0052114

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TRABAJO DE GRADO

OPRESIÓN Y LIBERACIÓN: LA DINÁMICA DE UN MODELO DUAL EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE E. DUSSEL

Tutor:

Jesús Hernáez Mayoral

Autor:

Enriqueta Sanz Duarte

Ciudad Guayana, Noviembre de 2010

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 5

CAPÍTULO PRIMERO
RESUMIENDO A DUSSEL 15

1.1 La totalidad vigente 16
1.2 La alteridad o la exterioridad del sistema 22
1.3 La eticidad de la existencia y la moralidad de la praxis latinoamericana 35
1.4 La erótica y la pedagógica de la liberación 45
1.5 La política y la arqueológica de la liberación 52
1.6 El método de pensar latinoamericano; la analéctica como "ruptura teórica" 59

CAPÍTULO SEGUNDO
EXPLICANDO A DOMÈNECH 67

2.1 Consistencia 71
2.1.1 Consistencia lógica 71
2.1.2 No-autonulificatoriedad 73
2.1.3 Consistencia performativa 74
2.2 Informatividad 76
2.3 Equilibrio reflexivo 78
2.3.1 La posible naturaleza tornadiza e incoherente de nuestras intuiciones y emociones morales 79
2.3.2 La diversidad de nuestras intuiciones y emociones morales 80
2.3.3 Las "funciones propias" de nuestras intuiciones morales 81
2.4 Estabilidad 83
2.5 Saciabilidad 85
2.6 Fuerza categórica 87
2.7 Factibilidad 89
2.8 Parsimonia 91

CAPÍTULO TERCERO
LEYENDO A DUSSEL A TRAVÉS DE DOMÈNECH 96

3.1 Criterios universales 98
3.1.1 Consistencia lógica 98
3.1.2 Consistencia performativa 102
3.1.3 Informatividad 108
3.2 Criterios sociales 117
3.2.1 Equilibrio reflexivo 117
3.2.2 Estabilidad 119
3.3 Criterios normativos 122
3.3.1 Saciabilidad 122
3.3.2 Factibilidad 125

CONCLUSIONES 128

BIBLIOGRAFÍA 141

INTRODUCCIÓN

Latinoamérica muestra una estructura de estratos sociales en la que unos pocos tienen mucho y muchos tienen muy poco o nada. Ciertamente, sería necesario verificar a este respecto si esta relación inversa es producto de la opresión o de otros factores que crean problemas de dinámica que con el pasar del tiempo no sólo no se solucionan, sino que parecen tender a agudizarse y a eternizarse. A pesar de que no hemos encontrado aún un modelo de convivencia equitativo, armónico y posible que nos pueda sacar de esta situación, sin embargo, existe en Latinoamérica un antecedente ético-normativo que apunta en esa dirección: la filosofía de la liberación.

La filosofía de la liberación es una propuesta filosófica latinoamericana que analiza y describe las relaciones de opresión a fin de proponer un modelo de liberación de esa opresión. Ahora bien, ese fin luce, en principio, como un ideario normativo, es decir, como un deber-ser de dimensiones ontológicas, epistemológicas y valorativas. El siguiente párrafo, tomado del autor que hemos estudiado, lo dice explícitamente

> "América Latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes o cosas* desde su fundamento. Para nosotros va a ser muy importante esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como *entes o cosas* para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrirnos un camino de exterioridad."[1]

Según esta propuesta, la relación social predominante en Latinoamérica es la de la opresión, por lo que ella (la propuesta) desarrolla, entre otras cosas, un discurso contrario a esa relación. Afirma Dussel que la

[1] Dussel, E. *Introducción a la Filosofía de la Liberación.* Bogotá, Editorial Nueva América. 1995, p. 93

opresión comienza con la Conquista y continúa hasta hoy, la opresión es la relación destacada que mantiene Latinoamérica con el mundo desarrollado, además, la opresión queda expuesta en las relaciones entre clases, en las relaciones entre los sexos y en las relaciones entre los individuos. Pareciera que desde un punto de vista general, y desde otros más concretos tales como los citados a título de ejemplo, nunca en Latinoamérica hubieran existido relaciones de igualdad o de algo aproximado a ellas; bien al contrario, siempre han predominado las relaciones de, por decirlo en dos palabras omniabarcantes, opresor-oprimido. De ahí, entonces, la propuesta general de una liberación (general).

Nutrida de elementos religiosos, políticos, históricos, en fin, culturales, la filosofía de la liberación pareciera querer ser un instrumento para una cierta praxis; sin embargo, una vez sometidos dichos elementos a consideraciones analíticas, vale la pena evaluarla como teoría por derecho propio a fin de verificar su pertinencia y su vigencia, pues algunos de sus creadores siguen trabajando en ella asumiendo que el patrón de relaciones en lo fundamental, o estructural al decir de muchos sigue siendo idéntico.

La filosofía de la liberación se desarrolló a partir de dos hechos históricos revolucionarios y casi simultáneos: la revolución cubana y el Concilio Vaticano II. El trabajo teórico y práctico de teólogos cristianos tales como Gustavo Gutiérrez, Helder Cámara y Leonardo Boff tuvo notoriedad mundial con el nombre de Teología de la Liberación. Dentro del mismo

espíritu, pero fuera del marco cristiano, Paulo Freire propuso una teoría y práctica de la educación basada en parecidos principios de compromiso hacia el cambio social. Desde distintos puntos de vista metodológicos y políticos, pero todos apuntando hacia una toma de conciencia de la necesidad de procesos de liberación en Latinoamérica, fue desarrollada, y en algunos casos aún lo sigue siendo, por filósofos tales como Arturo Ardao, Osvaldo Ardiles, Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, entre otros, quienes además conforman una muestra representativa del devenir filosófico de varios países latinoamericanos.

De entre todos ellos hemos escogido a uno de sus expositores más importantes, Enrique Dussel, quien planteó la necesidad de una "reflexión seria" que incluyera la práctica, a fin de revertir una historia de dominación y desigualdad social. A tal efecto, nos remitiremos a su obra *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, desde donde analizaremos los conceptos descriptivos y normativos centrales de su propuesta e identificaremos sus debilidades y fortalezas para establecer con algún fundamento la posibilidad de traerla al siglo XXI como una teoría normativa social local que podría dar paso (un paso teórico, claro está) a otra forma predominante de relaciones socio-personales. Nuestro problema, en dos palabras, es este: ¿Es buena teoría para conducirnos, siquiera teóricamente, a otro tipo de relaciones más acordes con el deseo humano (universal) de vivir en sociedades solidarias, justas?

En la obra de Dussel a que nos referimos, la filosofía de la liberación consiste en un análisis, desde un punto de vista filosófico, de las condiciones establecidas por diferentes prácticas socioculturales que generan y han generado durante siglos relaciones desiguales y sometimiento de unas personas a otras en Latinoamérica. A partir de esa observación, desarrolla su concepto de opresión. Sin embargo, no se queda en el problema, propone una alternativa que intenta cambiar esas relaciones a fin de alcanzar una sociedad más justa, y esta propuesta de cambio de condiciones es tan importante que la propuesta lleva su nombre, es decir, liberación. Ahora bien, si esta teoría lo que propone es la liberación debe llevar en su seno una intención normativa, no puede conformarse, y no se conforma, con la descripción de la realidad, sino que propone unas condiciones para cambiar una realidad injusta, o sea, opresora e inhumana a otra realidad humana y justa.

Este trabajo se ocupa de valorar, identificar a aquello a lo que se da valor; el oprimido, el pobre y de lo que se debe hacer: la liberación y esto es necesario a fin de identificar lo que hay de moral y normativo en la propuesta de Dussel.

Para llevar a cabo el análisis que proponemos, debemos partir nosotros también del concepto de opresión tal como aparece en ella y a partir del cual surgiría la propuesta de liberación. Si este concepto nace desde el análisis y descripción de la realidad, ello permitiría que pudiéramos considerarla una

teoría crítica, desde el punto de vista del marxismo, por ejemplo; sin embargo, una teoría crítica es una teoría constructiva, y es constructiva porque presenta una expresión del presente que se extiende hacia el futuro. Ahora bien, si ese extenderse hacia el futuro va más allá del pensamiento y se convierte en una propuesta pragmática (programática), esto equivaldría a decir que la intención final de la teoría es una intención práctico-normativa. El análisis de Dussel parece tener la intención de proponer un modelo tal que resultaría en el modelo de sociedad que él entiende como justa. Sin embargo, la liberación debe reemplazar a la opresión como modelo de convivencia y es esta supuesta o pretendida viabilidad la que nos proponemos "verificar" en este trabajo: hasta qué punto la filosofía de la liberación no sólo describe la realidad, sino que pretende alterar la realidad proponiendo un modelo alternativo de relaciones sociales (y personales).

Ahora, la realización de ese trabajo implica el uso de algún instrumento preciso con que hacerse. Hemos elegido de la siguiente manera: *Ocho desiderata metodológicos*[2] *de las teorías sociales normativas* es un instrumento elaborado por A. Domènech con el propósito de presentar una serie de criterios que nos permitan cribar el grano y apartar la paja que suelen acompañar a cualquier producto de este género. Hablamos entonces de doctrinas pensadas, bien pensadas al parecer, que tienen como meta

[2] Domènech, A. *Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativa* en ISEGORIA Nº 18, Madrid, CSIC, mayo 1998

instalarse en las cabezas de los hombres con el fin de modelarlas de maneras más, supuestamente, satisfactorias.

Los vientos de cambio que soplan en Latinoamérica y que la están llevando a buscar soluciones en las así llamadas izquierdas políticas, debe llamarnos la atención sobre la situación que se está planteando.

Los problemas de la pobreza, del reparto desigual de la riqueza, de los resultados negativos que percibe el latinoamericano como resultantes de la dependencia ideológica y económica, son problemas que nos acompañan desde siempre y así lo explicita Dussel cuando dice:

> "...la historia de Latinoamérica es una historia de dependencia, de dominación. Esto es sabido, es evidente, pero la filosofía nunca ha pensado, ontológica y metafísicamente, este hecho de la dependencia de nuestro ser. Dependencia que no es solo económica, sino que es política, religiosa, cultural, antropológica, dependencia en todos los niveles de nuestro ser."[3]

El momento histórico es propicio para volver a esta filosofía, es propicio porque podemos considerar que ha llegado la hora de definirnos como grupo, ha llegado la hora de revisar sin medias tintas cuáles son los problemas que nos han estancado y de los cuales no hemos podido salir. Hace falta definir conceptualmente la necesidad de encontrar la raíz de nuestros problemas y las posibles soluciones. Desde nuestra actividad podemos de alguna manera contribuir a la búsqueda de soluciones viables, podemos conceptualizar problemas y soluciones y de esta manera disponer en un contexto el movimiento que empezamos a ver como desordenado y

[3] Dussel E. *Op. Cit.*, p.136

caótico, podemos contribuir desde la razón a un cambio necesario, podemos ayudar a poner orden en el desorden.

Toda esta inquietud que se genera al observar que han pasado varias décadas y aún los problemas que enfrentamos son estructuralmente los mismos, debería hacernos reflexionar sobre la posibilidad de rescatar una herramienta conceptual-normativa que permitiría analizar la situación y sus posibles soluciones, o en su defecto, desestimarla por inviable. No es casual que cuando nuestro devenir hizo crisis a finales de los sesenta y hasta bien entrados los setenta, esta misma época viera aparecer en el horizonte filosófico lo que en principio se llamó Teología de la liberación y más adelante Filosofía de la liberación y Ética de la liberación. Ahora bien, si nos encontramos ante una crisis que se origina en problemas similares, sería lógico recurrir a la propuesta de solución ya existente que sería, en todo caso, una solución posible. Dice Dussel que debemos:

> "...esclarecer cuál es el fundamento de ese hombre que nos ha constituido como *entes* o *cosas,* para entendernos como latinoamericanos y poder plantearnos la posibilidad de la liberación, de abrirnos un camino de exterioridad." [4]

Al leer a Dussel es inevitable hacerse preguntas sobre la cuestión que plantea y la forma en que la plantea; se produce en el lector una crítica intuitiva. Hay algunos trabajos críticos sobre la teoría de la liberación, pero no un trabajo sistemático que permita evaluarla; han pasado más de treinta años y aunque las condiciones son similares, sin embargo, han variado.

[4] Dussel, E. *Op. Cit.* p.93

Ahora bien, ¿pueden estos cambios locales y globales ser absorbidos por la propuesta que se plantea en la filosofía de la liberación? ¿Es adecuado rescatarla a fin de proponerla como instrumento normativo de los cambios de los que ya estamos siendo testigos?

La propuesta explicitada por Dussel en la obra que nos proponemos analizar aparenta estar bien fundamentada y justificada, su análisis histórico de la dependencia nos resulta familiar, sabemos de lo que habla porque vivimos lo que describe. Pero su alternativa de solución pareciera no estar muy clara, y esto es lo que nos impele a analizarla desde el punto de vista normativo, pues para establecer su carácter y factibilidad, es necesario establecer sin dudas o con la menor cantidad de dudas posibles su intención, sea esta normativa o meramente crítica.

Este trabajo pretende aportar una nueva perspectiva en el análisis de la teoría de la liberación, a fin de identificar sus fortalezas y debilidades y determinar su posible adecuación como herramienta normativa en la resolución de los problemas de desigualdad y opresión que aún soporta Latinoamérica y que actúan como un freno para la convivencia armónica y el crecimiento sostenido.

Lo que sigue a continuación está estructurado en tres capítulos, de los cuales el primero consiste en un resumen de la obra de Dussel que fue objeto de este estudio, el segundo consiste en el detalle y explicación del

instrumento de Domènech escogido para la evaluación de la teoría y el tercero traza la evaluación de algunos aspectos la teoría aplicando el instrumento en cuestión. Al final, a modo de conclusión, se hace un análisis de aquellos aspectos de la teoría que han llamado más nuestra atención en el desarrollo del análisis y que no pudieron ser evaluados por medio del instrumento escogido.

CAPÍTULO PRIMERO

RESUMIENDO A DUSSEL

1.1 La totalidad vigente

En este, primer capítulo de su obra, Dussel nos propone partir de cotidianidad para llegar a la verdad expresada por la filosofía en lo que el define como "una introducción al pensar metódico radical". Citando a Bartolomé de las Casas en *Destrucción de las Indias*, nos indica que hay un problema que no podremos abordar hasta tanto no completemos la destrucción. Dussel se refiere a la destrucción de todas aquellas categorías que nos imponen un determinado *modus cogitandi*.

La cotidianidad mundana es para Dussel el aquí y el ahora, y ese mundo concreto así puesto, define el punto de partida del pensar filosófico que él propone. La definición del mundo concreto viene delimitada por el horizonte, pero ese horizonte limita una pluralidad de mundos tales como, por ejemplo, el mundo de una ciudad, o el mundo de una clase social. Ese mundo, así definido, es la totalidad.

"Si no tuviésemos horizonte nada se nos avanzaría y estaríamos en la oscuridad o en la confusión de imágenes; sería como estar en la profundidad de una mina, de una caverna. Estamos, entonces, en un mundo. El mundo es la totalidad dentro de la cual todo lo que nos acontece se nos avanza."[5]

El hombre comprende todo aquello que forma parte de su mundo y puede preguntarse sobre aquello que apareciendo en él no forma parte de su experiencia. Sin embargo, la definición de aquello que aparece en el mundo le da un sentido y hace que todo lo que se encuentre en ese mundo sea

[5] Dussel, E., *Introducción a la Filosofía de la Liberación.* Bogotá, Nueva América, 1995, p.87

"comprensible". Esa forma no crítica de ser en el mundo es lo que Dussel llama la trascendencia, es la existencia ingenua y habitual. Lo existencial, así definido, se opone a lo existenciario definido como la posición crítica.

La comprensión fundamental es una comprensión del fundamento, entendiendo por fundamento el *eínai* (ser) o la *physis* (naturaleza). Debemos tomar como punto de partida la totalidad del mundo desde cuya experiencia podemos entender todas las experiencias subsecuentes, siempre que todas ellas aparezcan dentro de los límites de ese mundo. Así, entonces, cada mundo define sus experiencias de manera diferente de acuerdo a su experiencia primera, al fundamento originario, y en cada uno de esos mundos tendrán las experiencias diferentes sentidos de acuerdo a los seres que habiten en tal o cual mundo. La comprensión fundamental es una totalidad de sentido.

Los objetos que aparecen en el mundo son definidos en el ámbito óntico cuando contestamos a la pregunta por el *qué es*, pero cuando la pregunta atiende al *por qué* pedimos una razón, relacionada con el proyecto de ese mundo, y mientras en algunos mundos el proyecto será estar-en-la-santidad, en otros será estar-en-la-riqueza o estar-en-el-honor y de este modo la respuesta que estamos buscando nos dará otros aspectos menos obvios de la existencia habitual, de modo que podemos decir que todo ente está fundado en un proyecto y todo proyecto se convierte, a su vez, en el fundamento de todo lo que encontramos en el mundo.

> "Adviertan, entonces, que es la comprensión existencial cotidiana la que permite que todo lo que nos rodea se nos aparezca como importante; lo más importante es el fundamento y se nos pasa absolutamente desapercibido. En el fondo, somos llevados como "de la nariz" por el fundamento y nos creemos señores de los entes, entes que nunca nos descubren del todo lo que tienen *detrás.*"[6]

La comprensión de la totalidad no es estática, por cuanto está en movimiento hacia el futuro que viene al encuentro, es adviniente. De este modo el fundamento del mundo no está representado solamente por lo que "es", sino por la comprensión del "poder-ser" que ha sido determinado desde el proyecto. A la luz del texto de Bartolomé de las Casas, entendemos, entonces, que en América Latina los "indios" fueron dominados, reducidos y sometidos a través del "poder ser" de los conquistadores, cuyo proyecto correspondía al "estar-en-la-riqueza", y ese ser definido desde un proyecto ajeno se convierte así en el "ser" del latinoamericano. Este es un ser alienado, pues se convierte en cosas en su mundo desde su fundamento; en este punto, entonces, la liberación consiste en esclarecer ese proyecto para, al entendernos, abrir un camino "de exterioridad".

El "ser-en-el-mundo" implica un "ser" desde el pasado que incluye no sólo mi historia personal, sino la historia de mi familia, de mi país, de la humanidad; a partir de esto se entiende que toda posibilidad de elección tiene lugar desde un proyecto que a su vez está definido desde un pasado, lo que implica que el poder ser futuro tiene solamente algunas posibilidades.

---

[6] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 92

"Quiero decir que hay proyectos que son capaces de poner al hombre como mediación de los mismos. Esto nos va a permitir explicar, en su momento, el ser de América latina (sic)."[7]

Para Dussel, la comprensión cotidiana es dialéctica, cada nivel de conocimiento es una apertura hacia otro horizonte que nos permite ver que el conocer está en continuo movimiento, fluyendo hacia otros horizontes futuros. Pero no debemos perder de vista que dentro del mundo el hombre tiene una comprensión existencial, es decir, se abre a ese mundo y mantiene con los entes que encuentra en el mundo relaciones ónticas; el hombre desarrolla en el mundo una hermenéutica existencial, interpreta en forma cotidiana, mira, pero no comprende. Esta mirada acrítica es, según dice Dussel, la circunspección, y este mirar en círculos elabora una comprensión derivada a la que se va a enfrentar la comprensión fundamental que consistirá en la apertura al mundo como tal.

Debe entenderse con claridad la diferencia entre comprensión derivada e interpretación; la comprensión derivada consiste en el hecho de acceder al ente desde su función, ella contesta a la pregunta de *para qué*, mientras la interpretación considera al ente como algo, contesta a la pregunta *de qué*. De este modo un objeto cualquiera puede tener diversos sentidos, dependiendo de la interpretación que se le dé. La inteligencia, luego de acceder a la cosa en forma general, le fija un sentido desde su proyecto; este sentido es lo que el autor llama la referencia al ser; al ente se le niega el ser

[7] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 93

y se lo percibe sólo desde el punto de vista de su utilidad, su valor reside en su posibilidad dentro del proyecto existencial, y de esta manera se define la fundamentación ontológica donde la clave está en *el para*.

> "No interpreto sino lo que es *posibilidad* para el proyecto existencial, y todo lo demás pasa desapercibido. Esta es la fundamentación ontológica de la cuestión del interés. El interés es poner el foco de la conciencia o la atención sobre *algo*. Y, ¿por qué tengo interés en esto? Porque tiene *valor*."[8]

Ahora bien, el valor del objeto está fijado a través de su condición de medio, es una mediación para el proyecto y a través de las mediaciones avanzamos desde un horizonte a otro donde *el para* es la posibilidad del *cómo* lo interpreto para darle sentido. Este *cómo* revela que vivimos nuestro proyecto sin cuestionarlo; es lo que Dussel llama la comprensión cotidiana. Las elecciones posibles se realizan dentro del mundo de acuerdo a la valoración necesaria para la realización del proyecto, y aquello que no tenga valor desde el proyecto es desechado. Cuando hay más de una posibilidad de elección, escojo aquella que valoro más y postergo las que valoro menos. A este sinnúmero de elecciones posibles reduce Dussel el fenómeno de la libertad humana.

> "El hombre es por esencia un ser que va siendo y que nunca es del todo, ni siquiera cuando muere, porque cuando muere simplemente deja de ser, no habiendo sido completamente".[9]

El proyecto se reduce a un poder-ser a futuro y nunca lo es del todo, de modo que cada elección, cada posibilidad lo cumple en parte, inclusive la posibilidad de no elegir o de todavía no elegir forma parte de esa libertad.

---

[8] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 102
[9] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 104

Sin embargo, cada elección conlleva un desplazamiento dialéctico en la dirección escogida y no en todas las otras posibilidades; de este modo, aun cuando uno carga con una historia que no ha escogido, va modificando su proyecto.

> "Quiere decir, entonces, que el hombre, aunque está trágicamente en su mundo, es al mismo tiempo responsable de su mundo. Sólo ahora, podemos entrar en un nuevo tema; el de la praxis".[10]

Esto nos lleva entonces a la praxis, y ésta no sólo implica la acción forzada por la falta-de en el proyecto, sino que también es para el autor "la actualidad misma del ser en el mundo" y mientras no estamos en el mundo actuando somos sólo hombres en potencia; sin embargo, todas las actitudes especulativas son actitudes reflexivas, pues se vuelven sobre la cotidianidad. Pero a pesar de ello estamos siempre en la práctica, pues es la experiencia concreta y primera, estamos en el modo existencial cotidiano; el yo pienso pasa de este modo a ser una actitud segunda, pues el hombre es primero un ser en el mundo y luego un sujeto.

