ella, de la historia universal, en clave distinta al habitual enfoque centrado en Europa. Un ejemplo de ello es "Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia mundial", Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste, 1967. Para los datos de las demás obras históricas, *cfr.* M. Moreno Villa, "Bibliografía de y sobre E. Dussel", *o.c.*, pp. 40-41.
38. *Cfr.* E. Dussel, "1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad", Madrid, Nueva Europa, 1992.
39. E. Dussel, "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 75.
40. E. Dussel, *Arquitectónica de la Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, *o.c.*, p. 459.
41. E. Dussel, "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 129.
42. *Ibidem*, p. 460. Dussel cita en su apoyo estas palabras de Marx: "Ningún ser vivo cree que los defectos de su existencia radiquen en el principio de su vida (*Prinzip seines Leben*), en la esencia de su vida, sino en circunstancias exteriores a ella. El suicidio es contrario a la naturaleza", en "Glosa crítica...", en *Vorwurst*, agosto de 1984 (MEW, Y, p. 402). *Cfr.* también E. Dussel, "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 92.
43. "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 92.
44. *Cfr. Ibidem*, pp. 106-129, donde Dussel realiza un recorrido amplio de los contenidos de estas diversas éticas, señalando lo que considera sus aciertos y sus deficiencias.
45. *Cfr. Ibidem*, pp. 136 y ss. *Cfr.* también Dussel, "Algunas reflexiones sobre la *falacia naturalista*", *Realidad*, 65, San Salvador, 1998, pp. 543-554.
46. *Cfr.* F. J. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, Madrid, Alianza, 1980, Cap. VII, "La religión y la ética", donde analiza críticamente las pretensiones de diversos autores, entre ellos los sociobiólogos, de querer fundamentar la ética desde la "ra-

cionalidad" biológica evolucionista.

47. E. Dussel, *Arquitectónica de la ética de la liberación, o.c.*, p. 460.
48. E. Dussel, "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 132.
49. E. Dussel, *Arquitectónica de la ética de la liberación, o.c.*, 462.
50. Cfr. A. Wellmer, *Dialog und Diskurs*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986 [*Ética y diálogo*, Barcelona-México, Anthropos, 1994].
51. E. Dussel, "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 206.
52. E. Dussel, *Arquitectónica de la ética de la liberación, o.c.*, p. 463.
53. F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Costa Rica, DEI, 1984, p. 238.
54. Cfr. M. Horkheimer/Th. Adorno, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotta, 1994; M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969; H. Marcuse, *Eros y civilización*, Barcelona, Seix Barral, 1970; *id.*, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1972.
55. Cfr. E. Dussel, *Arquitectónica de la ética de la liberación, o.c.*, p. 465.
56. "Al que sufre el efecto negativo lo llamaremos con Walter Benjamin *víctima*", *ibídem*, p. 465.
57. *Arquitectónica...*, *o.c.*, p. 465.
58. Cfr. E. Dussel, *o.c.*, p. 466.
59. E. Dussel, *o.c.*, p. 466.
60. Cfr. F. von Hayeck, *Individualismus und Wirtschaftliche Ordnung*, Zurich, 1952; *id.*, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1959 [*Los fundamentos de la libertad*], Madrid, Unión Editorial, 1975.
61. E. Dussel, "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 369.
62. E. Dussel, *Arquitectónica...*, p. 466.
63. Cfr. E. Dussel, *Arquitectónica...*, *o.c.*, p. 467.
64. *Ibídem*, p. 467.
65. Así lo señala, por ejemplo, M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México: FCE, 1993, pp. 10 y ss. Son significativas a este respecto las últimas palabras de Marcuse a Habermas: "¿Sabes? Ya sé dónde se originan nuestros juicios de valor más básicos: en la compasión, en nuestro sentimiento del sufrimiento de los demás", cita tomada de Reyes Mate, "Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados", Barcelona, Anthropos, 1997, p. 216.
66. E. Dussel, *Arquitectónica...*, *o.c.*, p. 467.
67. Cfr. *Ibídem*, p. 468.
68. *Ibídem*, p. 468.
69. E. Dussel, "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 473.
70. Cfr. Dussel, *Arquitectónica...*, p. 469.
71. E. Dussel, *Arquitectónica...*, p. 469-470.
72. Cfr. F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Costa Rica, DEI, 1984.
73. Cfr. E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Aguilar, 3 Vols., 1977-80.
74. E. Dussel, *Arquitectónica...*, p. 470.
75. Cfr. *Ibídem*, p. 470.
76. E. Dussel, "Ética de la liberación...", *o.c.*, p. 568.
77. *Ibídem*, p. 568.
78. En un interesante artículo, Marciano Vidal ("La autonomía como fundamentación de la moral", *Concilium*, 192, 1984, pp. 285-296; 292) hacía una valoración global

sobre la “ética de liberación”, echando en falta, con razón, entre sus numerosos cultivadores un ejercicio serio y profundo de enfrentamiento con el problema de su fundamentación. Pensamos que, a la vista de esta obra de Dussel, ya no se puede seguir defendiendo esta carencia. Otra cosa distinta es que estemos o no de acuerdo, en todo o en parte, en el modo como Dussel estructura su esfuerzo fundamentador.

79. *Cfr.* Los artículos del diálogo Apel-Dussel, ya citados en notas anteriores, y nuestro trabajo “Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)”, también citado anteriormente.
80. *Cfr.* K. O. Apel, “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, *Isegoría*, 11, 1995, pp. 108-125.

