

## XII. ÉTICA VERSUS MORAL

Dussel define, con razón, su filosofía como una "ética de la liberación". En los últimos años (particularmente a partir de 1989) nuestro autor ha emprendido un diálogo con lo más granado del pensamiento contemporáneo, en concreto, con las últimas formulaciones éticas; especial relevancia tiene su diálogo con la "ética del discurso" de K.O. Apel. Un análisis pormenorizado de estos debates nos llevaría demasiado lejos y pensamos que la extensión de esta obra empieza a transgredir los límites razonables. Además, en nuestra intención expresa estaba la idea de realizar una obra que sirviera de introducción general a toda la problemática de la FL. Por esto pensamos que lo que aquí hemos estado exponiendo sirve como referencia básica para entablar un diálogo con cualquier pensamiento filosófico de la actualidad. Es decir, hemos intentado establecer las bases para cualquier futura investigación que tome en cuenta a la Filosofía Ética de la Liberación.

Si ojeamos el *índice alfabético de nociones* de la obra *Filosofía de La Liberación* de Dussel, realizado por él mismo, nos encontraremos que a pesar de ser la totalidad de su pensamiento filosófico una ética, sólo hay tres "entradas" a la voz "ética" (referentes la primera a la cuestión de la "proximidad" práxica y las otras dos restantes en el contexto del "método analéctico") y ninguna "entrada" para la voz "moral". Esto es ya muy significativo pues a pesar de que podría dar la impresión de que no es una reflexión sobre la ética, lo que sucede en realidad es que al ser *la totalidad* de su pensamiento en realidad una ética, es difícil explicitar todas las "entradas". Pero dichos tres lugares<sup>1</sup> nos indican algo de la concepción de la ética por parte de nuestro filósofo. Para él ésta se establece en la relación práxica interpersonal, la "proximidad", que puede ser justa o injusta, de "liberación" o de "dominación". Pues son, estrictamente, "praxis", las acciones que realizaban los soldados nazis exterminando judíos y tarados, del mismo modo que es "praxis" la acción de salvarle la vida a un niño que se ahoga. Sólo que una es praxis injusta, de opresión, de muerte, y la otra es praxis justa, de liberación, de vida. Para intentar superar una cierta "ambigüedad" de la praxis. Dussel realiza su reflexión distinguiendo entre la "ética" y la "moral", en los sentidos que examinamos a continuación<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> FL. 2; 5.3.2; y 5.9.1.1.

<sup>2</sup> Esta distinción entre "moral" y "ética" siempre es *conceptualmente* (mentalmente) clara en Dussel, pero no siempre es coherente. Con esta distinción conceptual, que a pesar de ello pretende tener presente. En este sentido, en una Carta dirigida a mí, con fecha 16-1-93, tras expresarme que se sentía "realmente muy bien interpretado" en mi artículo "*La Filosofía de La Liberación 'más allá' de La filosofía europea*", me observaba que yo no distinguía entre "ética" y "moral" en la página 427 de dicho artículo. Me explicaba que la conciencia "moral" es intrasistemática (aplica los principios de la Totalidad), mientras que conciencia "ética" se abre al otro" (Cf. FL, 2.6.2). Yo le observé, en una Carta de respuesta, dos cosas: En primer lugar, que en dicha página no utilizaba su terminología, sino que era yo quien escribía eso, y que, por tanto, no tenía por qué distinguir entre dichos vocablos si no lo consideraba pertinente en ese momento, y en segundo lugar, le hice ver que él mismo no siempre es coherente con la diferenciación de esas voces, y le mostraba algunos ejemplos, entre otros muchos que puedo señalar, en donde él usa "moral" y "ética" indistintamente, incluso en obras recientes. Valgan los dos textos siguientes para probarlo: "de la misma manera, lo 'ético' (o 'moral') no se produce primeramente en el nivel de la llamada 'supraestructura', (UMLL, p. 430). En su obra *La Pedagogía Latinoamericana* asimismo dice: "El saber escuchar la voz del Otro le hemos llamado la "conciencia moral"

La palabra castellana ética deriva del vocablo griego *êthos*, que con el acento circunflejo designa el "modo de ser", el "carácter" y hace relación a una especie de segunda naturaleza en el hombre. Con acento agudo (*éthos*) significa "costumbre", lo mismo que su traslación al latín en la voz *mos-moris*, que significa los comportamientos regulados por la costumbre, esto es, lo que no es estrictamente "natural", sino que es adquirido por el hábito o la costumbre.