> "Estamos siempre en la actualidad práctica; ésa es la que nos interesa *primeramente*. La teoría, la ciencia, y todas estas actitudes, aun las más especulativas, todas ellas son posteriores; son actitudes *segundas,* porque son re-flexión, es decir uno se flexiona, se vuelve sobre lo cotidiano, y lo cotidiano es siempre práctico".[11]

Para finalizar este apartado Dussel define al objeto como todo aquel ente práctico o existencial que no ha sido conceptualizado teórica o críticamente.

---

[10] Dussel, E., *Op. Cit.* p.105
[11] Dussel, E., *Op. Cit.* p.106

1.2 La alteridad o la exterioridad del sistema

De acuerdo a la filosofía existencial contemporánea, se define como lo óntico a todas las cosas, entes o posibilidades valiosas comprendidos en la totalidad del mundo.

Desde 1930, Heidegger se propuso superar la ontología, en el sentido en que "mi mundo" puede ser, asimismo, "nuestro mundo". Hegel también pensaba que la totalidad del mundo era el ser, entendiendo el ser como sinónimo de la razón: lo que es racionalizable "es". Después de Hegel, aparecieron Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Feuerbach dice que más allá de la razón está la sensibilidad, de modo que más allá de la totalidad ontológica hay todavía realidad y esa realidad es lo sensible; lo racional ocupa un cierto ámbito superado por la sensibilidad, idea que explicaba Kant cuando decía que la diferencia entre un objeto posible y un objeto real, era definida por lo sensible, ya que lo real es sensible y la sensibilidad llega más lejos que el entendimiento.

Marx entiende que la sensibilidad no sale del ámbito de la intuición; lo que convierte en realidad al más allá del pensar no es la sensibilidad, sino el trabajo productivo. El trabajo constituye lo real.

Según Dussel, ni Feuerbach ni Marx superan la totalidad; ella es superada por Kierkegaard tanto como totalidad sensible como totalidad cultural, pues debajo de los productos, aun de los productos culturales, está

el trabajo; sin embargo, esta totalidad cultural no tiene interés para Marx, porque él considera la totalidad primera.

Todas esas breves descripciones ontológicas mencionadas tienen como categoría última la totalidad, que Dussel considera espantosamente agresiva cuando se cierra. Sin embargo, de ese modo podremos comprender la realidad. Dicho con sus palabras:

> "Desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana".[12]

Decir *mi mundo* y *nuestro mundo* no presenta para el autor ninguna diferencia, pues ambos pueden ser totalizantes y hasta totalitarios, ambos mundos son totalidades. El nosotros puede totalizarse e instaurar el principio de la guerra, en palabras de Dussel: "La guerra es, en efecto, el origen de la totalidad dominadora". [13]

Dentro de los límites del mundo hay un ente *sui generis,* es el rostro de una persona, y este es un ente único; cuando ese ente responde a la pregunta *qué es* está siendo totalizado en mi mundo; sin embargo, si dentro del mundo lo que se produce es un encuentro, este encuentro rompe con la totalidad y conforma la cotidianidad: como ejemplo, se refiere al indio que encontró el conquistador y que nunca fue respetado como otro, sino que fue convertido en instrumento; de este modo Hispanoamérica puede ser definida históricamente como la dialéctica del abuso del Otro.

---

[12] Dussel, E., *Op. Cit.* p.111
[13] Dussel, E., *Op. Cit.* p.112

> "Digamos sin embargo que, aunque después del indio aparezca el mestizo y después el blanco, se trata siempre de nosotros, porque hemos quedado siempre en el ámbito conquistado y jamás respetado, sino dominado. Necesitamos pues hacer uso de nuevas categorías para comenzar a pensar esta realidad".[14]

La totalidad va a ser ahora llamada *lo mismo*, y es lo mismo porque al ir creciendo se desarrolla a partir de aquello que estaba en ella en potencia; la inclusión de algún otro elemento define una alteridad. La estructura de la totalidad es dominadora, de modo que Dussel propone una estrategia desestructurante que resultará en una anti-totalidad opresora.

La totalidad estructurada es el eterno retorno de lo mismo, o sea, que el único movimiento que se le permite es el repetirse; es obvio entonces que este retorno se hace desde el pasado y nunca desde el futuro: no hay futuro ni pasado, sino un eterno devenir de lo mismo, y esta repetición es el fundamento de la dominación de la mujer, del hijo, del hermano; de lo que en algún momento será definido como alienación erótica, pedagógica y política; todas ellas se desarrollan repetitivamente en América latina.

Sin embargo, la totalidad no lo es todo, más allá de la totalidad está el Otro. En el hecho cotidiano de reconocer al Otro, mi mundo desaparece, pues ante el rostro de ese Otro no hay acción, hay misterio. No conozco del Otro nada, sólo puedo conocer lo que se me aparece, lo que se me presenta, y, sin embargo, hay detrás de esa fachada una posibilidad, un proyecto propio que se le abre a él, pero no a mí; de este modo debo recurrir a las

---

[14] Dussel, E., *Op. Cit.* p.113

preguntas si quiero que la verdad del Otro me sea revelada. Esta revelación tiene también una cara oscura, cuando cosificando al Otro a través de la tortura intento la delación como cosa y no como libertad.

El estar frente a frente nos permite reconocer al Otro como otro, y en este hecho se nos abre el horizonte de la alteridad, la alteridad se apoya en la confianza, el Otro se expresa desde la libertad y yo creo en su palabra y de ese modo lo reconozco. Gran parte de la vida de un hombre se basa en la confianza y no en la evidencia o en la certeza; inclusive hemos aprendido muchas lecciones a través de la fe en la palabra que se extiende aun más allá de la racionalidad. La primera relación del hombre no sucede con las cosas, ni con la naturaleza como afirmaban los griegos, la primera relación del hombre ocurre con el hombre; el cara-a-cara es la experiencia originaria.

> "La primera relación del hombre es con el hombre. Nacemos en el útero de una mujer: relación con alguien; y cuando salimos a la luz del mundo, nos acoge en sus manos alguien; y lo primero que comemos no es algo, sino alguien. Esta es la primera economía, no política, sino economía pedagógica: mamamos alguien".[15]

A partir de esta relación originaria mi mundo comienza a definirse, es un mundo existente que se me transmite a través de la lengua; el proceso pedagógico se inicia en el Otro y desde el Otro, yo no he construido mi mundo, lo he "heredado"; de esta manera es claro que cuando el Otro no es reconocido, es convertido en nada. Es este el mecanismo que utiliza la totalidad para desconocer al Otro y así convertirlo en el enemigo.

---

[15] Dussel, E., *Op. Cit.* p.118

El Otro aparece ante mí como fenómeno (*phainómena; phainómenon*), es, de acuerdo a la fenomenología o al pensamiento existencial, "lo-que-aparece", irrumpe en mi mundo; con todo, es también *epifanía* al revelar el misterio de su libertad mediante su palabra reveladora; cuando el Otro no se revela a través de su palabra, es un misterio; pero aun cuando se manifieste, nunca podré estar seguro de su veracidad. Cuando ese Otro responde a mi pregunta lo hace desde un abismo insondable al que no tenemos acceso.

El Otro está más allá de la totalidad, está más allá del lógos, irrumpe en mi mundo desde más allá de mi totalidad, y es ese *más allá* de la totalidad lo que hace que no tenga sentido, porque sencillamente, si tuviera sentido seria óntico, es decir, pertenecería a mi mundo. El Otro irrumpe en mi mundo a través de la palabra; cuando esa palabra es unívoca o no interpelante, cuando se encuentra inmersa en la cotidianidad, se convierte en la palabra totalizada, dominada. Mientras la civilización es totalidad, todo lo que se encuentre fuera de esa totalidad es definido como barbarie, y la barbarie es el no-ser. El conquistador experimenta al indio como un ente que debe ser "educado" para incluirlo en su totalidad dominante, de esta forma la libertad del Otro es negada en sí misma y se afirma sólo dentro de la totalidad, con lo que esta situación resultará en la negación del Otro, estableciéndose de esta manera una ontología inmoral.

> "La civilización es la totalidad y la barbarie es lo que está más allá de la civilización, es el no-ser. Entonces llega el español a América y se pregunta: "¿El indio es hombre?" Fernández de Oviedo nos aclara que es un hombre, es decir "un animal racional y de la misma estirpe de la Santa Arca de Noé, pero

> que se ha vuelto bestial es decir que es bestia, pues ha perdido su racionalidad, y si ha perdido su racionalidad ha dejado de ser hombre para ser sólo ente; por lo tanto el indio es un útil, una cosa a "disposición de". Es así como los españoles piensan de Hispanoamérica; si el indio es un sin sentido [sic], nada, hay que educarlo y hacerlo civilizado, europeo".[16]

La experiencia del reconocimiento del Otro fuera de los límites de mi mundo implica el entendimiento de que yo en mi mundo no soy único, de que soy finito; este reconocimiento me permite avanzar hacia el Otro como él es. Levinas llama a esto *désir*, amo al Otro por ser hombre, aunque sea un misterio lo encuentro en un acto de amor a priori; según Dussel, Agustín dice explícitamente que "hay un amor a sí mismo que es el amor de la totalidad y un amor al ser", y cuando dice ser se refiere al Otro. A este amor se oponen la envidia y el odio que devienen en la negación del Otro y la desconfianza hacia todo aquello que ese Otro expresa a través de la palabra; de este modo no se puede esperar la realización del Otro. De modo que lo que se espera es la asimilación del Otro a mi mundo, su totalización como parte de mí mismo. Y es aquí donde aparece la "lógica de la totalidad". Y Dussel llama de esta manera al discurso de la totalidad; la totalidad tiene etapas establecidas para ir avanzando, comienza como un discurso racional que se mueve a través de supuestos, luego se convierte en un teorema matemático y llega a una conclusión cierta y exacta.

Para considerar a la totalidad desde la ética, debemos tener en cuenta que la ética es el primer escalón de la filosofía, es la introducción a la filosofía; se debe a que al comenzar a pensar surgen posturas éticas. Se

[16] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 121

pone como ejemplo el dictum de Parménides: "el ser es, el no-ser no es" y su relación con la realidad social de la Antigua Grecia, donde todos aquellos que no pertenecían al grupo dominante, el de los varones libres, no eran considerados hombres: los esclavos, las mujeres, los niños y los extranjeros.

¿Por qué esto es así? Porque hay un grupo que ha conformado su mundo, le ha dado totalidad de sentido, proyecto y fundamento, lo ha divinizado y ha establecido que además tiene como características que es eterno y natural, por lo que necesariamente para ser virtuoso hay que actuar de acuerdo a la naturaleza así delimitada, definida: totalizada, y todo lo que esté fuera de ese mundo es antinatural. A partir de ese momento, el Otro es negado, es incluido en mi mundo como un ente y es definido desde la totalidad establecida por el subgrupo dominante.

Esta ontología así establecida se transforma en una "ideología", oculta el sentido real del mundo y niega la existencia de otros mundos. Esta línea de pensamiento nos lleva a entender que a partir de allí se instaura la guerra como origen del disentimiento; el día en que ese Otro, que ha sido alienado, comienza a entender que puede ser que tenga algún valor en sí mismo, es el día en que quiere salir de la totalidad para encontrar un orden donde él sea respetado como Otro. Cuando él rebase los límites de ese mundo al que no pertenece, establecerá un orden nuevo. Pero antes de salir será asesinado, se declarará la guerra. Y esta guerra no dejará sólo muertos, sino que también se llevará a cabo en otros escenarios, a través de la pedagogía, que

enseña que él es nada, o por la represión, para evitar que vuelva a intentar recorrer ese camino.

La guerra hace que subsista la totalidad, y este arte ha sido convertido en la racionalidad última; todo aquel que intenta abrirse hacia la exterioridad es contrario a la verdad que representa el sistema, y a partir de este postulado podemos ver la paradoja de un mundo donde el no-ser, es. De este modo, la Conquista nos dio la civilización y con ella el *regalo del Ser.*

> "Ahora podemos entender por qué "la guerra es el origen de todo". La guerra es la que hace que subsista la totalidad. Por esto Levinas indica que la guerra, el arte del éxito se ha transformado en la racionalidad misma. Al que intenta abrirse a la exterioridad, se le dice que ésta es el no-ser; el decir el no-ser es lo falso y lo falso es lo contrario a la verdad, que es el sistema".[17]

Sin embargo, hay para Dussel también otra lógica a la que él llama la "lógica de la alteridad"; esta lógica reconoce al Otro como otro, sin perder de vista nunca que ese Otro es siempre parte de un sistema como oprimido. Lévinas define metafísicamente a ese otro como el pobre; y es metafísica la definición, porque si la totalidad es la physis, lo que está más allá de lo ontológico es la meta-physis. El pobre no comparte el proyecto de la totalidad, el pobre tiene otro proyecto, pero su proyecto no es válido; se define de esta manera como pobre a todo aquel que estando dentro de la totalidad, no pertenece al sistema no sólo por no compartir su proyecto, sino porque su propio proyecto ha debido ser dejado de lado y se ha tenido que

[17] Dussel, E., *Op. Cit.* p.127

asimilar a un mundo que le es ajeno y donde él es un extraño, el pobre está más allá de lo ontológico.

Trae entonces Dussel como contraejemplo a los griegos y a los modernos con el Código de Hamurabi, que establecía que debe hacerse justicia con todos aquellos que se encuentran en la exterioridad de la totalidad, lo que trae como consecuencia una nueva experiencia del ser; y solamente desde categorías tales como las descubiertas por los pueblos semitas, podrá plantearse el problema que nos ocupa, que es el de una filosofía latinoamericana para la liberación de las clases oprimidas.

> "El *Código de Hamurabi,* antiguo ya (una piedra negra pequeña que está en el Louvre), dice: "Yo he hecho justicia con la viuda, con el huérfano y con el pobre", -estas palabras nunca las hubiese escrito un griego, ni tampoco un moderno-. Veamos la significación que tienen. La viuda, no es cualquier mujer, sino que es la mujer sin casa, y la mujer sin casa en el mundo mesopotámico es el Otro, porque es la que está a la intemperie. El huérfano, no es como todos los hijos, sino que es el hijo sin casa, el que está a la intemperie. Y el pobre, en este caso, es el nada, sin la ciudad, sin valor. La viuda, el huérfano y el pobre, los tres, son la exterioridad de la totalidad, y el que es capaz de hacer justicia con ellos se abre a la exterioridad y tiene una nueva experiencia del ser".[18]

Hay un acto donde se enfrentará al Otro al abrirse a la exterioridad, pero esta apertura no será para salir del sistema, esta apertura será para encontrar al Otro, y éste será el trabajo que deba enfrentar el filósofo como siervo; será el filósofo quien al escuchar la palabra del Otro irá más allá del sistema jugándosela por ese Otro que está a la intemperie, y precisamente en esto consiste la Liberación como trabajo, en sacar al Otro de la prisión, en dejarlo en libertad, en liberarlo y será esta una tarea de compromiso, en la

[18] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 129

cual se correrán riesgos y para la cual pondrá todo en juego. De allí que Dussel pueda concluir que cuando un filósofo no es perseguido o asesinado es porque no ha cumplido como filósofo.

> "Sócrates murió, pero no sabía por qué, pues carecía de las categorías para pensar su muerte y las razones que dió [sic] no son las reales. Su muerte sí es real y tuvo un sentido: franqueó los muros de la ciudad y se quedó a la intemperie. Por eso es que sus jóvenes discípulos interpretaron que la muerte del maestro era la más real de sus enseñanzas".[19]

La dificultad estriba en el hecho de que la totalidad no puede pensarse críticamente sin salirse de ella; ahora bien, sólo muriendo a la cotidianidad del mundo puede tener lugar el acontecer del pensar filosófico. Aquel que queda cobijado en la totalidad no puede pensar, lo único que podrá hacer es repetir "lo mismo" una y otra vez; puede deducirse que el pobre es, entonces, la realidad a ser pensada y América latina nunca ha sido pensada en su exterioridad desde el pensamiento filosófico europeo que representa la totalidad. Esta situación justifica que la filosofía de la liberación pueda ser considerada como la única filosofía que tiene *por tema al pobre*, al oprimido, a aquel que estando más allá de lo mismo no-es; la filosofía de la liberación es de esta manera una "filosofía de la miseria". Se busca un servicio al pobre, y esta postura se encuentra solamente en los críticos de Hegel; sin embargo, hay que ser más críticos que ellos, hay que pensar en y con categorías nuevas.

---

[19] Dussel, E., *Op. Cit.* p.133

Lo más real de todo lo exterior al mundo es otro hombre, ese otro hombre que se revela, que surge más allá de mí, es el ser, este ser cuestiona mi modo de ver las cosas, hay que ir detrás de él y de esta manera avanzar y llevar a cabo el servicio que se convierte ahora en un acto histórico, porque el todo se desquiciará dando lugar a un nuevo orden que surgirá a través del servicio al Otro. No es este un orden resultante de una expansión dialéctica de "lo mismo", ahora lo nuevo surge del Otro. Aquel que es capaz de escuchar silenciosamente al Otro puede conformar una comunidad contrapuesta a una sociedad totalizada.

> "Un gran pensador antihegeliano (Rosenzweig) dice justamente: "Desde el escuchar silencioso surge la comunidad" (aquí hay toda una metafísica del silencio). Aquel que es capaz de escuchar silenciosamente al Otro como otro es el que puede constituir una comunidad y no una mera sociedad totalizada. Por esto el mismo autor explica: "La fiesta del origen de un pueblo es siempre la fiesta de la liberación".[20]

La celebración que marca el origen de un pueblo marca su liberación, pues el pueblo es el Otro, este Otro no está alienado porque carece de cultura y en la exterioridad a la civilización debe fijarse la filosofía, en los mitos, en los símbolos, en lo oculto.

> "Hablamos del pueblo pobre, el pueblo de los analfabetas para los alfabetizados, el pueblo de los incultos para los cultos. Lo interesante es que, justamente porque carece de cultura, ese pueblo tiene garantías de no alienación. En cambio nosotros no podemos decir hasta qué punto estamos o no alienados, porque ya no sabemos quiénes somos."[21]

---

[20] Dussel, E., *Op. Cit.* p.135
[21] Dussel, E., *Op. Cit.* p.136

Somos parte de la totalidad dominadora y estamos muertos una vez que hemos quedado fijados en el pasado para repetir "lo mismo". Dussel afirma que somos los latinoamericanos quienes, por primera vez, afirmamos al otro hombre como Otro y no sólo como cultura periférica, y a esta afirmación la denomina antropología; ésta se convierte en la epifanía del Otro absoluto; cuando Europa mató al hombre, mató a su vez a esta epifanía y se quedó sola; mas cuando entienda que nuestra subordinación ha desaparecido, surgirá para ella la posibilidad de abrirse al Otro que representa a todas las naciones pobres del mundo. Pero Europa no puede realizar este movimiento por sí sola, debemos interpelarla entendiendo que una vez que nos reconozca y nos respete como otros, los europeos serán libres. Puede, entonces, concluirse que las naciones pobres son el futuro de la historia.

> "De manera, que no se va a encontrar en Europa la salida de Europa, sino que son los oprimidos los que mostrarán dicha salida. Seremos nosotros las naciones pobres. ¿Por qué? Porque las naciones pobres son el futuro de la historia".[22]

La destrucción del lenguaje y de algunas otras categorías le permiten a Dussel, a partir de este momento, construir una nueva filosofía latinoamericana. Demostrará las limitaciones de los pensadores y filósofos europeos, y desde esas limitaciones podrá destruir su pensamiento para dar lugar a algo nuevo; la filosofía debe implosionarlos una vez identificados sus

[22] Dussel, E., *Op. Cit.* p.138

puntos débiles para lograr que la destrucción sea, por primera vez, total, y así abandonaremos un proyecto de cultura que no nos pertenece.

1.3 La eticidad de la existencia y la moralidad de la praxis latinoamericana

La histórica, es decir, una interpretación de la historia mundial es la introducción para atender dos temas que tocan de lleno la cuestión ética: *la eticidad de la existencia* y *la moralidad de la praxis latinoamericana.*

Colón llevó a cabo el enfrentamiento cara-a-cara originario de América, y utilizó el lenguaje como elemento de dominación cuando puso nombre a aquellos lugares donde llegó, sin considerar que ellos ya tendrían nombres locales. Colón venía de la *ecumene*, la totalidad latina, la cristiandad de los cruzados; y así estaba representado para él su mundo, fuera de ese mundo estaban los infieles; la civilización tenía sentido dentro de la totalidad de la cristiandad. Mientras tanto, en Latinoamérica había otras *ecumenes*, los mayas, los aztecas, los incas; España inició un movimiento europeo de conquistas y con él apareció un *centro*, quedando todos aquellos mundos que fueron impactados por el conquistador en la periferia. España, Rusia e Inglaterra establecieron una unidad de conquista a partir de ese centro, poniendo en movimiento la expansión de *lo mismo* y dejando en la exterioridad todas aquellas culturas que hasta ese momento eran *ecumenes* coexistentes. Esto resulta en el hombre europeo, que mide y juzga a los demás desde su propio proyecto.

En América latina, la presencia hispánica fue el punto originario de la constitución del ser; y luego de la independencia de España, se convirtió en neo-colonia inglesa y por último en colonia norteamericana. Se puede afirmar entonces que la historia de Latinoamérica es una historia de dominación en todos los niveles del ser. Desde una interpretación filosófica, deben entonces destruirse todas aquellas categorías que nos impidan ver lo nuestro para descubrir entonces aquellas categorías nuevas que nos remitan a lo nuestro.

Mientras el hombre vive en su mundo, cuyo último horizonte queda establecido por el fundamento, él está ontológicamente definido y no puede ser ni bueno ni malo, simplemente es; sin embargo, al descubrir una exterioridad a ese mundo tendremos una referencia que nos permitirá preguntar si el proyecto es justo o injusto y de esa manera descubriremos que la totalidad del mundo conocido no es única ni divina, sino que es simplemente una totalidad más entre muchas otras fuera de ella. Este es, pues, el punto central de la eticidad del fundamento; sin exterioridad no se puede ni siquiera hacer la pregunta por el bien y el mal, y la pregunta que ahora Dussel se formula es:

> "¿Qué es el mal para aquellos que piensan que el hombre es un ser en el mundo, que ese mundo es totalidad y que esa totalidad es única?"[23]

Partiendo de Plotino, el mal se define como el resultado de tener cuerpo, aunque el cuerpo no es el mal primero, el mal originario es la

[23] Dussel, E., *Op. Cit.* p.148

materia. El cuerpo es una porción de materia determinada por el alma humana; mientras el ser en sí es indeterminado, la materia se encarga de determinarlo. El ser es el Uno, lo perfecto y este Uno se divide en la pluralidad que queda determinada por la materia; de este modo la materia queda definida como el mal originario, el *próton kakón*, la diversidad demostrada, las cosas diferentes, es el mal porque esa diferencia es la destrucción del Uno originario; del mismo modo, el bien sería el retorno a la unidad a través de la desmaterialización; el hombre se incluye en esta recuperación, pues aquel que volviera a la unidad sería perfecto.

