

## LA ETICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN, DE ENRIQUE DUSSEL. NOTAS DE LECTURA.

CARLOS RUIZ SCHNEIDER

Para analizar la evolución de las ideas sobre dependencia cultural en América Latina y su actual vigencia, desde la perspectiva de la filosofía, puede ser un buen punto de análisis detenerse en algunos desarrollos actuales de las corrientes que se identifican a sí mismas con la denominación de filosofía latinoamericana, y, más específicamente en alguno de sus pensadores centrales. Es lo que intentamos hacer en este breve estudio, especialmente en torno al caso de Enrique Dussel y su último libro, la *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, de 1998.

Estos movimientos filosóficos, que no coinciden, por cierto, con el desarrollo de la filosofía en América Latina, sino que representan una de sus corrientes, comienzan a tener mucha vigencia en el campo filosófico de la región a partir aproximadamente de fines de la década de 1960. Los centros de estos desarrollos filosóficos están constituidos por las obras de Leopoldo Zea en México, las de Augusto Salazar Bondy en el Perú y por un importante núcleo de filósofos argentinos, entre los que se destacan Juan Carlos Scannone, Horacio Cerutti, Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel. En Chile, estas corrientes están representadas por trabajos como los de Eduardo Devés y Carlos Ossandón.

Con importantes diferencias internas que tienen que ver, sobre todo, con la relación con la religión, con el marxismo y con el populismo peronista, los pensadores argentinos en los que me voy a centrar, por la mayor proximidad temporal de sus obras, elaboran las bases de lo que podría llamarse una verdadera escuela filosófica, la 'Filosofía de la Liberación', que se expresa no sólo en la obra de estos pensadores, sino también, en publicaciones como la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, que ha sido un vehículo de transmisión de estos trabajos.

El punto de partida de estos desarrollos es una visión crítica del carácter puramente mimético de la filosofía académica en América Latina, la cual no somete verdaderamente los estudios de los filósofos centrales a un auténtico proceso de reapropiación crítica, a partir de problemáticas que tengan como centro la realidad peculiar de nuestros pueblos.

A partir de la pregunta por una filosofía no mimética, por una filosofía cuyo tema central sea la expresión de la identidad propia de América Latina, expresada filosóficamente, las inquietudes de los filósofos mencionados se orientan en primer término hacia el tema de la identidad de América Latina como continente también mimético y dependiente.

Es a partir de esta pregunta por la identidad de pueblos pobres y dependientes que se desarrollan relaciones con movimientos políticos populares y nacionalistas, como es el caso, sobre todo, del peronismo y también con tendencias análogas en la religiosidad popular, como es el caso del movimiento de la Teología de la Liberación.

Al interior de la Filosofía de la Liberación tienden a consolidarse también varias tendencias, entre las cuales, probablemente, las más importantes son las representadas por Arturo Andrés Roig, el eje de cuyos trabajos es más bien el pensamiento latinoamericano, y Enrique Dussel, cuyo trabajo es menos histórico y más identificable a los parámetros más clásicos de la disciplina filosófica. Estudiaremos aquí con algo más detenimiento la obra del segundo de estos autores, por una parte por el interés propio de su pensamiento, pero también porque es, al interior del movimiento, quien más ha tratado de dialogar con otras disciplinas y movimientos sociales desde la filosofía.

La obra de Dussel tiene varios centros y atraviesa por varias etapas, que se pueden estudiar basándose en los autores con los que dialoga.

El punto de arranque de la reflexión de Dussel, ligado desde la partida con el análisis de la especificidad de la cultura latinoamericana y, más específicamente, con la posibilidad de una filosofía latinoamericana, es el análisis filosófico de la religiosidad en América Latina. En esta primera orientación de sus trabajos son muy influyentes las ideas de Paul Ricoeur sobre el símbolo y especialmente sobre los símbolos religiosos. A esta influencia de Ricoeur en la primera etapa del pensamiento de Dussel, habría que agregar la de la fenomenología, en especial la vertiente de Merleau-Ponty y la de la hermenéutica de H.G. Gadamer.

Dussel resume así, en 1965, la orientación de sus propios estudios en este tema: 'Toda civilización -nos dice- tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un núcleo (noyau) ético-mítico que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los mitos fundamentales de la comunidad' (Dussel, 1967, p.28). Es la búsqueda de este núcleo ético-mítico la que orienta los primeros estudios de Dussel sobre la religiosidad y la Iglesia latinoamericana y que conforman el centro de su tesis de doctorado en historia en París en 1967, al que había precedido varios años antes un doctorado en filosofía en Madrid, en 1959, sobre una temática más tradicional.