Aparece entonces un movimiento de ascención y retorno como núcleo de la doctrina plotiniana, la ascética como negación de la materia: el mal es el cuerpo, el bien es el retorno del alma a la unidad porque el alma es la participación de lo Uno y el cuerpo es su negación.

El pensamiento moderno europeo, por ejemplo el de Hegel, sostiene que el ser en su origen es en-sí indeterminado; luego y más allá del horizonte viene la determinación, lo diferente. El ser en-sí se opone a la nada, deviene en algo determinadamente diferente al otro, pero no es otro. Esta determinación es el mal y continúa siendo el mal en la medida en que es particular y no va hacia lo universal en un movimiento de retorno. Mientras quiera yo mi bien particular de tal manera que no pueda ni quiera colaborar con lo universal, me mantengo en el mal; en cambio, cuando pongo yo lo

propio en aras de lo universal, se cumple el bien manifestado en el bien común.

Podríamos decir, resumiendo, que el mal es la determinación y el bien es el retorno al absoluto. La perfección según Plotino, según Hegel y hasta según los hindúes consiste entonces en dejar de ser yo para pasar a ser todo. Sin embargo, esta definición del mal es insatisfactoria, pues aplicada a nuestro caso particular, desde el punto de vista del conquistador estaría integrando al dominado a la totalidad europea que sería entonces lo indeterminado, y así quedaría justificada la dominación; mientras tanto la realidad estaría dada por la incomprensión de *el afuera* que fue instrumentado en su totalidad.

Por todo ello, lo que en realidad nos hace falta es una definición del mal ético con intención totalitaria, y esta definición viene demostrada a través del mito de Caín y Abel. Considerando que Caín es la totalidad y Abel es el Otro, cuando Caín mata a Abel el mal se presenta en la eliminación de la alteridad; mientras para Hegel el mal era la determinación y el bien la totalización, cuando el mal es la eliminación del Otro, la totalidad cerrada pasa a ser el mal y el bien se manifiesta en la alteridad. Dice el autor:

"Porque si 'dejo-ser' al Otro, al otro que yo, somos distintos, plurales y esto es el bien. Mientras que cuando lo elimino y lo hago "uno" (el Uno era para Plotino la perfección) en esto consiste el mal."[24]

[24] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 153

De este modo el mal se manifiesta en la conquista, en la negación de la distinción; el hecho de tomar al Otro, no como Otro, sino como instrumento dentro de la totalidad, puede compararse con la muerte de Abel; es la expansión de lo mismo. La alienación, el fratricidio y la esclavitud dentro de los límites del orden mundial representarían la definición del mal. Ya Bartolomé de las Casas había propuesto la dialéctica del señor y del esclavo cuando hablaba de opresión, dominación y servidumbre. Y esta dialéctica sigue vigente quinientos años después de la Conquista; América latina no ha salido nunca de esa situación. Nosotros hemos sido robados, dice Dussel: primero fue el oro y la plata y luego las materias primas; las materias primas van perdiendo el valor en el mercado internacional y de ese modo el centro gana cada vez más, y no hay manera fácil de salir de esta situación.

> "La materia prima pierde valor en el mercado internacional, lo cual significa que el "centro" gana cada vez más. Esto es, éticamente hablando, un robo. No hay otro nombre. Porque si a alguien le pago menos de lo que merece, le estoy robando, y cuando ese robo es centenario, no hay manera fácil para que la gente robada salga de su situación de opresión. Podría salir de ella rompiendo la dependencia; la ética puede mostrar que romper esa dependencia no solamente no es un acto malo, sino que es el acto bueno por excelencia que se puede cumplir".[25]

En el caso que nos ocupa podemos decir que el bien ético es el sí-al-Otro; en esta afirmación queda implícita la idea de que no me creo yo el Absoluto, porque reconozco al Otro y en esto consiste la justicia. Desde este punto de vista se podrían simplificar los conceptos diciendo solamente que la

[25] Dussel, E., *Op. Cit.* p.156

alienación y la liberación son las dos caras del problema ético del mal y el bien.

Para Plotino y para Hegel alienarse era sinónimo de alejarse del origen, hacerse plural (material); volver a lo Uno es alejarse de lo material, es un circular permanente entre la liberación y la alienación, es un retorno a lo mismo. Mientras tanto Marx habla de una alienación del trabajo, cuando el fruto de éste es *robado* por otro y entonces la liberación sería la recuperación de lo único. La fijación de la determinación es el mal expresado en la propiedad privada como el pecado original transmitido. La plurificación del origen (como en Plotino) se establece cuando a través de la herencia unos tienen más que otros fijando de esta manera el derecho a la desigualdad. Si el mal es la determinación y permanecer en éste es fijar el mal, debemos des-determinarnos poniendo una propiedad privada determinada en posesión de una totalidad indeterminada. Hasta este punto se sigue hablando de totalidad, pues se propone poner en común los bienes dentro como afirmación de la totalidad, esto sigue siendo una liberación enajenada, porque consiste en una liberación dentro de lo mismo.

Sin embargo, la liberación debe repensarse afirmando la totalidad, pero respetando la alteridad; habiendo un dominador y un oprimido y también un oprimido como exterioridad podemos pensar en liberación y al mismo tiempo en alienación, definiendo en este caso la alienación como el no respeto al Otro y su totalización en lo mismo volviéndolo otro que sí.

En un orden nuevo la liberación no puede ocurrir dentro de la totalidad; el oprimido ni siquiera tendrá que matar al opresor, sino que lo "convertirá". Se plantean tres escenarios posibles: puede ser necesaria la muerte del opresor; puede ocurrir la liberación y la conversión del opresor (si él así lo permite) o puede ser que él no lo quiera, y en ese caso se presentará la lucha y la muerte, y es muy posible que muera el opresor, pero también es posible que mueran muchos oprimidos.

La liberación como nuevo ámbito propone romper con la repetición de lo anterior; liberación ahora no es imitar el centro, ni estar en contra del centro, ni siquiera es romper con la dependencia; liberación es crear algo nuevo, un nuevo momento histórico desde la exterioridad cultural latinoamericana. Esta es una gran tarea en nuestro tiempo, el ejercer la justicia para liberar al oprimido.

El proyecto de la totalidad es perverso porque para estar-en-la-riqueza debe alienar a otros hombres; pero hay un proyecto justo, es aquel en que América latina, en lugar de ser un continente dominado, es un continente libre a través de un proyecto nuevo y futuro: el proyecto de liberación, primero en intención y luego en ejecución.

Debemos de este modo referirnos a la praxis. En la Antigüedad se relacionaban la legalidad y la moralidad, un acto era bueno cuando cumplía la ley; pero si las leyes están diseñadas para que se cumpla el proyecto,

entonces puede existir una legalidad que convierta al hombre en una cosa con el fin de cumplir con el proyecto de dominación. Un proyecto futuro carece de leyes porque aún no está legalizado, de modo que si alguien infringe la ley para defender al otro en un acto de justicia, queda al descubierto. En una totalidad como la actual la injustica y la inmoralidad pueden ser legales, sin embargo, abundan en la historia ejemplos de aquellos que se arriesgaron por el futuro. Así mismo la filosofía debe convertirse en un deber, dejar de producir ideología desde el centro y abocarse a la destrucción de todas las ideologías.

Es posible, entonces, decir que la maldad moral es precisamente la praxis dominadora que responde a un *ethos* (una totalidad de actitudes) dominador. Este *ethos* dominador odia al Otro, y porque lo odia, lo niega. Virtud de este *ethos* es el vicio que aparece como virtud. Del mismo modo que hay un acto supremamente malo, hay también un acto supremamente bueno; sin embargo, estamos siempre entre ellos y mientras el conquistador no admita el cara a cara con el Otro, el hombre supremo es aquel que aun formando parte de la totalidad y siendo dominador, se compromete con el oprimido y lleva a cabo el proceso de liberación; es aquel que gratuitamente y por amor al Otro asume la posibilidad de un orden nuevo, es, en muchos casos, el mártir; el que dando testimonio de futuro indica el momento critico para salir de la totalidad, y la totalidad no lo soporta y lo mata. La muerte de este hombre justo es la muerte suprema, ha dado la vida y esto lo pone más

allá del juicio histórico. Todo acto que se acerque a este acto, será entonces un acto bueno y todo aquel acto que cosifique al Otro a través de la tortura será el acto límite o último.

El acto sublime, el del hombre que llega a la máxima plenitud, está expresado en las palabras: *Perdónalos, porque no saben lo que hacen* y es éste el acto contra el que debe juzgarse cualquier otro acto humano posible. De este acto surge el *ethos* de la liberación que no cosifica ni siquiera al que lo ataca, pues su actitud natural es de respeto total al Otro. El *ethos* de la liberación es una actitud constante en el amor al Otro como otro, y aquí sí, las virtudes son verdaderamente virtudes. La virtud se basa en la pérdida del miedo a dejar todo por jugarse por el Otro, esto, a su vez, implica la recreación, la innovación, el estar dispuesto a salir de lo mismo y realizar lo nuevo. Esta ética latinoamericana nos obliga a hacer una inversión de criterios y a destruir el muro que impide la liberación; esta destrucción se lleva a cabo en el dar suprema importancia a los valores negados por el sistema, y esta tarea le corresponde a la filosofía, tal como lo han demostrado numerosos ejemplos en la historia, donde aquellos que se han atrevido a pensar la realidad han puesto en peligro sus vidas.

> "¿Se dan cuenta de que la filosofía no es una tarea impersonal y cómoda, sino un deber muy grave? Porque en este momento yo, como filósofo, me quedo a la intemperie, y si no me quedo a la intemperie es entonces porque estoy dentro del sistema y no pienso nada, sino que produzco ideología. Pero lo que debemos realizar es la destrucción de todas las ideologías. Iremos pensando

poco a poco las consecuencias de lo que hemos dicho; por el momento, adviertan que los problemas que tocamos se vuelven más y más concretos".[26]

[26] Dussel, E., *Op. Cit.* p.165

1.4 La erótica y la pedagógica de la liberación

El principal peligro que enfrenta la posibilidad de liberación radica en la cotidianidad, en el repetir lo ya escuchado, en mantenerse en lo mismo, de este modo, el principal enemigo al que nos enfrentamos es a la vida cotidiana, la cual, al no ser enfrentada por la crítica, destruye todo lo que logramos pensar. Por esto, debemos ahondar en todas aquellas cuestiones que deban ser repensadas, comenzando por las relaciones de opresión.

Al analizar la relación cara-a-cara entre el hombre y la mujer aparece lo que Dussel llama *la erótica*; esta forma parte de una trilogía de relaciones opresoras completada por *la pedagógica* y *la política*. Todas ellas son relaciones de doble sentido que se condicionan unas a otras, por lo que es indistinto empezar por cualquiera de ellas. Dussel decide empezar por la erótica.

En numerosas civilizaciones la mujer se convierte en cosa al ser dominada por el varón, creando una situación de dominación de la mujer por el hombre, esto da lugar a una sociedad machista donde la mujer no-es. La filosofía es una muestra de esta situación, no son muchas las filósofas, sin embargo, una mujer que salga de la cotidianidad y tome la causa de su liberación empezará a filosofar. Si la mujer lograra liberarse como exterioridad con respecto al varón, lograría concretar el cara-a-cara en libertad.

De esta nueva relación podría surgir una nueva totalidad conformada por dos, la totalidad cerrada de la pareja a la que Dussel llama hedónica, y que niega a aquel que está más allá: el hijo; esta negación resulta en una dominación que puede manifestarse de diferentes maneras, en el asesinato, en el aborto, en una educación dominadora y de esta manera entramos en *la* pedagógica.

En *la pedagógica* se pretende que el hijo sea *lo mismo* que los padres a fin de ser totalizado dentro del sistema y formar parte de él, cosificarlo; por ello es necesaria una liberación pedagógica que se da desde el hijo cuando al crecer es otro que sus padres; este ser otro lo convierte en un igual (que no en *lo mismo)* a sus padres, y ser un igual es ser un hermano, esta relación entre hermanos es la que Dussel llama *la política*.

El hermano también puede ser oprimido, y esta es la dominación política; ésta, a su vez, condiciona una dominación política y pedagógica; la mujer políticamente dominada es, a su vez, dominada por el hombre, educa a su hija para ser dominada y a su hijo para ser opresor en la sociedad política.

Sobre estas tres categorías existe un último ámbito que abarca todas las áreas de acción del ser humano, es una totalidad antropológica denominada por el autor *la arqueológica*.

La totalidad última del hombre está abierta al infinito, y allí se encontrará a la Alteridad propiamente dicha; se plantea aquí el problema de lo Último, de lo que diferentes culturas llamaron Dios, sin embargo él es el Otro "absolutamente absoluto". Desde el punto de vista de este análisis existen dos posibilidades: que se afirme que la totalidad es divina o que lo divino sea considerado Otro que la totalidad, no hay una tercera opción. Ahora bien, la elección de una de las dos implica una elección que abarca todas las otras categorías, la erótica, la pedagógica, la política y la antropológica convirtiéndose en la epifanía de la arqueológica.

Para entender la erótica latinoamericana hay que recurrir a las obras de la literatura, de donde podemos deducir que las sociedades en las grandes civilizaciones pre-hispánicas eran matrilineales y matriarcales, por lo que la mujer tenía una presencia relevante en el pensamiento pre-hispano entre las sociedades agricultoras; sin embargo, las sociedades guerreras y no sedentarias conquistaron a los agricultores y les impusieron sus dioses masculinos. A estos dioses se les ofrecieron las vírgenes, se les establecieron calendarios de adoración; a los indios se les impuso una dominación religiosa y litúrgica; se les quitó su religión y luego se les reprochó su fetichismo.

Del mismo modo, a la mujer nativa se la arrancó de su medio, de su familia para servir en casas ajenas, muchas veces contra su voluntad. La erótica latinoamericana debe asumir la obligación de poner a la mujer-madre

india en un sitio de honor, a fin de restaurarla en el lugar del que fue arrebatada por el conquistador para quien cualquier mujer era lo mismo por ser un hombre sin ley.

Más allá de la totalidad de la conquista aparece la mujer nueva, la criolla, la mestiza; esta mujer, cuando puede expresarse a través de la literatura, lo hace a través de la burla, pues no puede ver a su opresor como un igual. Ahora bien, el filósofo debe interpretar las obras de la literatura para ejercer la simbólica y comenzar a interpretar a partir de los símbolos allí utilizados, y luego de la interpretación simbólica debe volcarse a la interpretación dialéctica del proceso. Esta interpretación comienza con Platón, para quien el amor supremo es el amor a lo mismo, de modo que no puede haber amor al Otro; el amor a la mujer busca generar lo mismo, el hijo, de este modo la mujer es sólo un medio para que la especie se inmortalice y el hijo es lo mismo que el padre; esta erótica entonces describe la dominación de la mujer. Aristóteles se refiere a este tema en forma mucho más clara, y en su *Ética a Nicómano* desarrolla su ontología de la dominación; pero en síntesis puede decirse que en la erótica aristotélica la mujer está bajo la dominación del varón que es un animal político y a quien debe respetar.

Un recorrido por el pensamiento de la Edad Moderna nos confirma que la mujer sigue siendo despreciada totalmente, pues el eros, para filósofos como Descartes, Hegel o Nietzsche, es el amor de lo mismo por lo mismo.

Sin embargo, habría otra posibilidad, la descripción del eros hecha por Levinas que nos acerca a esa posibilidad nueva, donde la mujer deja de ser una mediación para pasar a ser la alteridad primera.

La mujer no se encuentra dominada sólo en la erótica, también se le niega su posibilidad de ser Otra en la pedagógica como madre y en la política como hermana, de modo que aunque sólo aparezca como objeto sexual, la liberación de la mujer debe darse en las tres categorías. Las injusticas contra la mujer derivadas de la sociedad machista constituyen, sin ninguna duda, un problema ético, que existe en Latinoamérica desde la mujer india hasta la mujer de nuestros días.

Platón aclara que el eros es el amor a lo supremo, a lo divino; es el amor a las ideas eternas, el amor a *lo mismo*; pero el discípulo ha olvidado las ideas, las cuales no por eso dejan de ser. El papel del maestro es recordarle al discípulo lo olvidado a fin de que vuelva a ser *lo mismo* presente, que es sencillamente lo que él había contemplado cuando en forma de alma estaba entre los dioses antes de nacer. Todo tiene el objetivo de hacerle creer al discípulo que las ideas griegas son ideas divinas, y en esto consiste precisamente la pedagogía dominadora, la dominación presenta su idea como única y divina. El saber como repetición de lo mismo niega la apertura a lo nuevo, al futuro histórico y limita el pensar a recordar *lo mismo*.

Durante la conquista se ejerce esta pedagogía dominadora cuando la cultura indígena encontrada por el conquistador es negada y de este modo se destruye todo lo que el indio es. Irrespetando su identidad y su lenguaje, se le enseña *lo mismo* que es el español; el dominar consistió, entonces, en la imposición de *lo mismo*.

La liberación pedagógica debería empezar con el maestro reconociendo que forma parte de una cultura dominadora. En nuestra situación actual, hay un centro cultural representado principalmente por los Estados Unidos y Europa y una periferia, y en esa periferia encontramos un grupo de oprimidos sub-opresores, quienes se encargan de enseñar *lo mismo*; esta oligarquía cultural alienada por el centro necesariamente desconoce lo que le es propio, y estando alienada aliena a los demás. En la liberación pedagógica quien está alienado no puede enseñar, debe aprender de sus discípulos que aún están en la periferia, el pueblo oprimido que aún posee su auténtica cultura. Esto se manifestaría en la praxis enseñando al educando a descubrir lo que él ya es en forma crítica; es la criticidad, dice Dussel, la que le permitirá ser otro que el sistema que lo ha incluido y de esta manera se llevará a cabo su liberación. Cuando el discípulo aprende lo que es y establece críticamente lo que debe ser sin pensarse a sí mismo como centro, será otro que centro para crear un nuevo mundo donde la cultura deje de ser imitativa. Paulo Freire y otros pedagogos latinoamericanos sostienen ideas similares en sus escritos sobre pedagogía de la liberación.

La filosofía no es erótica, es pedagógica, y el maestro debe escuchar la palabra del Otro para, al aceptarla, comprometerse y en el recorrido de ese compromiso irá comprendiendo lo que le fue revelado, y será a través de este pensar como la filosofía cumplirá con su obra. La filosofía apocalíptica pensará y se expresará desde la exterioridad enfrentando al centro con su culpabilidad, y el filósofo que lo hiciese se convertirá en maestro liberador cuando muestre la necesidad de abrirse camino hacia lo nuevo.

1.5 La política y la arqueológica de la liberación

Mientras la relación erótica se da entre hombre y mujer y la pedagógica se da entre padres e hijos, la relación política se da entre hermanos. Sin embargo, la palabra fraternidad puede usarse en sentido totalizante, cuando ese *nosotros* surgido de los hermanos excluye a todos los otros vosotros. La liberación política va más allá de la fraternidad. La benevolencia es definida por Dussel como el querer el bien del Otro como Otro, y esa benevolencia desarrollada en ambos sentidos define el nosotros. Sólo puede instaurar una política de justica aquel que desea la libertad del pobre como Otro desde él mismo y no desde la totalidad. Mas, esta política de justicia es permanentemente negada mientras se va totalizando al hermano para hacerlo formar parte de un sistema injusto. Debemos referirnos nuevamente a la literatura latinoamericana para interpretar los símbolos que definirían estas relaciones y estudiar, por ejemplo, *El señor presidente* de Miguel Ángel Asturias. Sin embargo, ya los incas habían implementado una distribución de riquezas mucho más justa que las que vinieron luego y que Dussel denomina socialismo incaico, donde primero se cultivaban las tierras de las viudas y de los enfermos, luego las propias y por último las del Inca. En la sociedad colonial la estructura era jerárquica y esto determinaba un patrón de relaciones totalizadas en las que el pueblo inferior era dominado. La economía a partir de las guerras de la Independencia, se basa en la extracción desde Latinoamérica de materias primas que serán

industrializadas y vueltas a vender a las oligarquías locales. Este movimiento es interpretado por Dussel como la creación del capital del "centro".

> "Desde fines del siglo XIX hasta el presente, subsiste el pacto económico-político instaurado por Inglaterra. Este pacto consiste en la venta al "centro" de la materia prima (naturaleza) a menor precio que el real por parte de la "periferia". El "centro" la devuelve transformada a un precio mucho más elevado. Veremos luego la significación de este intercambio, porque de aquí surge el fenómeno del desarrollo, que se traducirá en desarrollismo o doctrina de la dependencia. Esto es muy importante para la comprensión de la cuestión filosófica latinoamericana, ya que las relaciones mencionadas no son puramente económicas o científicas, sino que son humanas. Y bien, ¿cómo se dan esas relaciones entre nosotros?".[27]

La economía política es para el autor el intercambio de la naturaleza entre hermanos, la naturaleza está al servicio del Otro y se convierte en mediación para la comunicación entre iguales. Sin embargo, las formas diferentes de relación del hombre con la naturaleza son las que determinan las diferentes estructuras políticas. El intercambio de materias primas por productos terminados define la doctrina de dependencia llamada desarrollismo. A mediados del siglo XIX, las oligarquías rompen con el pasado y se orientan hacia el centro, pues es donde identifican que se encuentra la civilización; este hecho determina una nueva relación hombre-naturaleza. Pero mientras la burguesía europea se capitaliza al punto de convertirse en un poder mundial, la oligarquía neo-colonial no logra aumentar su capital con la consecuente pérdida de poder y crisis económica. En este

[27] Dussel, E., *Op. Cit.* p.202

sistema se considera natural el dominio y el asesinato del hombre por el hombre, lo que es definido como a-moral. Se utiliza una filosofía ideológica con el fin de mostrar esta diferencia entre el centro y la periferia como un hecho natural. Cuando el hombre se enfrenta a otro hombre se pueden definir las relaciones entre ambos a través de un pacto o simplemente el más fuerte vencerá al más débil, esta victoria es natural pues ocurre de la misma manera entre los animales. La totalidad no respeta al Otro como otro, sino que busca conquistarlo; si ese otro es lo suficientemente débil se lo incluirá en la totalidad, existe una "voluntad de poder" en el sentido de imponerse a los demás, y esta es simplemente la expresión cabal del más fuerte imponiéndose sobre el más débil y esa imposición le impedirá la superación posterior, pues si el argumento que soporta esta dominación es que el sistema es lo natural, ir contra el sistema será necesariamente ir contra la ley natural. El proyecto del sistema es definido como lo natural en el sentido de lo divino y esta definición hace que cualquier salida del orden establecido hacia otro nuevo orden quede fuera de todo lo humano y civilizado. A este orden que está afuera, Dussel lo llama proyecto de liberación, y este proyecto define el futuro con respecto al orden actual. En el orden II, como lo denomina el autor, tendrá lugar la justicia expresada mayormente en una nueva relación del hombre con la naturaleza que definirá una nueva economía política; superando el orden imperante, el pueblo será cada vez más humano y real. En este contexto la destrucción tiene un papel

preponderante, pues da lugar al paso al orden nuevo donde el oprimido será libre y el opresor se convertirá en hombre.

> "La destrucción de lo presente no tiene por qué ser necesariamente negativa, sino que significa el pasaje al nuevo orden, donde el oprimido será libre y, aun el opresor de nuestro tiempo, se convierta en hombre, dejando de ser torturador, opresor".[28]

La pregunta es: ¿Quién descubre el proyecto de liberación que debe tener en cuenta las estructuras políticas y económicas para repensarlas en un nuevo ámbito? Y la respuesta es muy simple: todo aquel que estando en el centro esté dispuesto a escuchar al pueblo, a rescatar tradiciones que no conoce, a aprender de ese pueblo al que se le había silenciado la voz, descubrirá en ese mismo pueblo un proyecto real de liberación que podrá formular con conciencia critica y a partir de allí indicar el camino de la liberación.

La vocación política no pasa por la definición teórica, sino por la disposición de actuar a partir del compromiso con el pueblo, el convertirse en discípulo de ese pueblo y ser luego canal de su movimiento colaborando en el camino de la liberación.

La filosofía actual tiene dos opciones: o colaborar con el sistema ejerciendo la dependencia por la fuerza, o socializarse, es decir, responder a un pueblo que se moviliza como resultado del esfuerzo común de todos aquellos (la mayoría) que no disfrutan de los beneficios del sistema; esto

---

[28] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 209

resultaría en un cambio de estructuras radical que afectaría de raíz a la opresión en todas sus formas y provocaría la liberación de la mujer, del hijo y del hermano, pues todo está relacionado.

La ilación filosófica que nos lleva a descubrir la raíz de nuestra dependencia debe buscarse en lo que Dussel denomina "la arqueológica", y comienza cuando el europeo se define a sí mismo en el "yo conquisto", y ese "yo conquisto" se convierte en la experiencia originaria del hombre europeo que es capaz de vencer y dominar. Descartes define el fundamento de todo mundo posible en el "yo pienso" y este será la totalidad en la que se desarrollará todo lo demás y todos los demás hombres, pues el Otro aparece a partir del yo conozco. Spinoza, sin embargo, afirma que el "yo" es una sustancia y al haber una única sustancia ese "yo" es dios, por lo que el "yo" europeo ahora se ha divinizado. Hegel convierte a ese yo divinizado en el punto de apoyo de todo juicio posible, pues es para él "uno y lo mismo" y esta subjetividad absoluta lo es todo. Luego aparece Feuerbach, quien propone que lo sensible llega más allá que la razón, pues lo sensible, que es lo primero, es el yo y esta línea de pensamiento desemboca en su propuesta de ateísmo. Marx dirá entonces que el capitalismo puede ser definido como la divinización del dinero, y esta fetichización debe ser negada.

Queda de esta manera establecido que el ateísmo es la negación del absoluto de la totalidad; el dios europeo ha resultado en la opresión de los hombres dominados, de modo que al negar a este dios se abre la posibilidad

abre la posibilidad de afirmación de un absoluto Otro ajeno y diferente a todo el sistema, el Absoluto alterativo.

Llegamos entonces al punto del que partimos: ¿cuál es el dios que ha muerto y por qué otro dios ha sido reemplazado? No hay alternativa posible; la negación de un absoluto implica afirmar otro, aunque sea la divinidad del sistema, pues el Absoluto es el origen y por lo tanto no puede negarse; este es un error que ha cometido el marxismo ortodoxo cuando al negar al dios del sistema, se propone a sí mismo como posición última negando los mitos y símbolos pertenecientes al pueblo; sin embargo, estos habían sido recuperados por el sistema para ser utilizados como medio de dominación; estos mismos símbolos y mitos pueden contener el sentido de liberación y ser convertidos en elementos de su salvación.

El que se cree absoluto se diviniza y no permite la existencia de otro absoluto, de modo que en vez de respetarlo como otro lo incluye en su totalidad. El europeo, al matar al Otro, mata al Absoluto alterativo, pero cuando comienza a perder la confianza en su propia divinidad, los oprimidos comienzan a reclamar justicia y quedan al descubierto ideológicamente los hechos, ya no hay dios. Los oprimidos no pueden liberarse del sistema que los domina si primero no niegan la divinidad del mismo, de modo que puede decirse que toda la crítica surge de la crítica a la religión, y que la liberación requiere ser ateo del sistema. Proudhom afirmó que el Absoluto otro ha sido el motor necesario de todas las revoluciones humanas, y esto es en efecto

así, si lo Absoluto (lo divino) se encuentra en la exterioridad de cualquier sistema posible.

1.6 El método de pensar latinoamericano; la analéctica como "ruptura teórica"

El pensar críticamente implica una ruptura de la cotidianidad; la crisis que lleva más allá del horizonte permite volver sobre la cotidianidad enjuiciándola, es una muerte a la cotidianidad que de no llevarse a cabo no permitirá jamás el pensar ni el surgimiento de un hombre nuevo, pues solamente cuando desde la cotidianidad se da el pasaje a la trascendencia, se produce el pensar.

El esclarecimiento de lo cotidiano puede hacerse por lo llamaré dos vías, o por un camino largo que se recorre de horizonte en horizonte para llegar al fundamento, o por un camino corto que partiendo de lo cotidiano enfrenta en forma directa el esclarecimiento del fundamento. El método filosófico supone siempre ir al fundamento de una época y a partir de allí entender lo que se hace y por qué se hace.

Dice Dussel en la página 227 que "el fundamento del hombre moderno es la subjetividad del sujeto", las cosas tienen valor en tanto que el hombre las produzca o pueda explotarlas; en caso de que esto no sea así las ignorará negando de esa manera su existencia, de modo que en la modernidad la subjetividad es el fundamento. Para Heidegger, el sujeto no está antes que el objeto, sin embargo, el individuo interpreta los objetos desde la totalidad de su experiencia; pero para conceptualizar debe pasar

primero por preguntarse sobre su experiencia cotidiana en el mundo. Describir el mundo es proceder con el método ontológico; al describir al ente nos situamos en el nivel óntico y entre una y otra descripción se lleva a cabo el pasar del horizonte del ente al horizonte del ser en un proceso dialéctico; de esta forma se lleva a cabo una hermenéutica de la cotidianidad, una interpretación existencial, pero cuando se clarifica metódicamente esta experiencia en busca de su fundamento, entonces se está haciendo una interpretación existenciaria, ontológica, se lleva a cabo una dialéctica desde lo óntico hacia lo ontológico, se hace una interpretación explícita de aquello que está implícito en lo cotidiano.

Dussel no propone, al menos *ab initio*, una filosofía que se aplique a la realidad, sino una filosofía que parta de la realidad. Este análisis que él llama pensar la cotidianidad responde a una reflexión metodológica que dará como resultado el por él denominado *método analéctico*.

> "Al método meta-físico lo llamaré ana-léctico y es distinto del método dia-léctico. Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarecer su pensar; dialéctico en un "a-través-de". En cambio, ana-léctico quiere significar que el *lógos* "viene de más-allá"; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida."[29]

América latina es una exterioridad que tiene por centro a un yo europeo, mas Europa la considera interior a ella, la estudia no en derecho propio con una existencia independiente, sino como objeto a fin de ser utilizado de forma más eficiente. La totalidad, comportándose de esta forma,

[29] Dussel, E., *Op. Cit.* p.236

no tiene una ética a partir del Otro, pues el Otro no es considerado una categoría posible.

Más allá de la ontología se encuentra la metafísica, donde la palabra del Otro llega provocadora, desde más allá del horizonte del mundo, desde más allá de su fundamento. Con el método ontológico dialéctico se llega ante el otro distinto y es distinto porque siempre ha sido otro y el hecho de nunca haber estado en la comunidad le impide diferir, pues sólo puede diferir aquel que habiendo formado parte de la totalidad es llevado a la dualidad y regresa a la totalidad. Para aquel que ha sido originariamente distinto no existe el retorno, sin embargo, su palabra interpela desde más allá de la comprensión, aquella palabra que no se refiere a mi mundo ni a nada que se encuentre en él, que trascienda mi fundamento en una palabra analógica. La experiencia no es suficiente para entender su palabra y por lo tanto se debe recurrir a la fe, se debe creer en la palabra del Otro, y solo será posible su verificación a posteriori. Es importante destacar la distinción metodológica que se presenta entre este método y el método ontológico que nos remite al fundamento a priori para lograr el conocimiento.

De esta manera quedarán diferenciados el método dialéctico y el método analéctico; mientras en el primero pasábamos de horizonte en horizonte en busca del fundamento, en el segundo aparece una palabra interpelante que viniendo del más allá sirve de punto de apoyo para que a través del método dialéctico se pase del orden viejo al orden nuevo. La

palabra que interpela hace que se lleve a cabo un desplazamiento hasta un nuevo recibimiento y una nueva interpelación, es un método de liberación que está apoyado en la palabra del Otro, es una pedagógica analéctica de liberación. Puede decirse que para Dussel lo analéctico es lo dialéctico a partir del Otro y este es un avance discontinuo, pues depende enteramente de la libertad del Otro.

> "El maestro analéctico pasa así a ser el maestro de liberación. La filosofía es un magisterio; es una puesta en crisis que enseña al discípulo mismo (el Otro) no lo que él ya es (porque él es historia nueva), sino que le enseña críticamente el valor de su gesto y permite teóricamente la apertura del camino".[30]

Dussel se apoya en varias teorías: Schelling afirma que la existencia de una cosa no pasa solamente por la razón, sino que más allá de la razón está lo sensible, esto es algo exterior que sólo puede revelarse, y por lo tanto el origen de esta revelación no puede ser alcanzado por la razón; en la filosofía de la liberación la razón llega hasta el fundamento, pero nunca hasta la libertad del Otro que tiene su realidad más allá de la racionalidad del sistema. Kierkegaard, como Schelling, piensa en el Otro como en el Absoluto que se revela: "El objeto de la fe es la realidad del otro...", pero mientras para él esa fe es teológica, para Dussel es antropológica. Pero ni ellos ni Hegel, ni Heidegger han podido trascender la noción de totalidad, ante ellos se ubica Levinas, quien, sin embargo, no puede ir más allá de una alteridad equívoca y pasiva donde no aparecen ni el hijo ni el hermano como otro.

---

[30] Dussel, E., *Op. Cit.* p.240

Debe entonces recurrirse necesariamente a la filosofía latinoamericana como método; la filosofía no es ni una erótica ni una política; la filosofía es una pedagógica y el filósofo debe tener una función crítica al volverse contra la totalidad y esclarecerla por respeto al Otro. Es su deber conocer la totalidad donde está inmerso para destruir las filosofías existentes, y luego, al escuchar la voz del Otro, convertirse en su discípulo para aprender a pensar y comprometerse en la liberación de los oprimidos. Su discurso deberá dejar en claro que la totalidad representa lo inmoral, lo ilegal, lo injusto y de esa manera podrá ser maestro de la liberación, abrir teóricamente un camino. Y siempre quedará en la exterioridad para ejercer su función crítica contra el sistema que oculte ideologías de dominación y de opresión. A este respecto,

> "...Salazar Bondy explica que la filosofía latinoamericana, o será una filosofía que piense el proceso de liberación, único proceso des-ideológico y real, o simplemente será una filosofía sofística y alienada, en el sentido de imitadora del centro y corroborante de la totalidad establecida, que piensa ideológicamente lo irreal".[31]

Para concluir, parece necesario definir los conceptos centrales sobre los que se apoya la filosofía de la liberación: totalidad, opresión y liberación.

El punto de partida es la totalidad, y la definición de la totalidad va in crescendo a medida que avanza la obra. La totalidad comienza siendo descrita como la totalidad del mundo, la cual encierra todo aquello que pertenece a mi mundo, de este modo las experiencias vivenciales quedan

[31] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 241

Debe entonces recurrirse necesariamente a la filosofía latinoamericana como método; la filosofía no es ni una erótica ni una política; la filosofía es una pedagógica y el filósofo debe tener una función critica al volverse contra la totalidad y esclarecerla por respeto al Otro. Es su deber conocer la totalidad donde está inmerso para destruir las filosofías existentes, y luego, al escuchar la voz del Otro, convertirse en su discípulo para aprender a pensar y comprometerse en la liberación de los oprimidos. Su discurso deberá dejar en claro que la totalidad representa lo inmoral, lo ilegal, lo injusto y de esa manera podrá ser maestro de la liberación, abrir teóricamente un camino. Y siempre quedará en la exterioridad para ejercer su función crítica contra el sistema que oculte ideologías de dominación y de opresión. A este respecto,

> "...Salazar Bondy explica que la filosofía latinoamericana, o será una filosofía que piense el proceso de liberación, único proceso des-ideológico y real, o simplemente será una filosofía sofística y alienada, en el sentido de imitadora del centro y corroborante de la totalidad establecida, que piensa ideológicamente lo irreal".[31]

Para concluir, parece necesario definir los conceptos centrales sobre los que se apoya la filosofía de la liberación: totalidad, opresión y liberación.

El punto de partida es la totalidad, y la definición de la totalidad va in crescendo a medida que avanza la obra. La totalidad comienza siendo descrita como la totalidad del mundo, la cual encierra todo aquello que pertenece a mi mundo, de este modo las experiencias vivenciales quedan

[31] Dussel, E., *Op. Cit.* p. 241

encerradas dentro del horizonte que define mi mundo, o sea, podemos decir que la totalidad está limitada por un horizonte que encierra todas las cosas que pertenecen a mi mundo y todas las experiencias.

Cuando la totalidad en la que se desarrolla mi ser corresponde al proyecto de otro y no al mío propio y mi proyecto es dejado a un lado y es desconocido o ignorado, la totalidad se convierte en una totalidad dominadora y opresiva que está dispuesta a todo a fin de mantener las cosas en el mismo estado e impedir los cambios que podrían debilitarla, así la totalidad es llamada también *lo mismo* y esta repetición de *lo mismo* pretende mantener su estructura ad infinitum. La totalidad debe ser vista de esta manera como un concepto negativo al convertirse en el origen de todos los males de las relaciones sociales, económicas y humanas en Latinoamérica; su crecimiento no genera cambios sino que pretende evitarlos y para esto se mantiene en la continua negación del Otro.

> "De este modo, el Otro es negado como otro, es interiorizado al mundo como cosa y, a su vez, es definido desde el ser de la totalidad, que no es sino el ser de un subgrupo dominante."[32]

El comenzar a pensar más allá de la totalidad se define como una actitud crítica, es el pensar sobre lo cotidiano en lugar de darlo por sentado, es ver las carencias, las contradicciones, es salir de lo cotidiano.

Podría resumirse entonces el concepto de Totalidad diciendo que la totalidad es la representación de todo aquello de lo que Latinoamérica debe

[32] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 126

liberarse, pues su existencia y los mecanismos impuestos para que ella tenga existencia implican el desconocimiento de todo aquello que está fuera de ella, o aquello que habiendo sido incorporado es desconocido en sus propios valores. La totalidad para Dussel es un grupo cerrado que se impone. Al otro que no se reconoce se lo asimila o se lo elimina.

Debido a que la totalidad elimina al otro por ser otro, y asumiendo que la asimilación es otra forma de eliminación, de la totalidad surge necesariamente el concepto de opresión, la totalidad necesita de la opresión para asegurar la continuidad de su proyecto dando por sentado que tendrá que incorporar a los otros a fin de perpetuarse y que esos otros, siendo poseedores de proyectos propios no se integrarán voluntariamente. De esta manera se entiende que la totalidad deba recurrir a la violencia, entre otras cosas a fin de integrar a su proyecto a todos aquellos que le sean necesarios, siempre teniendo en cuenta que para la totalidad el otro es un ente cuyo proyecto carece totalmente de valor. La opresión se manifiesta entonces no sólo en la aplicación de la violencia para la obtención de sus fines, sino en la indiferencia, en el desconocimiento, en la desvalorización del otro y de sus valores, de su cultura. La opresión consiste en utilizar al otro de cualquier manera posible a fin de que se convierta en una herramienta de la totalidad.

La salida, el éxodo de esta situación de opresión, es la liberación. Y porque lo es, Dussel la convierte en su propuesta filosófica.. La liberación,

tal como está expresada por Dussel, es un concepto poco claro. Debido a la brillante dispersión que demuestra el autor, pareciera que dice todo y, sin embargo, cuesta encontrar algo concreto. Con todo, hay constantes en la liberación tal como la concibe el autor. El primer paso de la liberación consiste en la ruptura con las categorías establecidas, y luego en escuchar al otro dándole valor y reconocimiento.

> "Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso; es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la *positiva* exterioridad cultural de nuestro pueblo."[33]

La liberación es para Dussel sacar al pobre de la situación de sumisión y dependencia en que se encuentra a partir del reconocimiento de su existencia y de su cultura.

[33] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 161

CAPÍTULO SEGUNDO

EXPLICANDO A DOMÈNECH

El análisis de Dussel parece tener la intención de proponer un modelo tal que resultaría en la sociedad que él entiende como justa. Sin embargo, la liberación debe reemplazar a la opresión como modelo de convivencia y es esta viabilidad la que nos proponemos "verificar" en este trabajo: hasta qué punto la filosofía de la liberación no sólo describe la realidad, sino que pretende alterar la realidad proponiendo un modelo alternativo de relaciones sociales (y personales), en resumen, estamos buscando una respuesta a la pregunta: ¿reúne la Filosofía de la Liberación elementos suficientes para ser considerada una teoría social normativa?

Ahora, la respuesta a esa pregunta implica el uso de algún instrumento preciso con que hacerse. Hemos elegido de la siguiente manera: *Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas*, del profesor A. Domènech. Y hemos elegido así por eficacia intelectual clara: ni todo instrumento es aplicable a cualquier objeto, ni un trabajo intelectual filosófico es convalidable por sí, así es conveniente establecer el orden, la claridad, el alcance conceptual más afinado (y hasta refinado) posible y, en fin, el uso de un (cierto) método contrastable con el objeto, en este caso, el estudio y lectura crítica posterior.

> "Si nuestra capacidad para imaginar hipótesis teóricas es potencialmente ilimitada, entonces necesitamos cribas, filtros, que nos permitan seleccionar entre esas hipótesis: criterios o dispositivos criteriales que no hagan totalmente

indeterminada nuestra selección, que determinen el espacio de las hipótesis teóricas."[34]

Es este un instrumento elaborado con el propósito de presentar una serie de criterios que nos permitan separar el grano de la paja que suele acompañar a cualquier producto de este género. Hablamos entonces de doctrinas pensadas, bien pensadas al parecer, que tienen como meta instalarse en las cabezas de los hombres con el fin de modelarlas de maneras más, supuestamente, satisfactorias y cambiar la sociedad, en este caso abandonar una sociedad injusta por otra justa; una sociedad opresora por otra liberadora (o liberada).

Domènech lo describe como un *"modesto ejercicio metodológico de orientación",* al que justifica como una necesidad debido al auge explosivo experimentado por la filosofía y las ciencias sociales en los últimos años que se representa en el amplísimo volumen de material publicado. Sin embargo, este entusiasmo desorbitado ha traído también desorden, desconcierto y confusión, y estos pretenden ser paliados con esta recopilación de criterios, algunos de los cuales ya son ampliamente aceptados y aplicados por las teorías sociales y otros propuestos para evaluar específicamente las teorías sociales normativas, que es donde Domènech considera, existe un vacío.

"Una versión anterior de este texto fue escrita como material didáctico en 1993 para el seminario permanente de Ética, Economía y Sociedad de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Barcelona. Algunos amigos y colegas, como Andrés de Francisco, Félix Ovejero, Fernando Aviar, Ángel Pujol, Daniel Raventós y Jordi Mundo han tenido la generosidad de citar

[34] Domènech, A. *Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativa* en ISEGORIA Nº 18, Madrid, CSIC, mayo 1998, p. 121

repetidamente en sus escritos o en sus conferencias aquella versión inédita, y don Paco Álvarez y Salvador Giner han acabado por convencerme de que podía tener alguna utilidad que no fuera puramente didáctica. La nueva versión que ahora se publica está escrita en buena medida respondiendo a su solicitud."[35]

Como el propio título indica, son ocho los deseos (criterios) que a tenor de ese instrumento deberían ser satisfechos a cabalidad, por una teoría social normativa, en nuestro caso, la teoría de la liberación de Dussel. Más precisamente, deseos satisfechos analíticamente o, dicho en corto, que se cumplan todos o el mayor número posible que cabe esperar en y de una buena teoría cualquiera de esta clase.

Domènech propone los siguientes "desiderata" (deseos) como requisitos que ha de satisfacer una "buena" teoría normativa: consistencia, informatividad, equilibrio reflexivo, estabilidad, saciabilidad, fuerza categórica, factibilidad y parsimonia.