Sin embargo, uno de los puntos más originales de su reflexión sobre América Latina es el intento de pensarla, ya desde 1970, en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, a partir del aporte de un filósofo de la alteridad como Emmanuel Levinas. En Levinas encuentra Dussel nuevas categorías de análisis que le permiten, en particular, pensar una cultura no homogénea, sino que radicalmente alterada y heterogeneizada por el hecho de la colonización y la dominación. Los pueblos latinoamericanos aparecen así como lo radicalmente otro, como los dominados y las víctimas que se enfrentan a la tradición identitaria greco-latina occidental de los colonizadores. A partir de la filosofía de Levinas, Dussel describe en páginas muy notables, la manera en que los pobres latinoamericanos nos hablan a partir de la desnudez de su rostro y de su corporalidad, estableciendo con nosotros una relación primariamente ética. De esta manera, el intelectual crítico y el ciudadano se transforman en rehenes del sufrimiento revelado en el rostro del Otro, pobre y victimado. Pero con esta mirada también, Dussel comienza a trascender una visión simple de la cultura en América y el mundo colonizado y dependiente como simple imitación y aspiración a los parámetros del mundo desarrollado, basándose en una aproximación que resulta

también cuestionadora de la cultura occidental dominante, lo que aparece es este esquema como construido a partir de una identidad filosófica, científica y cultural que deriva en una negación de la alteridad y en la exclusión de lo Otro.

El desarrollo de estas temáticas teóricas va llevando a Dussel a una creciente relación polémica con la enseñanza institucional de la filosofía en la universidad argentina. El empeoramiento de la situación política en Argentina y el aumento de la represión tienen, finalmente, como consecuencia su expulsión de la Universidad Nacional de Cuyo en 1975. Comienza así una nueva etapa en la vida y la producción de Dussel en el exilio en México.

En el comienzo de su etapa como pensador exiliado se produce un nuevo encuentro sumamente fecundo de Dussel con la teoría de Marx. Desde el origen del trabajo de Dussel la teoría marxista había estado fuertemente presente en sus intereses y orientaciones. Pero a partir de la segunda mitad de los 1970, Dussel vuelve a profundizar sobre los textos de Marx, en busca, en especial, de un aporte analítico sobre el concepto de dependencia. En este sentido, uno de sus textos más logrados es, tal vez, *La producción teórica de Marx*. Un comentario de los Grundrisse, de 1985, en el que realiza un trabajo explícito y riguroso de interpretación de Marx desde interrogantes que se relacionan con el mundo colonizado y dependiente y que sigue todavía en desarrollo en sus últimas publicaciones. Esta relectura conduce también a Dussel a una reinterpretación muy profunda del sentido ético de la obra de Marx, ligado a un descubrimiento de la dignidad absoluta de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad como persona con libertad, con conciencia y espíritu.

Su obra más actual está marcada por una preeminencia de la reflexión ética y por la construcción de una ética de la liberación. En este sentido es ilustrativo analizar su última obra, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, publicada por Trotta en 1998.

En esta obra, como ya venía ocurriendo desde comienzos de los 1990, se hacen presente con fuerza nuevos interlocutores en la reflexión de Dussel y, especialmente, un diálogo con los últimos representantes de la Escuela de Frankfurt, Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, con la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, con los filósofos comunitarios norteamericanos y, especialmente, con la obra del economista y filósofo alemán Franz Hinkelammert residente en América Latina desde los 1970.

El esfuerzo de Dussel en esta obra monumental, que discute autores que van desde Putnam, Kohlberg y Luhman, hasta MacIntyre, Marx, Rosa Luxemburgo y Rawls, es construir una teoría ética material (e incluso materialista, en cierto sentido), pero a la vez universalista, que dé contenido, a través de una cierta interpretación del marxismo, a la ética de la alteridad de Levinas y a la ética del discurso de Apel y Habermas. Es teniendo en perspectiva ese proyecto que Dussel recurre a la obra de Hinkelammert, especialmente a dos de sus últimos textos, la *Crítica de la razón utópica*, de 1984 y *El mapa del Emperador* de 1996.