[35] Domènech, A, *Op. Cit.* p.115

2.1 Consistencia

2.1.1 Consistencia lógica

El mínimo y primer requisito exigible de una (toda) teoría social normativa consiste en que no se contradiga. De los principios que la conforman no pueden derivarse dos conclusiones que se contradigan formalmente. Tal como lo afirma Domènech en el instrumento evaluativo que estamos utilizando:

> "Como es harto sabido, de una teoría lógicamente inconsistente puede inferirse deductivamente cualquier enunciado, en particular en el caso de las teorías sociales normativas, puede inferirse que una sociedad esclavista es justa, y su contrario, que es injusta. En el mejor de los casos, pues, una teoría social normativa lógicamente inconsistente sería inútil; en el peor, un arma al servicio de las causas más deleznables que imaginar quepa."[36]

Intuitivamente aceptamos que de una serie de premisas no puede deducirse más de una conclusión, no puede deducirse una conclusión y su opuesta, por lo que resulta evidente que el hecho de que aparezcan conclusiones del tipo A y no A puede indicar: a) que las premisas no hayan estado lo suficientemente explicitadas dejando lugar a que el lector complete el argumento con interpretaciones personales de diferente índole, o b) que en algún punto del argumento se haya perdido el rumbo y la conclusión consista en una serie de posibilidades implícitas donde habrá algún par de ellas que entren en contradicción. Si, por ampliar un poco más esta idea, recurriéramos como ejemplo a un cierto tipo de razonamiento analizado por la lógica diríamos que el problema estaría planteado en la existencia de

[36] Domènech, A. *Op. Cit.* p.115

entimemas, o dicho de otra manera, la inexistencia de todas las premisas explícitas que fueran necesarias para apoyar la conclusión, o que la conclusión fuera implícita dando lugar a que el lector complete el argumento de la manera que crea conveniente y correcta. El problema radica, entonces, y desde este punto de vista, principalmente en los argumentos de expresión incompleta.

> "When the premises deductively entail the conclusión, one is entitled to absolute confidence in the conclusion, given the premises. In contrast, Walton thinks, when the premises presumptively support the conclusion, one is entitled to have little confidence in the conclusion."[37]

Por otro lado, podría ocurrir algo mucho más grave: sería la situación en la que en el transcurso de la explicación de la teoría se encontraran suficientes enunciados que apoyaran conclusiones opuestas, pues esto debilitaría la teoría de tal manera que la invalidaría al punto de no ser necesaria la verificación de los siguientes puntos de este instrumento evaluativo. Tal como lo indica E. Piacenza,

> "En el caso de las inferencias no-monótonas, donde no hay garantía de que un aumento de información no las invalide, la conclusión alcanzada será tanto más segura cuanto mayor oportunidad de manifestarse hayan tenido esas informaciones que obligarían a cancelarlas."[38]

---

[37] Blair, J. Anthony, *Walton's Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning: A Critique and Development.* Dordrecht, ARGUMENTATION Vol. 16, 2002, p. 374 « Cuando las premisas vinculan la conclusión, se puede tener confianza absoluta en la conclusión, dadas las premisas. En contraste, Walton piensa, que cuando las premisas soportan la conclusión en forma presuntiva, la confianza en la conclusión será muy escasa. » Traducción propia.

[38] Piacenza, E. *Audiatur et altera pars!* Caracas, Separata de la Revista de Derecho N°2 Tribunal Supremo de Justicia, 2000, p. 197

Sin embargo, podríamos entrever una intención de respuesta a este asunto en sus propias palabras:

> "En la medida en que la filosofía pretenda ser un discurso argumentativo, el modo como se conciba la argumentación no puede dejar de tener consecuencias en cuanto a las metas, los criterios de valor y los asuntos que ese discurso se propone."[39]

Debido a que las teorías sociales normativas, por su naturaleza discursiva, pueden traer inconsistencias lógicas desconocidas para la ciencia positiva, el establecimiento de la consistencia lógica se hará por medio de dos sub-criterios: No-autonulificatoriedad y Consistencia performativa. Ahora bien, las teorías que este instrumento pretende evaluar son *teorías sociales normativas;* debido a esto, Domènech propone la verificación de este aspecto, no por la vía de la lógica, sino por dos vías que atacarían ambos aspectos de su definición; me refiero al aspecto social-normativo y al aspecto argumentativo.

2.1.2 No-autonulificatoriedad

El sub-criterio de no – autonulificatoriedad revisa que el resultado de la propuesta teórica no sea contradictorio con el comportamiento que se espera de los agentes en la aplicación de los valores propuestos por la teoría, y de esta manera apunta directamente al aspecto social-normativo de la teoría que se desee verificar. Se entiende, por consiguiente, que este sub-criterio

[39] Piacenza, E. *Op. Cit.*, p. 183

busca verificar la consistencia lógica en el comportamiento resultante de la aplicación de la teoría en la práctica.

"Parece correcto esperar que una teoría no proponga que los agentes sociales se conduzcan de tal manera que violen los valores que defiende."[40] Sin embargo, la historia está llena de ejemplos que ilustran la violación de este principio; para utilizar un ejemplo muy sencillo y hasta burdo, es de todos conocido el hecho de que los militantes anti-aborto, o pro-vida, como se denominan a sí mismos, han llevado a cabo en numerosas oportunidades atentados violentos contra los centros donde se realizan estos procedimientos, costando, en algunos casos, las vidas de aquellos que allí laboraban. En este caso, el discurso sobre la defensa de la vida nonata ha llevado en la acción al irrespeto de la vida misma que ella dice defender.

2.1.3 Consistencia performativa

Es pertinente establecer que afirmar un hecho en un cierto nivel, para luego negarlo en otro nivel, señala una falta de consistencia performativa. Este segundo sub-criterio consiste en evaluar que en la teoría se evite la negación de la existencia de los hechos que estamos presenciando, de esta forma se busca la solidez del argumento al pedírsele consistencia entre lo que ocurre y lo que se afirma. Tal como lo expone Domènech:

[40] cfr Domènech, A. *Op. Cit.*, p.116

> "Cuando alguien dice cosas por el estilo de: *Llueve, pero yo no creo que llueva,* incurre en una inconsistencia performativa. El contenido de lo que afirma no es propiamente inconsistente lo que es inconsistente es el acto de afirmarlo."[41]

Pareciera difícil encontrar justificación en el hecho de afirmar algo para luego desconocerlo o negarlo, pues al así hacerlo, encontraríamos que la inconsistencia performativa atenta contra nuestras intuiciones morales o de cualquier otra especie.

[41] Domènech, A. *Op. Cit.*, p.117

2.2 Informatividad

Doménech utiliza el término informatividad para indicar un aspecto que debe estar presente en una evaluación de este tipo: no es suficiente excluir solamente un sistema, sino que se debe hacer un paseo por todos aquellos escenarios que se deben excluir como indeseables, para justificar la elección de la solución escogida.

Una teoría (positiva o normativa) es más informativa en la medida en que excluya el mayor número de mundos posibles; o de más posibles incompatibles con ella.

> "En el límite cumpliría óptimamente con este *desideratum* una teoría que, de un conjunto infinito de ordenamientos sociales reputados posibles por ella, seleccionara como ético-socialmente deseable sólo uno de esos ordenamientos, y excluyera a todos los demás."[42]

Este criterio presenta varios problemas, dos de los cuales serían los más difíciles de resolver, el primero es la posibilidad material de recorrer todos los mundos posibles, ya de por sí resultaría un problema delimitar el número de mundos posibles a ser recorridos y al hacer esta labor ir *rogando* que este sea un número finito, y el segundo está representado por la limitación que significa el hecho de que los mundos posibles a ser recorridos son los mundos conocidos, quedando abierta la puerta a que mundos posibles futuros (y cuando hablamos de futuros no hablamos de futuros lejanos) en existencia potencial no sean incluidos dentro de esta evaluación

[42] Domènech, A. *Op. Cit.*, p.117

porque en ese momento no existen y como es casi imposible predecir el futuro, la validez de la definición de la teoría en cuestión tendría así, fecha de vencimiento.

La dificultad de su aplicación en las ciencias sociales parece deberse a que debido a su naturaleza, este criterio se aviene mejor con el conocimiento científico que tiene una cantidad limitada de opciones que con el conocimiento social en el cual el número de posibilidades con frecuencia escapa de nuestro control.

2.3 Equilibrio reflexivo

Las teorías sociales normativas deben poder contrastarse no sólo con los hechos, sino con nuestras intuiciones morales, lo que hace de este contraste una labor en extremo delicada.

> "Una antigua y venerable tradición de filosofía de la ciencia y del conocimiento sostiene que las teorías positivas se contrastan con los hechos y quedan determinadas por ellos. Esta tesis ha sido puesta bajo sospecha en las últimas décadas."[43]

Quine sostuvo en 1962 que los hechos no son suficientes a la hora de determinar si una teoría es o no apta. Para la evaluación de una teoría positiva la prueba de los hechos no es definitiva, sino que es otro criterio de selección que contribuye a determinar el espacio teorético. Por otro lado, no hay un equivalente a este factor en las teorías sociales normativas, pues, en principio, estas teorías no pueden contrastarse tan fácilmente con los hechos. De modo que aceptando como premisas que las teorías positivas tienen en los hechos una fuente de determinación y que las teorías normativas no pueden contrastarse con hechos, Doménech recurre a John Rawls y su criterio de equilibrio reflexivo, según el cual las teorías sociales normativas pueden contrastarse a una clase muy particular de hechos: las intuiciones morales. Ahora bien, estos hechos presentan una serie de problemas cuando se aplican a la determinación de las teorías sociales normativas, haciendo de esta tarea una labor en extremo delicada que presenta, a juicio de Domènech tres problemas relativos específicamente a

[43] Domènech, A. *Op. Cit.*, p. 121

las características de las intuiciones y emociones morales, que él identifica como su naturaleza tornadiza e incoherente, su diversidad y las funciones propias de las mismas.

2.3.1 La posible naturaleza tornadiza e incoherente de nuestras intuiciones y emociones morales

Es éste el primer problema que confrontamos para llevar a cabo nuestra tarea, reconocer la complejidad de nuestras intuiciones morales que se nutren de pautas biológicas y culturales combinadas en una articulación funcional y cuyos productos no son siempre fuertes en cuanto a coherencia, sistematicidad y estructura. Las limitantes de nuestra evolución biológica pueden llevarnos a ser incoherentes y hasta contradictorios.

> "Por eso el equilibrio que se busca en el presente *desideratum* entre nuestras teorías normativas y nuestras intuiciones morales tiene que ser un equilibrio *reflexivo,* esto es, un equilibrio con ida y vuelta."[44]

Una de las funciones de las teorías sociales normativas consiste en captar nuestras intuiciones morales, pero una vez que estas son sistematizadas en una teoría normativa ordenada y consistente, se deben volver a revisar o verificar las intuiciones morales haciéndolas pasar por un tamiz de reflexión y enmienda.

[44] Domènech, A. *Op. Cit.*, p. 123

2.3.2 La diversidad de nuestras intuiciones y emociones morales

El segundo problema que ha de enfrentarse es que aun cuando nuestras emociones morales son de naturaleza inestable y muchas veces contradictorias, además son o pueden ser diferentes para todos los individuos. Tal como explica Domènech, la diversidad biológica entre individuos de la misma familia y la diversidad cultural, hacen que, a pesar de que hay algunas emociones que parecieran universales, tal como lo es la vergüenza, hay otras que son sin lugar a dudas culturales, como la culpa. Los conflictos, las divisiones, la diferencia de criterios que aparecen dentro de cualquier grupo social provienen, en parte, de la heterogeneidad de las intuiciones y emociones morales dentro de ese mismo grupo. Sin embargo, esto no sería totalmente negativo, pues además de la riqueza que da la diversidad, se abriría la posibilidad de la corrección de los defectos que pudieran ser identificados.

> "Eso explica en buena medida el que una condición necesaria –aunque no suficiente- del progreso del conocimiento, lo mismo que del progreso ético, sea el uso público de la razón: *nemo solus satis sapit*. Lo que viene directamente en apoyo de la idea de que el equilibrio reflexivo entre nuestras teorías normativas (tanto morales como epistémicas) requiere la deliberación pública racional."[45]

Debido a esto podría decirse que el equilibrio reflexivo sería posible en una democracia participativa. Sin embargo, hay situaciones públicas donde no puede darse el equilibrio reflexivo debido a la imposibilidad de deliberación pública nacional; hasta pueden identificarse dos situaciones en

[45] Domènech, A. *Op. Cit.*, p. 125

las cuales el equilibrio reflexivo sería difícil e inclusive, a veces, imposible. La primera de estas situaciones se daría cuando las diferencias de intereses fueran extremas y las intuiciones morales estuvieran teñidas por esos intereses. La segunda situación se define en culturas heterogéneas en las cuales grupos hostiles entre sí tienen una diversidad tal que el enfrentamiento termina siendo radical.

> "No hay deliberación pública racional posible ni en condiciones de guerra de clases abierta ni en el *bellum omnium contra omnes*. Lo único que cabe decir aquí es que estas situaciones extremas – pero ni mucho menos infrecuentes- caen fuera del espacio de la justicia, por lo que sale sobrando en ellas cualquier teoría social normativa."[46]

2.3.3 Las "funciones propias" de nuestras intuiciones morales

Según Domènech, este es el problema más interesante que se plantea al equilibrio reflexivo. Si bien es cierto que nuestras intuiciones y emociones morales son muy diversas, también lo es el hecho de que siendo los humanos una raza principalmente social, en el transcurso de nuestra evolución hemos tenido que encontrar puntos comunes que nos permitieran seguir avanzando. Ahora bien, aquellas intuiciones que compartimos son las intuiciones innatas determinadas biológicamente, cuyo diseño funcional responde a condiciones ecológicas y culturales abismalmente diferentes a las actuales.

> "En una palabra: nuestra arquitectura moral y emocional fue diseñada por la selección natural para las condiciones de vida del Pleistoceno (Barkow, Cosmides y Tooby, 1992; Marianski y Turner, 1992), no para sociedades modernas, industriales y democráticas... Es decir: las funciones que en

[46] Domènech, A. *Op. Cit.*, p. 126

nuestros días y en nuestros contextos ecológicos y culturales pueden cumplir muchas de nuestras intuiciones y emociones morales *no son funciones propias.*"[47]

Todo esto presenta un inconveniente importante en cuanto a la constatación de las teorías sociales normativas; sin embargo, afirma Domèmench:

"Para lo que aquí importa, se pueden decir dos cosas: en primer lugar, es fundamental que las teorías sociales normativas procuren diseños institucionales lo más amigables posibles [sic] para con las funciones propias de nuestras intuiciones morales; y en segundo lugar, cuando eso no sea enteramente posible, que procuren diseños institucionales que eviten la posible manipulación de esas intuiciones."[48]

De este modo, habiendo establecido que las funciones de nuestras intuiciones y emociones morales son o puedan ser en el momento actual impropias, incoherentes y carentes de sistematicidad, pero admitido que son ellas las que definen el espacio de las teorías sociales normativas, podemos afirmar la importancia del equilibrio reflexivo en la evaluación metodológica de las teorías sociales normativas, aun cuando los hechos morales no sean determinantes ni prueba definitiva. De modo que este análisis debe complementarse con los cinco criterios restantes de los "desiderata" que se desarrollan a continuación.

[47] Domènech, A. *Op. Cit.*, p. 127
[48] Domènech, A. *Op. Cit.*, p. 128

2.4 Estabilidad

La teoría objeto de estudio debe responder a todos los factores sociales por ella afectados, de modo tal que ninguno de ellos vea justificada su necesidad de violentar sus principios, para esto debería establecerse una situación tal en que todos se vean favorecidos hasta el punto máximo de no desfavorecer a los demás.

Este *desideratum* busca, entonces, comprobar que la teoría responda a todos los agentes sociales por ella afectados de tal manera de no darles motivos para violentar sus principios básicos. Así lo plantea Domènech cuando dice:

> "Una teoría social normativa tolerante sólo puede fundarse en un consenso entrecruzado del que participen las más variadas concepciones éticas razonables de buena vida individual, y respecto de las cuales, la teoría debe mantenerse escrupulosamente neutral."[49]

Para explicarlo en forma simple, si lleváramos la solución que buscamos (óptima) a la teoría de los juegos, esta debería encontrarse en el equilibrio de Nash, donde se presenta la mejor posición posible para todos los actores, en la que ninguno podría buscar una mejora sin desmejorar a los demás.

Dicho de este modo, pareciera que la teoría debe ofrecer una solución estática que satisfaga a todos los grupos sociales afectados por ella, sin embargo el equilibrio, la estabilidad no están cerca de la inmovilidad. La condición humana reflejada, entre otras cosas, en su comportamiento social

[49] Domènech, A. *Op. Cit.*, p. 136

es inestable y cambiante y debido a esto el equilibrio es una paradoja y la estabilidad se convierte en "la búsqueda de la estabilidad". Visto este criterio de esta manera, lo que deberíamos verificar es la capacidad de la teoría de ir adaptándose a los cambios permitiendo a los actores no desmejorar su condición ni la de los otros, ni poniéndolos en posición de violentar sus principios en esa adaptación permanente.

2.5 Saciabilidad

Una teoría social normativa busca afectar el comportamiento de las personas de acuerdo a los procedimientos por ella propuestos. Con este criterio se pretende verificar que además de esto, la teoría indique los mecanismos que serán utilizados a fin de comprobar si el cambio propuesto se ha llevado a cabo tal como ella lo propone; de no encontrarse en ella estas condiciones debe considerarse una teoría insaciable.

Hablar de una teoría social normativa implica asumir que la teoría en cuestión pretende salir del terreno de lo teórico para tomar forma en el terreno de lo práctico, de modo que una vez establecida y justificada, debe además indicar los mecanismos con los cuales se llevará a cabo su implementación y evaluación.

Una teoría social normativa debe incluir la posibilidad real de hacer la transición a la práctica, pero esta transición no puede ser fruto de la casualidad o del azar, la teoría debe incluir (como si fuera un manual) los mecanismos propuestos para no sólo dar ese salto, sino para verificar que se haya dado de la forma en que es descrito por la teoría y cumpliendo con su (s) objetivo (s). Debido a que las teorías normativas buscan, básicamente, un cambio de comportamiento, podríamos imaginar que un manual para dejar de fumar que sólo se quedara en la justificación y los beneficios de tal cambio de comportamiento permanecería en el terreno de las ideas y no

sería de mucha utilidad para aquel pobre fumador decidido a dejar la adicción.

2.6 Fuerza categórica

Una teoría social normativa tiene la intención de que aquellos que quieran ponerla en práctica, estén dispuestos desde todos los puntos de vista posibles a defenderla, pues ven en ella la posibilidad de una sociedad mejor (en algún sentido) de la que tienen.

Una vez que la teoría ha sido suficientemente sustentada, y ha indicado los mecanismos necesarios para ser implementada, debe crear en todos los agentes sociales afectados una pasión tal que los lleve a defenderla en la certeza de que es la mejor solución social posible. Entre muchos ejemplos que pudieran mencionarse, podría encontrarse la lucha sindical que con Lech Walesa a la cabeza de Solidaridad, llevó a cabo el pueblo polaco durante la década de los 70 para salir del comunismo en forma pacífica. La palabra clave aquí es *pasión* y si esa pasión toma cuerpo es porque la nueva propuesta ha sido entendida por todos aquellos que tienen la necesidad de un cambio, que a la luz de la teoría ven posible y alcanzable. Se trata de algo así como si la teoría misma hubiese estado esperando ser expresada, para una vez conocida por cada uno fuera de sí mismo, expresara la necesidad de ser actuada, es como si al verla todos dijeran: "eso es lo que yo pienso, eso es lo que yo quiero, en eso es en lo que yo creo porque eso es bueno para todos". Pues bien, regresando al mundo de las teorías, mientras la teoría exprese las ideas de un mayor número de personas, cuanto mejor interprete las necesidades del colectivo, mientras incluya la

intención de acción del mayor número de personas posible, mientras exprese las soluciones y las mejoras que se están esperando, más estará la gente dispuesta a defenderla.

De este modo es razonable relacionar la fuerza categórica con las emociones, con las necesidades, con el traer a la conciencia la necesidad de cambiar para lograr un modelo mejor, con la pasión en la acción.

2.7 Factibilidad

Una teoría social normativa debe tener la capacidad de salir del mundo de las ideas para pasar al mundo de la práctica y esta viabilidad debe estar contemplada en ella. Este criterio debe tener en cuenta dos cosas; primero, que el criterio de factibilidad está íntimamente ligado al criterio de fuerza categórica y en algunas oportunidades ambos criterios se solapan; sin embargo, es más fácil pensar en teorías con fuerza categórica, pero no viables por razones técnicas, sociales o institucionales, por ejemplo, que en teorías factibles pero carentes de fuerza categórica. Y segundo, mientras hay teorías sociales normativas incapaces de soportar un contraste empírico con ciencias positivas tales como la sociología, la economía y la antropología, entre otras, hay otras compatibles con espectros más amplios que hacen que la teoría pierda en informatividad. Tal como lo aclara Domènech:

> "De la combinación del criterio de factibilidad y del criterio de informatividad parece derivarse la exigencia de que las teorías sociales normativas ganen poder ecuménico, no por la vía trillada de apoyarse en supuestos motivacionales exageradamente deflacionarios, ni por la de encasillarse en puntos de vista *independientes* o en teorizaciones *ideales* (no siempre ha de ser verdadera la fórmula *vía trita, vía tuta),* sino por la vía de apoyarse en supuestos motivacionales *correctos*, científica o filosóficamente defendibles, y de penetrarse resueltamente de los resultados pertinentes de la investigación empírica positiva."[50]

Tal vez convendría que este criterio antecediera al criterio anterior, al de fuerza categórica. La teoría debe ser primero factible y luego generar

[50] Domènech, A. *Op. Cit.*, p.138

emociones tales que puedan considerarse una fuerza irreversible hacia la consecución de su objetivo. Pues que si se diera en forma contraria, sería muy peligroso, pues una vez desatadas las fuerzas que mueven al cambio habría que despertar a la imposibilidad de su factibilidad.

2.8 Parsimonia

Este es un criterio comparativo ligado a los resultados y tomado de las teorías de las ciencias económicas, que establece que entre dos teorías sociales similares debe comprobarse cuál de ellas lo hace con la mayor economía de medios.

Se dice que la forma de teorizar de las ciencias económicas ha traído a la filosofía social normativa suposiciones inadecuadas y poco realistas. Sin embargo, a partir de ella la filosofía política ha refinado sus hábitos de razonamiento, haciendo del suyo un discurso claro, preciso y, en algunos casos, refinado.

> "Mucho antes que Arrow, Sócrates enseñó que también: *las opiniones verdaderas se nos escapan del alma, de suerte que* son *de poco valor, en tanto no las encadenamos por un razonamiento...(Menón: 98a)."*[51]

En virtud de que estamos analizando una sola teoría, puede entenderse que este criterio no aplica en el contexto de este trabajo; por ser este un criterio comparativo que para poder llevarse a cabo debe ser aplicado a más de una, siendo esta una evaluación puntual limitada exclusivamente a la teoría que nos ocupa.

Sin embargo, es interesante en este punto permitirnos alejarnos breve y ligeramente del planteamiento original de Doménech y preguntarnos si no será una opción válida, el no sólo evaluar la teoría en relación con otras, sino

[51] Domènech, A. *Op. Cit.*, p. 139

abrirse a la posibilidad de incorporar elementos o ajustar el rumbo a partir del análisis comparativo tal como lo explica Eugenio Trías:

> "No hay conocimiento verdadero o falso, o el criterio discriminador del conocimiento no es dual (la luz y las sombras); hay distribuciones jamás conclusivas de valor, series de conocimientos que se ordenan en conocimientos mayores o menores, siendo el criterio de lo que es mayor o menor la mayor o menor capacidad que tiene una "teoría" de corregir los conocimientos consagrados, los "datos". De hecho, no hay verdad, pero siempre puede haber más verdad, de manera que una teoría es tanto más verdadera cuanto mayor capacidad tiene de probar su temple en la corrección de los enunciados básicos sobre los cuales se levantan otras teorías."[52]

Daría la impresión de que este es un planteamiento válido, y que permitiría ir mejorando todas aquellas teorías que sean comparadas; en lugar de darle el primer premio a una y desechar a todas las demás, pareciera que por esta vía de la conciliación podríamos ir afinando las teorías similares obteniendo mejores resultados generales, aprovechando las fortalezas que se encuentren a fin de superar las debilidades que se identifiquen en el análisis. Y logrando de esta manera teorías más sólidas y mejor justificadas.

[52] Trías, E. *Tratado de la pasión,* Madrid, Santillana, S.A. Taurus, 1997, p. 85 y 86

Para concluir

Doménech hace un intento de clasificación de sus criterios cuando explica:

> "Algunos de los criterios presentados tienen su correlato en criterios metodológicos amplia, que no problemáticamente, aceptados para las teorías (sociales) positivas o descriptivas; otros responden a inquietudes y problemas específicamente suscitados por la reflexión social normativa."

Sin embargo, a modo de resumen podríamos proponer una clasificación sumamente esquemática de los deseos a ser cumplidos por una teoría social normativa de acuerdo a la *desiderata* de Doménech; pero considerando que habría más de una clasificación posible de los criterios propuestos, en principio podría decirse, *grosso modo*, que mientras algunos de los problemas a ser encontrados en la evaluación de una teoría de acuerdo a este instrumento, pudieran estar motivados por el desarrollo del discurso, o por la consistencia o inconsistencia con la que se expresa y estos serían criterios argumentativos, hay otro grupo de problemas que responden al problema de la intención y estos serían criterios morales, y encontraríamos un tercer grupo de criterios que se corresponden con el funcionamiento de la teoría, los cuales serían criterios funcionalistas.

Mientras un grupo de estos criterios evalúa o intenta posibilitar la evaluación de la forma, y aquí incluiríamos al discurso en sí, hay otros que evalúan el contenido, el fondo, sus bondades o debilidades desde el punto de vista de lo social, y un tercer grupo propondría las condiciones de

evaluación de la teoría en su transición a la práctica. De esta manera el análisis se plantea en forma sistemática conduciéndonos primero a analizar qué se dice y cómo se expone, y luego a revisar las dos características que se quieren comprobar, lo social y lo normativo. Con respecto a lo social, debemos analizar sus elementos sociales y las relaciones entre éstos y entre éstos y la teoría y para evaluar su intención normativa debemos analizar aquellos elementos dentro de la misma que nos permiten prever las posibilidades y el éxito de su aplicación una vez en la práctica.

Al agrupar los criterios, vemos lo siguiente: Domènech comienza su análisis con un conjunto de criterios que podrían ser aplicados en la evaluación de cualquier teoría, pues se concentra mayormente en el desarrollo del discurso tratando de demostrar o verificar su fortaleza desde este punto de vista, estos son los criterios de Consistencia e Informatividad. Los criterios de Equilibrio reflexivo y Estabilidad servirían como criterio para verificar su carácter social y finalmente los criterios de Saciabilidad, Fuerza categórica y Factibilidad permitirían verificar las características normativas de la teoría que se esté analizando.

Esta multiplicidad de aspectos a ser tenidos en cuenta muestra la complejidad de la tarea que Doménech ha acometido al diseñar este instrumento y que nosotros deseamos aplicar en la evaluación de la filosofía de la liberación.

Y valga aquí la afirmación de Casacuberta:

"Salvo en lógica o matemáticas, las demostraciones absolutas no existen; todo se reduce a mostrar la plausibilidad de nuestras opiniones."[53]

[53] Casacuberta, D. *Qué es una emoción,* Barcelona, Crítica, 2000, p. 61

CAPÍTULO TERCERO
LEYENDO A DUSSEL A TRAVÉS DE DOMÈNECH

Habiendo numerosas formas de clasificar los criterios planteados y a fin de pasar la teoría por el instrumento evaluativo, hemos reagrupado los criterios propuestos por Domènech .

Teniendo en cuenta que algunos de los criterios propuestos podrían ser aplicados en la evaluación de cualquier teoría, los agruparemos como criterios universales; estos son los criterios de 1) Consistencia, 2) Informatividad y 8) Parsimonia. Los criterios de 3) Equilibrio reflexivo y 4) Estabilidad servirían como criterios para verificar el carácter social de una teoría cualquiera, construidos a base de elementos sociales comparativos y de aceptación social, y los llamaremos criterios sociales y finalmente los criterios de 5) Saciabilidad, 6) Fuerza categórica y 7) Factibilidad permitirían verificar las características normativas de la teoría que se esté analizando, por lo que llamaremos a éstos criterios normativos.

3.1 Criterios universales

3.1.1 Consistencia lógica

La teoría que nos ocupa se centra en la opresión como determinante principal de la dominación. Es un reclamo a viva voz sobre las condiciones de dominación que Latinoamérica ha sufrido a partir de la conquista española, que traía consigo un proyecto donde la totalidad se manifestaba como única y divina; y ese proyecto se ha perpetuado por medio de la dominación económica, social y cultural a través de los siglos, pues a pesar de que la Totalidad dominadora ha cambiado de actores, el proyecto sigue siendo el mismo. Este proyecto no permite la interferencia de otros proyectos que le son rivales desconocidos, los convierte en nada y son asimilados a través de la alienación, por lo tanto, se usa al Otro como un ente, una cosa para llevar a cabo su propio proyecto.

La asimilación del otro al proyecto de la totalidad requiere el conocer a ese otro y este conocer implica escucharlo, pero este diálogo, según Dussel, depende exclusivamente de la voluntad del Otro; de modo que, en las relaciones tal como están dadas en la realidad, el opresor, que considera al otro como una cosa, debe recurrir en algunos casos a la violencia, ya sea para obtener la información necesaria para asegurar la continuidad del proyecto de dominación que impone y que el otro niega, o para asimilar al otro a su proyecto. De esta manera, la totalidad debe utilizar la tortura y la

guerra para llevar a cabo su propósito de dominación y de esta manera el otro deja de ser hombre para convertirse en un instrumento al servicio de la totalidad. Así es como Dussel describe la existencia de la guerra a partir del la totalidad dominante y dominadora:

> "Hay razones por las que el hombre declara la guerra. ¿Por qué hay tantas guerras? Las hay porque el hombre domina al hombre y, cuando el dominado intenta decir: *soy otro*, lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que se hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar en ese camino; o por último, simplemente, porque se lo mata físicamente, y cae así muerto como Sócrates."[54]

Ante esta situación, la filosofía de la liberación defendida por Dussel plantea un reconocimiento del otro como Otro; en sus propias palabras:

> "El pobre tiene como futuro no el proyecto de la totalidad, sino otro proyecto, pero su proyecto no es vigente."[55]

Así, entendemos que es uno de sus propósitos el recuperar la vigencia y validez de todos aquellos proyectos que están en la periferia de la totalidad. Para este propósito la teoría propone un reconocimiento del Otro como un igual a partir de la aceptación de sus diferencias y del respeto a sus valores, debido a que supone que no hay una cultura superior a otra, por lo que se debe escuchar, entender y abrazar al otro como Otro.

> "Cuando me reconozco finito y cuando reconozco al Otro como otro (más allá de la visión y de la luz, de la inteligencia y razón europeas, de la razón de Hegel), puedo avanzar hacia el Otro como él es."[56]

---

[54] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 127
[55] Dussel, E. *Op. Ci.,*, p. 129
[56] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 122

En este contexto, la liberación significa que el oprimido alcance un orden nuevo, significa que se destruyan todas las categorías conocidas y se proceda a la construcción de lo que el autor denomina una "patria nueva".

Sin embargo, nos encontramos con una contradicción manifiesta una vez que Dussel regresa al tema de la guerra, pero esta vez como instrumento de liberación:

> "De tal manera que no hay siquiera que matar al opresor, porque el oprimido será la causa de la conversión de aquél. Si no hay más que dos términos, es necesario matar al opresor, pero si hay tres, puedo, al mismo tiempo que liberarme, convertir al opresor. Esto último sólo si él entra en el proceso porque bien puede ser que no lo quiera; en ese caso viene la lucha y también la muerte y es muy posible que muera el opresor, pero también, por supuesto, que mueran muchos oprimidos."[57]

Al expresarse de esta manera, el autor está refiriéndose nuevamente al proyecto de la totalidad, el cual no va a respetar al otro, sino que tratará de "convertirlo" o, en su defecto, deberá eliminarlo a fin de continuar siendo "lo mismo". Lo que necesariamente nos lleva a pensar que si la liberación debe utilizar las herramientas que, según el autor, usa la totalidad para dominar, podría llevar como proyecto la posibilidad de convertirse en otro proyecto totalitario donde se inviertan los papeles y los oprimidos pasen a ser opresores y los opresores ahora se conviertan en los oprimidos. Pues ya ha afirmado: "La guerra es, en efecto, el origen de la totalidad dominadora."[58] Al expresarse de esta manera, el autor está refiriéndose nuevamente al proyecto de la totalidad, donde la nueva totalidad, la totalidad de la

[57] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 160
[58] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 112

liberación, no va a respetar al otro sino que tratará de "convertirlo" o en su defecto deberá eliminarlo a fin de continuar siendo "lo mismo".

La justificación de este uso de la violencia es tan difícil, para decir lo menos, que en obras posteriores Dussel debe recurrir a una pirueta argumentativa llamando violencia a aquella ejercida por los opresores y "coacción legítima" a aquella violencia ejercida por los oprimidos.

> "Se ha dicho que el gobierno ejerce el "monopolio del poder". Creo que quizá se esté refiriendo a la opinión de Max Weber en aquello de que el Estado tiene "el monopolio del ejercicio de la violencia legítima". Sin embargo, aún este enunciado habría que aclararlo. Si "violencia" es el ejercicio de la coacción contra el derecho del otro, tiene más bien el "monopolio de la coacción legítima" solamente. Si ejerciera dicha "coacción" contra el derecho del otro no podría ser "legítima", porque legitimidad incluye la participación simétrica del afectado, y al que se le violan sus derechos no puede pedírsele que acuerde tal acto. Además, cuando una víctima de un sistema injusto (por ejemplo, Miguel Hidalgo que sufría el sistema colonial español en la Nueva España) se levanta en rebelión contra el orden legal dominador (como el español), descubriendo el nuevo derecho de ser libre y no un dominado colonial, produce una situación de mayor complejidad. En este caso el ejercicio por parte del virrey de la coacción legítima del Estado de las Indias, que partía del consenso de los colonos americanos, no violaba, antes de la rebelión, ningún derecho. Pero desde el momento que la rebelión descubría un nuevo derecho (la libertad de suelo donde habían nacido: México) se producía un hecho nuevo: ahora el virrey ejercía violencia contra el derecho recién descubierto por los colonos. De un bloque dirigente (en Nueva España con el consenso de los colonos) ahora se transformaba en un bloque dominador (ante el nuevo México naciente). Ahora se trataba, la represión del virrey contra los que luchaban por su independencia, de un ejercicio monopólico de la violencia, ilegítima (para los patriotas); cuya oposición era considerada legítima, aunque ilegítima para los "gachupines". Era la crisis normativa del proceso de la liberación del 1810. De manera que en esas circunstancias, el monopolio de la violencia era injusto (del virrey) y la coacción de los patriotas, aunque era ilegal (porque todavía no tenían Constitución ni leyes) ganaba en legitimidad. El enunciado de Weber vale para época normales, no para épocas de crisis de independencia o de toma de conciencia de nuevos derechos de los movimientos sociales."[59]

[59] Dussel E. *¿Monopolio del poder?* en La Jornada, Opinión, Mexico, 14 de octubre 2007

Esto nos lleva a pensar en Hannah Arendt cuando en su obra *On revolution* desarrolla la idea de que la justificación de la violencia no es política sino antipolítica.

> "El criterio de factibilidad de la revolución legítima tampoco puede cumplirse si esta incluye la violencia, pues, por las contradicciones señaladas antes, queda claro que una lucha armada pero legítima es una *contradictio in* adjecto : siempre atentará contra la vida (criterio material) o impedirá consensos argumentados en simetría (criterio formal)."[60]

Esto conduce a la idea de la creación de un orden nuevo, en el que sin embargo, queda en evidencia que utilizar las herramientas del opresor con la misma finalidad que él las usa, llámese dominación o alienación del otro, y hasta su destrucción en el caso de que esto fuera necesario, resultaría en otra forma de opresión que en todo caso ni siquiera sería "nueva". Entonces, ¿de qué dimensión habla Dussel, cuando afirma:

> "Lo cierto es que el término de la liberación como *nuevo* ámbito ya no es la repetición de lo anterior, sino que es la realización de nueva dimensión."[61]?

Por todo lo antes expuesto se hace evidente que el criterio de Consistencia lógica no se cumple, pues se hace un manejo contradictorio de la condena o justificación del uso de la violencia.

3.1.2 Consistencia performativa

Afirma el autor que los problemas de dominación en Latinoamérica aparecen a partir de la conquista española, de modo que en buena parte de su obra recurre a lo que él llama "la arqueológica de la liberación" como un

---

[60] Quintana Paz, M. *Contradicciones de la "Etica de la liberación", de Enrique Dussel, en su justificación de la violencia.* http://www.librolibre.org.ni/DocPo./educ/varia/eticalib.html

[61] Dussel, E. *Introducción a la Filosofía de la Liberación.* Bogotá, Editorial Nueva América. 1995., p. 160

método con el cual se recurre a la historia, inclusive a la historia precolombina, para hacer claros sus puntos de vista tomando como ejemplo situaciones del pasado a fin de ilustrar y reforzar los conceptos sobre los cuales elabora su teoría.

> "Veamos ahora, cuál era la relación hermano-hermano en la época colonial. En esta época la autoridad máxima, cúspide del sistema, era el rey, y bajo su mandato se encontraba la burocracia hispánica (virreyes, oidores, cabildos, obispos, etc.). Por debajo de esta burocracia estaba la oligarquía colonial propiamente criolla; después el pueblo favorecido, formado por españoles y criollos; y por último los indios, los negros y los zambos, etc. En esta organización se daban relaciones totalizadas; donde el pueblo era considerado inferior y era dominado."[62]

Dussel describe la dominación a partir de las relaciones personales, en una evolución muy bien lograda en la cual la relación opresor-oprimido tiene tres aspectos íntimamente relacionados entre sí, la erótica, la pedagógica y la política. En la relación hombre-mujer establece la dimensión erótica, de la anterior resulta el hijo y su relación con él, la dimensión pedagógica, y de allí pasa a la relación entre hermanos a la que denomina: la dimensión política.

Nos concentraremos en el análisis de la erótica como la relación de opresión de la mujer por el hombre, debido a que ella constituye la base del discurso en que luego se apoyarán las otras dos.

A fin de justificar su afirmación de que la mujer ha sido dominada y oprimida a partir de la Conquista, Dussel retrocede en el tiempo, queriendo presentar el papel predominante de la mujer en las culturas precolombinas y

---

[62] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 200

es precisamente esta estrategia la que hace que su demostración se debilite tal como mostraremos a continuación.

El análisis comienza con la descripción de las relaciones entre los sexos en la América pre-hispana. Se afirma que las relaciones entre varón y mujer pueden entenderse a partir de los mitos y los símbolos, y esto se verifica en las diferentes civilizaciones (menciona dos ejemplos: un relato del Popol Vuh y una visita al Museo de Viedma), cada vez que aparece una pareja hombre-mujer como origen del cosmos. Sin embargo, inmediatamente continuamos leyendo:

> "Piensan, pues, el origen como una pareja y, a su vez, piensan primero la mujer y después el varón, porque casi todos nuestros amerindianos tienen una estructura par en tal matrilineal."[63]

A pesar de que no hay soporte de esto, lo que podría llevarnos a pensar en tal afirmación como una especulación, el autor desarrolla a partir de ella un discurso en el que se enfatiza la importancia de la madre en las "grandes civilizaciones", entre las que se menciona a los incas y a los aztecas, y en las cuales, según el autor, el sitial de dignidad otorgado a la mujer en los pueblos agrícolas hacía que la mujer siempre estuviese en primer lugar y se ejemplifica de la siguiente manera:

> "La mujer tenía una gran dignidad, porque entre los pueblos agrícolas (no entre los nómadas, pero también a veces en ellos) la tierra madre es femenina; también la luna es femenina. Vemos pues que los dioses femeninos tienen una gran relevancia. La mujer tenía un lugar, una presencia enorme en el pensamiento pre-hispánico."[64]

---

[63] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 179
[64] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 179

Una vez planteada la situación de la mujer, se pasa a describir lo masculino para estas mismas culturas y mientras a la mujer se la describió como madre y su figura era considerada predominante dentro de la familia y de la sociedad expresada en la diosas femeninas, ahora lo masculino es representado en los dioses de los guerreros y los nómadas, a quienes hay que ofrecerles la sangre de los hombres con la finalidad de defender al grupo. Estos pueblos guerreros que conquistan a los pueblos agricultores y con ellos a sus dioses femeninos, muestran la preponderancia de lo masculino sobre lo femenino. Y dice al respecto el autor:

> "Así pues, las mitologías de esos pueblos indican no solamente los procesos de conquistas, sino también la vida erótica cotidiana. Se comprende, entonces, que la preponderancia de los dioses masculinos, tenga que ver (entre los mayas e incas, por ejemplo) con la ofrenda de las vírgenes."[65]

A partir de los parámetros que estamos utilizando para evaluar esta teoría podríamos pensar que aquí se ha producido una inconsistencia performativa. Veamos por qué podríamos llegar a esa conclusión: mientras por un lado se puso a los mayas, a los incas y a los aztecas como ejemplos de culturas matrilineales, ahora aparecen ellos mismos como ejemplo de grupos dominantes masculinos a cuyos dioses, también masculinos, debe ofrecérseles el sacrificio de las vírgenes, quedando demostrada, por medio de este ejemplo, la dominación ejercida sobre la mujer en las culturas prehispánicas y la prioridad de lo masculino sobre lo femenino. Es difícil, para no decir imposible, poder entender cómo una cultura podía ser

[65] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 180

matriarcal mientras las mujeres eran sacrificadas a los dioses masculinos, cuando sobre ellas se ejercía la forma máxima de dominación, imponerles la muerte.

Siguiendo con el tema, de aquí se pasa a una cita de una carta del Archivo de Indias de 1603, donde se describe la situación de muchísimas mujeres indias denominadas "las cautivas", mujeres que son sacadas de sus casas casi niñas para ser llevadas a trabajar contra su voluntad, la voluntad de sus maridos, o la de sus familias.

> "La mujer india, la madre, ¿quién hasta ahora la ha recordado? En la erótica latinoamericana es a la india a quien debería ponérsela en el lugar de honor."[66]

Sin embargo, la totalidad conquistadora puso a la mujer nativa a su servicio considerándola una cosa. Según Dussel explica, esta dominación de la mujer por el hombre es descrita por Platón en *el Banquete*, cuando afirmaba que el amor supremo era el amor a "lo mismo", de modo que el amor por lo mismo no puede darse entre un hombre y una mujer, sino que debe darse entre un hombre y su hijo; de esta manera la mujer se convierte en una mediación del proyecto del hombre y en esta línea de pensamiento avanza la erótica europea hasta que Levinas describe la relación hombre-mujer como una relación más allá de la belleza o de mediación al reconocer a la mujer como la alteridad primera.

---

[66] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 182

Se afirma que debido a que en la erótica de la dominación la mujer es una mediación para el hijo, y esto la convierte en un ente y nunca en un igual, ella, entonces, no puede desarrollarse en las otras dos relaciones, la pedagógica y la política, pues es considerada solamente un objeto sexual y reproductor. Sin embargo, dice Dussel a continuación:

> "Hay cantidad de hechos muy concretos que nos hacen ver la alienación de la mujer, a la que se ha relegado dentro de la casa y se le ha asignado la función de la educación de los hijos; en tanto el varón elude su responsabilidad de padre para marchar sólo a su trabajo."[67]

Encontramos en esta afirmación otra inconsistencia performativa, la relación entre padres e hijos, es la relación que Dussel denomina pedagógica; según su línea discursiva, acaba de afirmar que en la erótica de la dominación la mujer, al ser tratada como un objeto, pierde su capacidad de desarrollar la relación pedagógica y la política, pues éstas se deben desarrollar entre iguales y la igualdad se da solamente entre padres e hijos. Sin embargo, en la cita anterior se afirma que es la mujer quien desarrolla la tarea de educar a los hijos, siendo esta la relación pedagógica, es más, de acuerdo a este ejemplo esta relación no es llevada a cabo de ninguna manera por el padre, quien está ausente.

Hemos visto que de acuerdo a los criterios que estamos utilizando, tal como están definidos por Domènech, el hecho de afirmar algo para inmediatamente hacer una afirmación en otro sentido que ponga en duda o

---

[67] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 188

reste veracidad a la primera debe ser considerado como una inconsistencia performativa; ésta es la situación en que se pone el autor cuando quiere demostrar su tesis: insiste en que a pesar de que la relación pedagógica se da entre iguales, y esos iguales no incluyen a la mujer, luego afirma que la responsabilidad de educar a los hijos recae exclusivamente en la mujer-madre, y esto permite que entendamos que no sólo no demuestra el punto que quiere ilustrar, sino que lo contradice. Dussel cierra su discurso con un ejemplo final con el que nuevamente vuelve a demostrar la dificultad que encuentra al tratar de convencer al lector de que él cree lo que está afirmando.

> "La mujer latinoamericana está dominada, desde la mujer india hasta la de nuestros días, aunque existan algunas excepciones. Esas excepciones, diría yo, confirman la regla."[68]

Entonces, ¿en qué etapa de la historia latinoamericana se encuentra esa mujer predominante, cabeza de una sociedad matriarcal que menciona Dussel y que luego fue sometida a partir de la colonización?