Lo que interesa especialmente a Dussel en Hinkelammert son sus contribuciones al desarrollo de la teoría marxista del fetichismo de la mercancía, su crítica del neoliberalismo como utopía no factible y su originalidad y brillante propuesta de centrar la visión ética marxista en un criterio de contenido, material y no puramente formal como en Kant o Habermas, en donde lo esencial es la satisfacción de las condiciones que hacen posible la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana, frente a una racionalidad instrumental y fetichizada. En términos de Hinkelammert:

'...La vida es la posibilidad de tener fines; pero no es un fin... Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto. Se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana. Esta racionalidad fundamental se nos impone como necesaria, porque el cálculo medio-fin como tal no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin, algo puede parecer perfectamente racional; sin embargo, a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional... Por tanto se trata de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en el que la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino de vida o muerte. El problema es saber si la realización de acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida...' (Hinkelammert, 1995, 11-16).

Dussel piensa que, de esta manera, esta propuesta de un principio ético material basado en el criterio de la reproducción de la vida humana, al que denomina Principio Liberación, complementa a los criterios éticos puramente formales basados en las exigencias de la constitución de una comunidad ideal de habla o de discurso de Apel y Habermas.

Como se puede ver, a través de esta rápida presentación, lo que una filosofía como la Filosofía de la Liberación nos ofrece, es una teoría ética filosófica profunda e interesante, pero que, en principio, no tiene diferencias formales esenciales con las teorías éticas centrales que critica. Con una orientación como ésta, la Filosofía de la Liberación se transforma en sus últimas manifestaciones y para decirlo con Leopoldo Zea en filosofía sin más, en una filosofía que mantiene su compromiso con las víctimas de la globalización y la exclusión, pero que no constituye propiamente una forma de filosofía diferente, con una apertura disciplinaria hacia otras voces y otros ámbitos del saber, sino que mantiene el marco global de las disciplinas filosóficas tradicionales.

Pero los logros de Dussel son también considerables. Creemos que hay uno de estos logros que merece destacarse especialmente y es el de haber construido un espacio efectivo y no formalista para un auténtico diálogo filosófico, más autónomo de las corrientes hegemónicas de la filosofía contemporánea europea y norteamericana, a partir de conceptos que dan un contenido a las exigencias de una ética de las sociedades dependientes: este es precisamente el sentido de lo que Dussel llama el Principio material de Liberación.

Es en este sentido que, me parece, habría que entender también el aporte de Dussel a la reflexión sobre la dependencia de las formas culturales y especialmente filosóficas, en América Latina.

En un primer momento de su obra, la filosofía es parte de una búsqueda de una identidad cultural no dependiente.

En un segundo momento prima la perspectiva de la alteridad, pensada a partir de la filosofía de Levinas. América Latina es lo Otro, que se enfrenta a la filosofía identitaria y homogeneizante de Occidente, cuya máxima expresión es la metafísica cartesiana y postcartesiana de la subjetividad y la técnica y la ciencia que derivan de esta metafísica. En un tercer momento, sin embargo, que es el que se expresa en el último de sus libros, la radical alteridad de América no está sola. La acompañan todos los pueblos marginados por las narraciones culturales propias de Occidente y los pueblos colonizados por la economía-mundo y la política europea desde el siglo XV. Con

esto, la reflexión de Dussel gana en universalidad y abandona los criterios exclusivamente localistas fundados en la identidad o en una alteridad abstracta.

En la producción última de Dussel, de lo que se trata es menos de reivindicar el espacio para una identidad o una diferencia, que de ganar una base sólida para la crítica de la filosofía y la ética occidental hegemónica, a partir precisamente de las voces ignoradas de los pueblos excluidos, vencidos y subyugados. De esta manera, de lo que se trata entonces es de la construcción de una ética material, que a diferencia de las éticas universalistas formales, se guíe por un principio de compatibilidad con las condiciones de posibilidad de la vida humana. Pero el resultado de esta crítica es una ética material, aunque también universal, que lo que hace es precisamente cuestionar el universalismo de las éticas universales formales, las que se reducen entonces a concepciones propias de Occidente y por eso mismo, locales.

Esta conclusión es importante porque, más allá de cómo pueda defenderse esta ética material, lo que ha hecho Dussel es encontrar un principio de contenido que permite no sólo reivindicar una inclusión en algo de lo que se estaba excluido, sino sobre todo relativizar la inclusividad de los universalismos éticos formales. Esta relativización se hace, además, no a partir de una lógica externa a la argumentación racional especial, que no se sabe muy bien lo que sería, sino a través de un discurso argumentativo, en principio, accesible a cualquiera. No son los privilegios de una identidad, o de una diferencia, lo que aquí se argumenta, sino las condiciones mínimas de toda ética verdaderamente universal.

Creo que esto representa una postura mucho más promisoría y fortalecida para la posibilidad de pensar una filosofía o una ética latinoamericana, que no solo sería entonces, latinoamericana.