3.1.3 Informatividad

En la obra que nos ocupa, el autor recorre el camino de desechar mundos posibles desde varios puntos de vista diferentes como método para justificar su teoría; su objetivo es demostrar la superioridad de la suya ante las demás en el hecho de que no es comparable a ninguna otra existente por lo que ella está llenando un vacío conceptual necesario.

---

[68] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 189

"Aquí se perfila lo que quería explicares al comienzo: el método de la filosofía latinoamericana, más allá de toda filosofía europea, ha de ser una analéctica pedagógica de la liberación."[69]

Dussel denomina a este método: "destrucción de categorías", donde la categoría en la que se hace mayor énfasis es la totalidad. Todos los análisis se enfocan hacia la necesidad de la destrucción de la totalidad.

"El filósofo debe conocer qué es su totalidad, pero, en primer término, debe prepararse en el silencio para descubrir el verdadero significado de las 'sonoras' palabras filosóficas que se usan y de todos los sistemas que ha digerido ideológicamente, para negarlos. La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad."[70]

Nosotros daremos ejemplos en dos áreas, la filosofía y la historia. Desde el punto de vista de la filosofía, analiza varias teorías filosóficas a fin de excluirlas y así justificar la necesidad de enunciar la teoría que él propone pero habiendo aclarado primero:

"Los entes, las cosas, como posibilidades valiosas que están en mi mundo, están comprendidos dentro de la *totalidad* del mundo. A esto lo llamamos lo *ontológico.* Debo aclararles que esta terminología es usada por la filosofía existencial contemporánea y nada tiene que ver con la terminología de la filosofía medieval, por ejemplo. Lo *óntico* es el nivel de los entes o de las posibilidades."[71]

En el capítulo II, Dussel desarrolla el tema de la alteridad comenzando con Heidegger, quien se propuso ir más allá de la ontología, es decir, superarla.

Hegel también pensaba que la totalidad del mundo estaba íntimamente relacionada con el ser, pero aclarando que el ser es el equivalente de la

---

[69] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 239
[70] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 239
[71] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 109

razón, de tal manera que aquello que no es racionalizable, simplemente no es. Hegel tuvo en Feuerbach, en Marx y en Kierkegaard tres grandes críticos.

Feuerbach afirma que más allá de la razón está la sensibilidad, o sea, que la sensibilidad permite que la realidad se extienda más allá de la totalidad ontológica; aquí coincide con Kant, para quien lo sensible permite que un objeto sea real dejando de ser solamente un objeto posible, pues la sensibilidad lo lleva más allá del puro entendimiento.

Marx, luego, asocia la sensibilidad con la intuición, pues para él lo que establece a lo real no es ni la razón ni la sensibilidad, es el trabajo productor.

Ahora bien, todas las descripciones ontológicas que son descritas no pueden superar la totalidad a la que ubican como categoría última. Y esta es la categoría desde la que la filosofía de la liberación desea partir.

> "Ahora nos enfrentaremos, exactamente, a esta categoría. Solamente mostrando su espantosa agresividad, cuando ella se cierra, es como vamos a poder comprender la realidad. *Desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana.*"[72]

Para resumir, podemos decir que Dussel propone partir de la destrucción de la totalidad a fin de crear un nuevo modelo, comienza analizando a cada uno de los filósofos que estudiaron la totalidad y descartando una a una las teorías por ellos desarrolladas, pues ninguna de ellas plantea aquello que él está buscando: la destrucción de la totalidad. Una vez hecho este ejercicio, que de alguna manera y desde su punto de

[72] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 111

vista justifica la necesidad de una teoría nueva; y es nueva por varios motivos, primero porque nadie antes ha encarado el problema como él pretende encararlo, y segundo porque es una teoría que nace tratando de resolver una situación local, aunque más adelante Dussel le otorgue visos más universales y proponga extenderla a todos aquellos pueblos que estén en opresión, tal como él la concibe para lo cual la totalidad debe ser destruida.

Dussel más adelante hace un análisis desde el punto de vista de la historia a fin de desechar modelos de dependencia. Dicho análisis comienza con lo que llama la prehistoria latinoamericana, en la que pone como ejemplo las palabras del Inca Garcilaso describiendo las relaciones de producción con un modelo que él denomina socialismo incaico, y que califica como un modelo de distribución de bienes mucho más justo que los que vinieron a continuación:

> "Los vecinos cultivaban en primer lugar las tierras de las viudas y los enfermos, en segundo lugar cultivaban las propias y en tercer lugar las del Inca."[73]

Sin embargo, continúa, luego en la época colonial hubo una burocracia representada en una estructura jerárquica totalizada donde el pueblo era considerado inferior y así resultaba dominado. La estructura de producción de lo que Dussel llama neo-colonia, consistía en el envío a España de oro y plata a cambio de productos. En el siglo XVIII Adam Smith describe el pacto colonial, este consistía en una oligarquía colonial que le vendía materia prima

[73] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 199

a Inglaterra a bajo precio y luego compraba a ésta bienes de lujo a altísimo precio que sólo esa oligarquía podía consumir. Dussel afirma que este modelo se ha mantenido vigente hasta nuestro tiempo y pone como ejemplo de esta relación desigual lo siguiente:

> "Un gran economista árabe (es bueno que empecemos a escuchar otros nombres que no sean europeos), Samir Amin, ha escrito un libro que se llama *La acumulación a escala mundial.* Es un gran trabajo que muestra, desde el punto de vista de la ciencia económica, cómo este drenaje de plusvalía que viene de las colonias es el origen del capital del *centro.*"[74]

Este centro se desplaza en el siglo XIX, dejando atrás al colonialismo español hacia el colonialismo británico y luego se volverá a desplazar hacia Estados Unidos, pero sigue siendo en esencia el colonialismo inglés, en el que la periferia le vende al centro materia prima a un precio inferior al real, y el centro la devuelve a un precio muy superior, de aquí que el fenómeno del desarrollismo revierta en una doctrina de dependencia.

En Latinoamérica, hacia mediados del siglo XIX, surge un sistema que no tiene nada que ver con la moralidad, moralidad en los términos del que domina, en el cual una oligarquía gobernante se presta para ser artífice de ese modelo; sin embargo, mientras Europa crece, la oligarquía criolla no obtendrá los beneficios económicos esperados y esto resultará, a su vez, en una pérdida de poder y en una crisis económica de la zona.

> "Dice Wright Mill, un norteamericano, en su libro *Las élites del poder,* que a tal punto el sistema es a-moral, que todo el que entra en él deja como entre

[74] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 201

> paréntesis la moralidad y cuando comete una injusticia, lo considera un error de índole técnica si se lo descubre."[75]

La relación entre la oligarquía local y el centro no responde a una negociación, sino que siendo la periferia tan débil es incluida en la totalidad, si el centro encontrara una periferia lo suficientemente fuerte, su inclusión en la totalidad vendría, entonces, a través de un pacto. Así, de esta manera, lo más fuerte domina a lo más débil, siendo este un hecho "natural", normal y para nada inmoral. Esta relación está planteada por Maquiavelo, y reforzada por Nietzsche.

> "En el fondo, Nietzsche, propone lo mismo que Hobbes: el hombre supremo es el que ejerce la vida expansivo-conquistadora, es aquel capaz de abatir a otro hombre. Hobbes, por su parte, dijo *el hombre es el lobo del hombre;* cuando un lobo se come a otro, sólo indica la mayor fuerza del devorador y, por lo tanto, tiene todo el derecho natural para seguir haciéndolo."[76]

Aunque este tema ameritaría un trabajo aparte, podríamos, sin embargo preguntarnos si Nietzsche y Hobbes proponen lo mismo; sin embargo, lo natural no es lo mismo para Hobbes que para Nietzsche, pues mientras Hobbes plantea que el estado natural del hombre es un estado de todos contra todos, a fin de poner orden en esta situación se ceden los derechos en forma definitiva a un tercero personificado por el Estado, el cual a partir de ese momento es casi omnipotente concentrando en él el derecho, la moral y la religión. Por otro lado, el superhombre conquistador-dominador de Nietzsche es un ideal de tipo normativo-moral que se conquista a sí mismo con el fin de superar las limitaciones y miserias en las que se

---

[75] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 205
[76] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 207

encuentra inmerso y responde al estado de la naturaleza al desarrollarse en forma cíclica. De este modo y descontextualizando a ambos, los reúne en una sola idea que pretende, soporte la tesis que viene avanzando, sin embargo no podemos dejar de preguntarnos ¿de dónde saca Dussel semejante similitud?

Dussel dice que todo puede resumirse en que hay un proyecto imperante que se presenta a sí mismo como un proyecto natural, y hay un proyecto de liberación que debe destruir todo lo presente; sin embargo, esta destrucción no es necesariamente negativa, pues permitirá que el oprimido sea libre y que el opresor sea hombre.

> "Una política de liberación debe tener en cuenta todas las estructuras económicas y políticas, y pensarlas desde un nuevo ámbito."[77]

Y de esta manera y a partir de la historia, recorre aquellos mundos posibles que él considera más representativos de la economía, de la política y de la filosofía.

La teoría de Dussel está definida basándose en la existencia de grupos enfrentados sin posibilidad de reconciliación. Desde el principio mismo de la obra Dussel la describe en estos términos:

> "América latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes o cosas* desde su fundamento."[78]

---

[77] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 209
[78] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 93

Dussel plantea la situación de dependencia siempre en términos de enfrentamiento, donde no hay entre los grupos actores ningún punto en común. La relación entre ambos siempre está planteada en términos irreconciliables, no hay posibilidad de reconciliación, y por eso insiste en el desarrollo de la obra en la necesidad de la destrucción de las categorías existentes y la propuesta de categorías nuevas.

> "Ahora se trata de pensar que el proyecto de liberación, siempre, en toda situación posible, es el bueno y siempre el proyecto imperante está carcomido de alguna manera por la dominación; porque en todo proyecto vigente hay siempre dominación."[79]

Permanentemente se plantea la relación entre el centro y la exterioridad como una relación desigual, injusta y bárbara, y no se equivoca cuando así la describe, sin embargo, su sugerencia es la de un orden nuevo a partir de la lucha de clases y la destrucción de la dependencia y de los opresores y nunca la negociación entre las partes a fin de buscar una solución consensuada. Aquello que oprime debe desaparecer sin más miramientos. Al tratar de impartir justicia con los oprimidos se convierte en verdugo de aquellos que él considera sus opresores, sin distinguir entre los alienados, los asimilados y los opresores activos. Pone a todo aquello que se encuentre en el centro y haya participado en la opresión en el mismo saco, y los asimila o destruye pues no hay lugar para ellos, en la teoría.

En referencia a este tema, muchos años más tarde dice Karl-Otto Apel:

---

[79] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 162

"La única 'praxis de la liberación' significativa sería la guerra, la guerra civil mundial."[80]

Sin embargo, esta actitud es muy difícil de ser sostenida en el discurso filosófico en forma consistente, por lo que Apel aclara que aunque Dussel lo afirma en forma inequívoca, sin embargo, debe negar en determinados momentos esta opción a favor de la aplicación de la utilización de la ética del discurso en la praxis de la ética de la liberación. De esta manera y con el correr de los años su pasión ante la injusticia y la opresión lo acercará al criterio de la tolerancia y de la búsqueda del término medio.

Al aplicar el criterio de Informatividad se encuentra que se ha hecho un esfuerzo muy grande para recorrer filosófica e históricamente aquellos mundo posibles, pero no deseables de acuerdo a Dussel, de modo que aunque conceptualmente y desde el punto de vista de la filosofía, se ve esta tarea mejor lograda con respecto a su claridad y coherencia, el recorrido de mundos históricos posibles, si bien extenso, no demuestra a cabalidad aquello que debe ser destruido a fin de justificar una nueva realidad histórica.

A partir de este análisis podemos concluir que la teoría de Dussel mal cumple o dicho de otro modo, no cumple a cabalidad los criterios que hemos denominado Criterios universales

---

[80] Apel, K. *La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación* en ISEGORIA Nº 11, Madrid, CSIC, 1995, p. 120

3.2 Criterios sociales

3.2.1 Equilibrio reflexivo

Dussel maneja numerosas emociones e intuiciones morales en su obra, comenzando por el *respeto*. Describe el respeto por el Otro como el enfrentarse a un misterio que posee libertad y es dueño de su propio proyecto; el ejercicio del respeto por la alteridad lleva necesariamente a conocer al Otro a través de una serie de preguntas que el Otro contestará o no haciendo ejercicio de su propia libertad. Esto nos lleva entonces a la confianza, la confianza que ambos deben tenerse a fin de llevar a cabo un diálogo tendiente al conocimiento, el que realiza las preguntas tendrá *confianza* en la veracidad de las respuestas, el que responde tendrá confianza en su interlocutor y así contestará con la verdad.

Luego encontramos la *indiferencia* hacia el Otro, el otro es asumido como un ente y se lo considera de acuerdo a su utilidad, ignorándolo como otro, y en ocasiones considerándolo como un enemigo. En contraposición aparece la *justicia*, el reconocer que el Otro tiene derechos fuera de la totalidad, y es libre como exterioridad. Esto nos lleva a la *igualdad*, y no se habla de la igualdad como "lo mismo", se habla de la igualdad como el reconocimiento del Otro en su propia cultura y en su propio proyecto. De este modo, a todo aquello que niegue al Otro Dussel lo denominará "ontología inmoral".

"Levinas, un filósofo todavía europeo pero ya en la exterioridad de Europa, llama *désir* lo que querría traducir como *'amor-de-justicia';* es el amor al Otro como otro por el hecho de ser alguien, es decir, de ser hombre, aunque todavía no lo conozca; aunque de él no sepa nada, porque el respeto del Otro como otro es un acto que no puede ir en la línea de la razón o de la inteligencia."[81]

A la suma del respeto, el reconocimiento y la confianza Dussel la llama *amor* al Otro, y enfrentados a este amor encontramos la *envidia* y el *odio*. En palabras del autor,

"Así pues, cuando envidio al Otro y me entristezco de su bien, le saco su bien, y de esta manera lo niego, y como lo niego porque lo odio (lo odio porque no me alegro de su bien) desconfío de todo lo que me diga."[82]

Inevitablemente Dussel debe describir el bien y el mal, y lo hace en el capítulo que tiene por título: *La eticidad de la existencia y la moralidad de la praxis latinoamericana*. Allí define lo que para la teoría serían las "funciones posibles"; pues todas las demás emociones e intuiciones morales que ha descrito caerían necesariamente en uno u otro de estos dos extremos de acuerdo al autor.

Dussel afirma que el mal es la negación de la distinción del Otro, la negación última de la alteridad y para esto recurre a dos historias bíblicas: Caín y Abel, historia en la cual un hermano desconoce al otro al punto de asesinarlo; y Adán saliendo del paraíso, pues ha cedido a la sugerencia de ser como un dios; y ser el Absoluto es la máxima expresión de la totalización.

"Porque si *dejo-ser* al Otro, al otro que yo, somos distintos, plurales y esto es el bien. Mientras que cuando lo elimino y lo hago *uno* (el *Uno* era para Plotino la perfección) en esto consiste el mal."[83]

---

[81] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 122
[82] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 123

El mal en el orden mundial, tal como lo describió Bartolomé de las Casas en el siglo XVI, es la dialéctica del señor y el esclavo representada por la opresión, la dominación y la servidumbre. Y es la situación de América latina desde hace más de quinientos años. Pero, sin embargo, hay una manera para salir de este mal, la solución que propone el filósofo es salir de la dependencia, y esta ruptura será el acto supremamente bueno.

> "El criterio del equilibrio reflexivo, popularizado por John Rawls, sostiene que las teorías normativas, y en particular, las teorías sociales normativas, son susceptibles de contrastación con una peculiarísima clase de hechos: la de nuestras intuiciones morales."[84]

A partir de esta definición dada por Domènech, podemos afirmar que Dussel realiza un trabajo minucioso al pasearse por las intuiciones morales que acompañan a los hechos que él describe, lo que nos permite concluir que a pesar de las dificultades que presenta la aplicación de este criterio y que Domènech enumera como: 1) La posible naturaleza tornadiza e incoherente de nuestras intuiciones morales; 2) La diversidad de nuestras intuiciones y emociones morales y 3) Las funciones propias de nuestras intuiciones morales, el criterio de Equilibrio reflexivo se cumple satisfactoriamente.

---

[83] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 153

[84] Domènech, A. *Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativa* en ISEGORIA Nº 18, Madrid, CSIC, mayo 1998, p. 122

3.2.2 Estabilidad

De modo que el bien es el reconocimiento y la reafirmación del Otro y por lo tanto está representado en la justicia de permitir al otro ejercer su libertad y ser en plenitud quien es realmente, eliminando el centro que lo tenía sometido.

Asumiendo que el principio básico de la teoría de Dussel es el ejercicio de la justicia a partir del reconocimiento del Otro, y la aceptación de sus características aún siendo diferentes a las establecidas por el centro, aparentemente la alternativa planteada, y denominada liberación es un camino de una sola vía, pues se requiere de los agentes de la totalidad que escuchen la voz de la periferia y le den valor renunciando a sus propios valores, no quedando en ningún momento explícitamente establecido el hecho de que la periferia a su vez deba respetar los valores del centro y quedar finalmente en un cara-a-cara donde todos se reconocen y se respetan. En palabras de Miguel Angel Quintana Paz:

> "Lo que cabría esperar de la racionalidad es un modo de resolver los conflictos que eluda la violencia, y no una justificación de esta como 'legítima' o maximización utilitarista de utilidades. Pensamientos como el hermenéutico de H. G. Gadamer y G. Vattimo, al resaltar que la violencia es *siempre* entender al *otro* (y entendernos en él), precluyen esta salida. Y es que resulta extraño que la **EL**, tan atenta a la cuestión del 'otro' en varias de páginas, se aparte precisamente aquí de su línea habitual. Porque también la víctima interrupción irracional de un diálogo en que es lo razonable no cerrar nunca el esfuerzo por 'culpable', el odiado opresor, es un 'otro'."[85]

[85] Quintana Paz, M. *Contradicciones de la "Etica de la liberación", de Enrique Dussel, en su justificación de la violencia*. p. 5

Muy por el contrario, al ser los actores de esta dinámica tan desiguales, en la cual la totalidad en un todo homogéneo y consolidado es la representación filosófica, histórica, política de la dominación ejercida a través del poder que sus características le otorgan, se planta delante del oprimido, que no es una figura sólida, sino que está representada en el pobre del que ni siquiera se aclara si su proyecto es comunitario; nunca queda claro si la periferia es la representación de un proyecto homogéneo o es la sumatoria de muchos proyectos individuales; aparentemente la periferia carece de una estructura que le dé poder.

> "La filosofía de la liberación sería así la auténtica *filosofía de la miseria,* la que tiene por tema al pobre, al oprimido, al no-ser más allá de *lo mismo.*"[86]

De este modo pareciera que el modelo que se propone podría llevar a los actores a una guerra asimétrica donde un grupo de proyectos individuales carentes de cohesión, más allá de la que les da la opresión, se enfrenta a un proyecto monolítico en todos los sentidos posibles.

Nada más claro para entender que los agentes sociales así enfrentados a una destrucción de lo conocido para reemplazarlo por lo múltiple desconocido tendrán innumerables ocasiones de violentar sistemáticamente los principios básicos de la teoría y de esta manera la teoría no cumple con el criterio de Estabilidad.

---

[86] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 133

3.3 Criterios normativos

3.3.1 Saciabilidad

Finalmente nos encontramos que el planteamiento final es el de la desaparición del centro, pues este será ocupado por quienes antes estaban en la periferia. Esta solución hace que la teoría sea insaciable, pues viola su principio básico, la eliminación del esquema totalidad-periferia.

Dice Dussel que: "Praxis, entonces, es la acción exigida por la *falta-de* del proyecto"[87]... Si la "falta-de" de la que habla es la falta de justicia y reconocimiento, y la liberación pretende llevar a cabo estos objetivos, una vez alcanzados, en ese punto termina la teoría y por lo tanto, aparentemente, el criterio de Saciabilidad estaría cumplido. El problema es que no hay manera de verificar su efectividad sino a partir de la negación, es decir, si se verifica que ya no hay injusticia, si se verifica que ya no hay desconocimiento, siempre contrastando con el modelo de la totalidad que se quiere dejar atrás, ya la teoría ha cumplido su función; se compara la realidad con su destrucción sin proponer modelos alternativos pareciera que la propuesta se basa en la destrucción de la opresión más no en la construcción de un modelo más justo, modelo que no está definido en la teoría.

[87] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 106

La teoría está planteada para llevar a cabo la liberación, pero no define qué pasa después de la liberación; y más aun, si la teoría planteara como objetivo último el acabar con la opresión, tampoco indica cuándo esa opresión se daría por eliminada. Lo más cercano que encontramos a esta definición se resume en el siguiente párrafo:

> "Cuando el *centro* reconozca su falta y permita la liberación de los pueblos dominados, habrá otro y, cuando se produzca el reconocimiento del Otro, sólo entonces surgirá la posibilidad del Absoluto alterativo. El Absoluto otro, por su parte, será el punto de apoyo a la crítica que se ejerza en el nuevo sistema que se organice mundialmente."[88]

Dussel habla de la aparición del Absoluto alterativo, que es nada menos que Dios, una vez llevada a cabo la liberación, y añade que será (Dios) el referente en el nuevo sistema mundial resultante; lamentablemente es dudoso que este referente pueda satisfacer un criterio como éste.

La teoría lleva a la reflexión sobre una realidad, tal como está descrita por el autor, la cual está soportada en los varios análisis por los que Dussel se pasea, y a partir de ellos esboza un modelo de liberación en el que se establece que la totalidad debe ser interpelada por la periferia y desde el centro abrirse a reconocer al Otro, no sólo como hombre, sino como proyecto distinto al de la totalidad. La justificación de la necesidad de liberación queda claramente establecida a partir de la descripción de un modelo de sociedad, que a la luz de esta descripción, aparece totalmente injusta, dominante y opresora.

---

[88] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 219

"El ethos de la liberación es una actitud constante en el situarse cara-a-cara y es por eso que es un amor al Otro como otro. Contrario a la desconfianza es un creer en su palabra; contrario a la desesperanza es esperar su liberación. Sólo ahora sí, la justicia es justicia, la prudencia es prudencia, la templanza es templanza y la fortaleza es valentía."[89]

Sin embargo, y a pesar de que se habla de un orden nuevo, de nuevas estructuras, para lo cual sería necesaria la destrucción de las categorías existentes, ese orden, esas nuevas categorías no son descritas, y al estar ausente la descripción de los mecanismos de la liberación lograda y del tipo de nueva sociedad propuesta, es imposible la verificación de su cambio. Pues la descripción de la liberación sólo puede ser constatada a partir del contraste mientras exista la dominación tal como está definida en la teoría, sin embargo una vez llevada a cabo la liberación la teoría deja de tener vigencia, pues ya no habría nada de que liberarse.

"En cambio, si pensamos la exterioridad de tal manera que el mundo hoy unido por el centro quede atrás en vistas de un nuevo proyecto histórico humano, entonces sí, crearemos algo nuevo, al mismo tiempo que dejaremos al dominador como descartado en el mundo antiguo, en el pasado. De ahí que este proceso sea el que realmente interesa a América latina."[90]

En este punto es necesario establecer a quién le habla Dussel, pues una vez contestada esta pregunta podremos decidir cuáles son los actores sociales que podrían intentar llevarla a la práctica y con qué posibilidades de éxito.

No podemos dar este criterio como cumplido porque a pesar de que intuitivamente, quizás hay poco que objetar a deseos como los de justica,

---

[89] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 169
[90] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 161

amor, paz, el asunto es concretarlos, para lo cual debe establecerse un procedimiento "teórico" que los viabilice y que está ausente en la teoría.

3.3.2 Factibilidad

Dussel deja claro que él es un filósofo formado en las ideas de la filosofía europea, es un representante asimilado al centro por lo que habla siempre desde la totalidad y la descripción que realiza de la realidad es siempre vista desde la totalidad, y así mismo deja claro que la liberación vendrá desde el centro, porque Dussel no le habla a los oprimidos, ni a los opresores, ni a los posibles liberadores, ni a los políticos.

> "¿Se dan cuenta de que la filosofía no es una tarea impersonal y cómoda, sino un deber muy grave? Porque en este momento yo, como filósofo, me quedo a la intemperie y si no me quedo a la intemperie es entonces porque estoy dentro del sistema y no pienso nada, sino que produzco ideología. Pero lo que debemos realizar es la destrucción de todas las ideologías."[91]

Dussel le habla a los filósofos, y la filosofía predominante es un producto cultural del centro, entonces se esfuerza en demostrar que ninguna teoría surgida de Europa puede solucionar los problemas de dependencia de América latina, sino que de ésta debe surgir una teoría propia que represente su propio proyecto y no el proyecto de la totalidad. El único filósofo que es reconocido en la obra haciendo un esfuerzo para superar la totalidad es Levinas, y así se lo menciona en varias oportunidades en el devenir de la obra.

[91] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 166

Esto podría llevarnos a pensar que él mismo está poniendo al oprimido en una situación de inferioridad al negarle la posibilidad de ser el actor de su propia liberación. Para llevar a cabo esta tarea se debe analizar la forma en que los dominados son descritos.

Encontramos, entonces, que hay dos grupos de oprimidos, pero que no están ambos conveniente o acertadamente identificados o individualizados en la obra. Están descritos explícitamente aquellos que están en la periferia, inexistentes para la totalidad, pero no lo están aquellos que han sido alienados. El énfasis de la liberación se pone sobre la justicia del reconocimiento de aquellos que han sido cosificados por la totalidad, sin embargo no está explícita la forma en que se hará justicia con aquellos que están en el centro si aquellos que han sido incluidos en el proyecto de la totalidad, aun como entes, han sido utilizados como mediación para un proyecto que no les es propio. Una de las cosas que más llama la atención es la afirmación de que el pobre está más allá de la totalidad, y la totalidad lo trata como un ente y no como Otro, sin embargo, al mismo tiempo se establece que ese otro no está alienado, pues posee su propia cultura. Son estas afirmaciones las que no nos permiten ver con claridad quién es el "pobre" y donde está exactamente con respecto al proyecto de la totalidad.

¿Tendríamos que incluir a los alienados entre los opresores o entre los oprimidos? Si los liberadores están en el centro, ¿por quién han sido ellos liberados?, ¿en qué momento el alienado deja de ser oprimido para ser

opresor y hasta dónde puede deshacer ese camino? Son estos algunos de los interrogantes que quedan sin respuesta en el desarrollo de la teoría. Podríamos decir que los personajes-actores no están suficientemente definidos, cosa que dificulta sobremanera entender el paso de la teoría a la práctica que pretende la teoría. Por todo esto el criterio de Factibilidad queda incumplido, la dificultad de la definición de los actores y los roles que les corresponden a estos en el proceso de liberación hace que la teoría no sea factible a nivel social.

CONCLUSIONES

A partir del análisis hecho con el instrumento propuesto por Doménech, podemos ver que hay situaciones donde Dussel pareciera estarse contradiciendo o negando a sí mismo. Podría asumirse que esto se da principalmente por la forma en que fue escrita la obra, que surge de una serie de conferencias; de este modo estas contradicciones no son tales al punto de invalidar la teoría, aunque por momentos así lo pareciera.

> "Estas conferencias son programáticas, de manera que se trata de cuestiones que se pueden precisar mucho más acabadamente".[92]

Puede asumirse que es una cuestión de estilo, más de forma que de fondo, por lo que el análisis debe ser llevado a cabo con mayor minuciosidad y para esto comencemos por el instrumento, pero siempre tendremos en cuenta que 1) no todos los criterios pueden aplicarse con el mismo peso en todas las teorías, y 2) no todos los criterios pueden aplicarse en todas las teorías.

En nuestra aplicación notamos la necesidad de adaptar el instrumento a las necesidades específicas de cada teoría; es cierto que Domènech nos propone sus desiderata para evaluar teorías sociales normativas; sin embargo, ellas no son un requisito *sine qua non*, pues están siendo usadas por la filosofía y no por la ciencia (positiva), de modo que ¿qué pasaría si en el transcurso del análisis descartamos una de las definiciones y quedamos solamente con la otra; o sea, si al ver que la teoría en cuestión cumple con los criterios que la definen como social pero no con los elementos que la

[92] Dussel, E. *Introducción a la Filosofía de la Liberación.* Bogotá, Nueva América, 1995, p. 173

definen como normativa o viceversa? ¿Hasta qué punto el instrumento conviene a la teoría? Si fuera posible hacer una división dentro del instrumento estableciendo algunos criterios para la definición de una teoría social y otros para la de una teoría normativa, y de esa manera permitir la verificación de teorías sociales, teorías normativas y teorías sociales-normativas, no sólo sería un instrumento mucho más flexible, sino que en nuestro caso particular, sería sumamente útil teniendo en cuenta que la propuesta de Dussel pretende otro tipo de sociedad y otro tipo de ética y que el proceso de liberación es el paso para obtener ambas.

Al tratar de agrupar los criterios, vemos lo siguiente: Domènech comienza su análisis con un conjunto de criterios que podrían ser aplicados en la evaluación de cualquier teoría, estos son los criterios de 1) Consistencia, 2) Informatividad y 8) Parsimonia. Los criterios de 3) Equilibrio reflexivo y 4) Estabilidad servirían como criterio para verificar su carácter social y finalmente los criterios de 5) Saciabilidad, 6) Fuerza categórica y 7) Factibilidad permitirían verificar las características normativas de la teoría que se esté analizando.

Esta consideración viene al caso, pues cuanto más se analiza la filosofía de la liberación, más queda la certeza de que ella es una teoría que tiene intenciones normativas, y sin embargo, no queda tan claro si pudiera o no ser una teoría social, debido a la forma en que está planteada.

Para poder justificar esta afirmación debemos primero volver al instrumento evaluativo, pues, aunque ya hemos analizado su contenido en forma explicativa, debemos ahora analizarlo desde lo que le falta; desde el ejercicio de aplicarlo a nuestra teoría encontramos que falta una variable; que en este viaje de idas y vueltas emprendido para el análisis de ambas obras, hace falta algo más.

Al ser aplicado a esta teoría específica, nos damos cuenta de que el instrumento evaluativo de Domènech no tiene en cuenta ni toma en consideración una variable importantísima de evaluación, que es el lector.

Podría asumirse que el lector no es tenido en cuenta desde el punto de vista evaluativo porque las teorías sociales en general, sin importar el tipo de cambio que deseen lograr, no están dirigidas directamente a aquellos sujetos cuyo comportamiento proponen cambiar o, al contrario, se supone que el lector es el sujeto a quien se quiere llegar en su intención normativa. ¿El sujeto-lector de una teoría social normativa está definido a priori y por ese motivo no hace falta preguntarse sobre él?

Sin embargo, este no es siempre el caso, a veces hará falta preguntarse a quién está dirigida la teoría en estudio, para quién fue escrita, pues intuitivamente asumimos que el lector es el objetivo final de la intención normativa de cualquier teoría. Debido a esto, establecer el destinatario de la teoría sacándolo de la generalidad debería ser el primer criterio evaluativo en

una teoría social, pues sin este parámetro caemos en la trampa de estar evaluando una teoría cualquiera que aunque cumpliera todos los ocho desiderata propuestos, hubiera sido escrita sólo para una pequeña élite y queriendo afectar el comportamiento de importantes grupos sociales no llegara a ellos directamente poniendo en duda, de esta manera, su intención original. Podría también hacernos ver con sospecha a aquellas teorías que buscando cambios sociales estuvieran dirigidas a las cúpulas del poder, del conocimiento o de la política, quienes estarían en la capacidad de imponer los cambios propuestos.

Ahora bien, en el escenario posible de que la teoría estuviera dirigida hacia un grupo intelectual que sería el encargado de digerirlo y masificarlo, la teoría caería en el peligro de ser desvirtuada en el proceso y podría llegar a los grupos sociales, cuyo comportamiento pretende modificar, alterada de acuerdo al criterio de sus intérpretes, o más grave aún, podría manipularse la voluntad de los agentes sociales a fin de crear en ellos la *necesidad* de un cambio.

Uno de los problemas de la teoría de la liberación, desde este punto de vista, es que está planteada de tal manera que se hace evidente desde el principio, que el oprimido no puede por sí mismo cambiar la situación en que se encuentra. El Otro está en una situación tal de inferioridad ante su opresor que ni siquiera se le plantea que sea él quien lleve a cabo las modificaciones necesarias para liberarse, el discurso se dirige a aquellos que

estando dentro de la totalidad (en este caso los filósofos) tienen la posibilidad de romper con ella y abrirse a la exterioridad ocupada por el otro. La filosofía de la liberación es, o pretende ser, filosofía; pero resulta evidente que al oprimido ni le llega, ni le interesa la filosofía, que ésta no forma parte de su cotidianidad. De hecho, Dussel sabe esto y se dirige a los filósofos y no a las masas oprimidas las cuales a pesar de todo, se desarrollan, nos guste o no, en actividades cotidianas, no todas ellas sacrificadas o traumáticas.

Es por esto que en la teoría de la liberación, el discurso nunca se dirige al oprimido, nunca se le habla directamente al otro que está en la periferia y esto puede hacernos sospechar de su debilidad como teoría social y hasta normativa.

De esta manera, la carencia que encontramos en el instrumento de Domènech se hace evidente cuando nos hacemos necesariamente la pregunta: ¿Para quién escribe Dussel?

Analicemos el discurso tal como está planteado e iremos encontrando las pistas que nos llevarán a definir al destinatario de la teoría. Lo primero que llama poderosamente la atención es que la teoría se plantea, casi en su totalidad, en primera persona. Paso a explicar: cuando Dussel dice, por ejemplo:

"En cambio, el Otro como pobre no me falta, lo que a él le falta no me falta a mí. De tal manera que si yo le hago un servicio, no lo hago por necesidad, sino por él"[93],

nos induce a pensar que él está hablando desde la totalidad, él está adentro y el Otro está afuera, la voz del autor está viendo una realidad desde el centro y nunca en el devenir de la obra se ubica en la periferia, el autor es, de este modo, parte de la totalidad opresora. Sin embargo, no le habla al Otro en segunda persona, habla del Otro en tercera persona, el Otro no es el interlocutor de Dussel, el Otro es el tema del que Dussel habla, pero ¿a quién le habla? Dussel deja entrever la respuesta a esta pregunta cuando dice:

"Si el pensar quiere ser un pensar crítico de la totalidad: ¿cómo pensarla críticamente, si no (Sic) saliéndose de ella? Pero si salgo me quedo a la intemperie. Solamente muriendo a la cotidianidad del mundo es como acontece el pensar filosófico. El que no renuncia a la cotidianidad no puede ser filósofo".[94]

Dussel reconoce una realidad injusta de la que él mismo forma parte, y sin embargo, descubre en los miembros de ese mismo grupo características comunes que los relacionan con aquellos que están en la exterioridad por lo que la injusticia ya no es cosa de los otros, los que están adentro también han sido oprimidos y alienados.

"¿Dónde estoy situado? Si estoy situado en la élite sub-opresora, tengo una ideología pero no tengo una auténtica cultura, porque mi posición dentro de la totalidad me impide ver lo que es el pueblo oprimido".[95]

---

[93] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 131
[94] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 133
[95] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 193

Dussel le habla a los filósofos, a aquellos que han estudiado el pensamiento de la cultura dominante: la filosofía europea, y haciendo un recorrido por todas sus manifestaciones encuentra que ninguna de sus expresiones puede ser usada para liberarnos de la dependencia, todas la justifican, en todas ellas se apoyan y son apoyadas por el modelo de dominación y dependencia; en vista de esto, Dussel entiende que Latinoamérica debe expresar su rechazo a este modelo vigente a través de una filosofía propia.

> "Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo".[96]

La intención normativa está, de este modo, dirigida a los filósofos como agentes primarios del cambio ético primero y social luego; se establece primeramente a través de una propuesta metodológica; Dussel describe un método analéctico que comienza con una palabra que viene desde un más allá, viene de la periferia, y a partir de allí propone el método dialéctico que lo llevará a través de los mundos desde un orden antiguo hasta un orden nuevo. El Otro se convierte así en el punto de apoyo que me permite pasar a través de los mundos en una evolución dialéctica:

> "El método ana-léctico surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro".[97]

---

[96] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 161
[97] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 236

Ambos deben ir enlazándose posibilitando de esa manera el crecimiento dialéctico a partir de la palabra del Otro, lo ana-léctico, pasa así a ser el motor de lo dialéctico.

Dussel propone a los filósofos romper con la cotidianidad y ponerse en una situación crítica a partir del escuchar al Otro, y una vez hecho esto el filósofo debe salir de la totalidad para conocer al Otro y luego ser la voz de ese otro.

Ahora bien, llegados a este punto se hacen claros los problemas que encontramos en la evaluación aplicando el instrumento de Domènech; hay criterios que parecieran no cumplirse, y muchos de ellos se deben al carácter de la obra, que recoge charlas de varias conferencias y de este modo hay elementos expresados coloquialmente o sin la rigurosidad de la obra escrita que complican la aplicación de algunos de los criterios universales. Por otro lado mientras el carácter normativo de la teoría parece verse claro su carácter social es más difícil de definir aunque permea el espíritu de lo social en toda la obra.

Algunos de los elementos conceptuales que encontramos incompletos o que no satisfacen las necesidades de normar, al ser pasada la teoría por el filtro de Domènech, y que en general se corresponden a los elementos referidos a la praxis, una vez que la teoría es puesta en práctica encuentran su explicación en el hecho de que si Dussel les habla a los filósofos, ellos

serán quienes desarrollen la filosofía que él propone a nivel conceptual, pero su papel no será activo en la práctica, de modo que el desarrollo de esta nueva filosofía tendría como tarea desarrollar aquellos elementos necesarios para su aplicación y posterior verificación.

> "El fundamento vigente mundial es un proyecto que domina al oprimido. En cambio, el proyecto futuro, el de una América latina que, en lugar de ser un continente dominado, fuera un continente libre, es un proyecto nuevo. Ese proyecto no actual, sino futuro, es el que llamo *proyecto de liberación.* Esto es lo que los medievales llamarían *primus in intentionem;* lo primero en la intención es lo último en la ejecución".[98]

Entiende y quiere que entendamos que el camino de la liberación comienza por casa, el camino de la liberación comienza por las ideas, debe comenzar por aquellos que piensan, que son ellos quienes deben despertar a una realidad injusta y opresora y actuar a favor de aquellos que no son escuchados y por último que deben ser ellos quienes pongan voz a la voz del Otro. ¿Quién mejor que aquel que se encuentre dentro de la totalidad sea el que comience la destrucción de las categorías llevando a la crisis la cotidianidad que él conoce tan bien?

Y sin embargo, esas categorías "nuevas", parecen ser no tan nuevas, ni tan propias de América, si entre sus fuentes se encuentran filósofos europeos como Levinas, o son semíticas o bíblicas que además han sido pasadas por el filtro europeo de la interpretación tal como él mismo reconoce; en este punto parecería más preciso decir que de las categorías

[98] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 162

conocidas Dussel recurre a aquellas que le son útiles, pero nunca deja de estar dentro del centro si alimenta su teoría con elementos de la totalidad.

Dussel recorre el camino de la totalidad, el camino de la destrucción de las categorías representadas por algunos de los filósofos europeos, el camino del bien y del mal, Dussel no se dirige a los legos, les habla a sus colegas. Pero al escoger a los destinatarios de su discurso deja claro que ni él ni sus colegas son ese Otro, ese otro es otro que yo, ese otro nunca es nosotros en el discurso de la liberación. Los filósofos están dentro de la totalidad, aunque no queda claro si como dominadores o como alienados, pero en todo caso pertenecen al centro. Si alguna vez estuvieron en la periferia, ya no lo están. Sin embargo, la liberación es el llamado a reconocer aquellos elementos que alguna vez les fueron propios cuando ellos mismos, aunque sea arqueológicamente y a partir de la historia que comparten, estaban en la periferia. Usando sus propias palabras:

> "¿En qué consistiría una liberación pedagógica? En primer lugar, en la toma de conciencia por parte del maestro de ser parte de una cultura dominadora".[99]

Y dice más adelante:

> "Somos extranjeros en nuestra propia tierra; estamos desarraigados así como estamos en ella podríamos estar en otra. Desconocemos lo que es América latina y, más o menos alienados, alienamos a los demás".[100]

Podría pensarse que Dussel hace realidad en él y en todos aquellos que lo sigan el Mito de la Caverna:

---

[99] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 192
[100] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 192

"La cuestión es mostrar la necesidad de abrirse camino hacia un mundo Nuevo".[101]

Salir de la oscuridad que sólo le permite ver sombras y luego de recorrer un camino de obstáculos poder encontrar el bien; la caverna es la opresión, la dependencia, el filósofo una vez en el exterior, una vez fuera de la totalidad, debe encontrar en el bien común y en el bien individual una opción de salida del estado de opresión. Y más aún, el mito de la caverna se refiere "al estado de la naturaleza humana, con relación a la educación y su ausencia"[102]. Dado que Dussel relaciona la función del filósofo con la pedagogía de la liberación, no sería arriesgado decir que el mito de la caverna de Platón podría ser el mito de la liberación de Dussel.

Sin embargo, no debemos pensar que Dussel quiere convertir al filósofo de la liberación en el filósofo-rey platónico, pues afirma: "La filosofía no es erótica ni política, sino que es pedagógica".[103] La filosofía, que ha sido usada por la totalidad para alienar y oprimir, ahora debe ser usada para liberar, y para esto el filósofo se debe auto-reeducar tomando contacto con la exterioridad, reconociendo aquellos elementos que forman parte de sus raíces y recuperándolos dándole con ellos voz a un pueblo que ha sido desconocido.

"Es como el filósofo comprometido con el oprimido, que ha llegado a entender la palabra que le fue dicha y camina sobre ella asumiendo el compromiso de la praxis; entonces la puede pensar; y pensada la proclama; y al lanzarla se

---

[101] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 195
[102] Platón, *La república o el estado.* Madrid, Espasa Calpe S.A., 1997, p. 300
[103] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 195

convierte en filósofo; en maestro del pueblo. Solo entonces es maestro liberador".[104]

[104] Dussel, E. *Op. Cit.*, p. 192

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, K. **La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación.** Isegoria 11. Barcelona. 1995

- Apel, K., Dussel, E., Fornet, R. **Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación**. Siglo XXI. Mexico. 1992

- Arendt, H. **On revolution.** Penguin. London. 1990

- Blair, J. A. **Walton´s Argumentation Schemes for Presumptive Reasoning: a Critique and Development.** Argumentation Vol. 16. 2002

- Casacuberta, D. (2000) **Qué es una emoción.** Crítica. Barcelona. 2000

- Domènech, A. **De la ética a la política, de la razón erótica a la razón inerte.** Grijalbo. Barcelona. 1989

- Domènech, A. **Ocho *desiderata* metodológicos de las teorías sociales normativas.** Isegoria 18. Barcelona. 1998

- Dussel, E. **La ética de la liberación ante la ética del discurso.** Isegoria 13. Barcelona. 1996

- Dussel, E. **Introducción a la Filosofía de la Liberación.** Nueva América. Bogotá. 1995

- Dussel, E. **Filosofía ética latinoamericana IV, La política latinoamericana (Antropológica III).** Universidad Santo Tomás, Centro de enseñanza desescolarizada. Bogotá. 1979

- Dussel, E. **Para una ética de la liberación latinoamericana.**: Siglo XXI Argentina. Buenos Aires. 1975

- Dussel, E. **Método para una filosofía de la liberación.** Sígueme. Salamanca. 1974

- Dussel, E. **¿Monopolio del poder?** La jornada. Opinión. Mexico, 14 de octubre de 2007 http://www.jornada.unam.mx/2007/10/14/index.php?section=opinion&article=016a1pol

- Ferrater Mora, J. **Diccionario de Filosofía.** Ariel. Barcelona. 2001

- Edición de Fornet-Betancourt, R. (2004) **Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual.** Editorial Trotta. Madrid. 2004

- Levinas, E. **Totalidad e infinito.** Sígueme. Salamanca. 1999

- Piacenza, E. **Audiatur et altera pars!** Separata de la Revista de Derecho N°2. Editorial Trotta. Caracas. 2000

- Platón. **La república o el estado.** Espasa Calpe S.A. Madrid. 1997

- Quintana Paz, M. A. **Contradicciones de la "Etica de la liberación", de Enrique Dussel; en su justificación de la violencia.** Página consultada el 19 de mayo de 2005

http://www.librolibre.org.ni/DocPo./educ/varia/eticalib.html

- Trías, E. **Tratado de la pasión.** Santillana, S.A. Taurus. Madrid. 1997

- Walton, D. **Argumentation schemes for presumptive reasoning.** Lawrence Erlbaum Associates, Publishers. Mahwah, New Jersey. 1996