Prácticamente en la totalidad de sus obras Dussel distingue con nitidez y de forma sistemática, entre "moral" o "moralidad", de origen etimológico latino, que designa el sistema práctico del *statu quo* vigente, de las voces "ética", "ético" o "eticidad", de etimología griega que designa el orden "utópico" futuro; de justicia, liberación; la ética, así, se ocupa de realizar la justicia debida al pobre. Algo que es, en este sentido, "moral", no tiene por qué ser, *eo ipso*, "bueno", ético. De la misma forma "una praxis puede ser 'buena' para la moral vigente, pero 'mala' para una ética de la liberación" (EC, 38). Para Dussel "ética" o "eticidad" tiene un significado más rico que "moral" o "moralidad", que tiene un "más restringido sentido latino". Para él la eticidad es el fundamento de la moralidad, entendiendo por "fundamento" la existencia en su sentido existencial, que "juzga a la praxis en su sentido existencial". Pero contra lo que pensaba Heidegger y la ontología, la eticidad de la existencia debe ser fundada no en la Totalidad sino en la Alteridad. En la reflexión ética dusseliana "se tratará de partir de un 'más-allá' " de la "condición existencial de posibilidad del bien y del mal, es decir, de la moralidad en general", ya que se intentará mostrar "la eticidad de la estructura existencial misma, la eticidad del fundamento" (FEL. 11, 13).

Dussel es muy propenso a realizar extensos comentarios sobre la etimología de las palabras, como puede comprobar cualquiera que se acerque a unas cuantas páginas de cualquier libro suyo. Pero nos parece que es consciente de que la etimología de una palabra no siempre basta para explicar el sentido conceptual dado a un vocablo. Esto es aplicable, particularmente, a la concepción que de la ética tiene nuestro autor. Sin embargo, hemos de percatarnos de que en Dussel aquí, en el meollo de su pensamiento ético, la ambigüedad conceptual es un riesgo ante el que es preciso estar prevenido<sup>3</sup>. Diferentes autores, en los que no podemos detenernos, ya han distinguido entre "moralidad" (*Moralität*) y "eticidad" (*Sittlichkeit*), como Hegel, o entre "moral" (*moralisch*) y "ética" (*Ethik*), como Habermas, por citar dos casos ilustres entre otros muchos. Un autor de habla española se ha referido a esto, estando cerca de Dussel, cuando dice que "la ética no crea la moral", aunque "es cierto que toda moral efectiva supone ciertos principios, normas o reglas de conducta, no es la ética la que, en una comunidad dada, establece esos principios, o normas. La ética se encuentra con una experiencia histórico-social en el terreno de la moral, o sea, con una serie de morales

(PE, 49). Podríamos poner muchos más ejemplos. Por otra parte, puede consultarse el precioso análisis que José Luis López Aranguren realiza en su libro *Ética*. Revista de Occidente, Madrid, 1976, inspirándose el Aristóteles, Heidegger y Zubiri.

<sup>3</sup> M. Ossowska, en su libro *Para una sociología de la moral* Verbo Divino, Estella, 1971, págs. 19-20 se hace eco de la ambigüedad y la polisignificación que el vocablo "moral" ha tenido a lo largo de la historia e incluso en la actualidad, pues unas veces "moral" se opone a "físico": otras se contraponen a "inmoral", etc. En este mismo sentido se encontrará más ejemplos de dicha ambigüedad en VIANO, C.A. *Ética*, Labor Barcelona, págs. 7-8.

efectivas ya dadas, y partiendo de ellas trata de establecer la esencia de la moral, su origen, las condiciones objetivas y subjetivas del acto moral, las fuentes de la valoración moral, la naturaleza y función de los juicios morales, los criterios de justificación de dichos juicios, y el principio que rige el cambio y sucesión de diferentes sistemas morales"<sup>4</sup>. La Ética de la Liberación de Dussel que encuentra su adversario en las morales intrasistemáticas dadas parte de la descripción del sistema dentro del que la persona se encuentra fácticamente situada, analizando la situación práctica interpersonal, ya de la persona dominada como de la dominadora, así como la del sujeto teórico (el filósofo)<sup>5</sup>.

## 1. ÉTICA Y PERSONA

En otros lugares de esta investigación nos hemos referido al influjo de Levinas sobre Dussel, en concreto en el "primado" que confiere aquél a la ética al indicar que "la morale n'est pas une branche de la philosophie, mais la philosophie première"<sup>6</sup>. Levinas afirma que la ética no debe confundirse con la moral<sup>7</sup>. Un autor español, que ha realizado su tesis doctoral en teología sobre el pensamiento de Levinas, considera que para éste la ética es la posibilidad de una interrupción, de una brecha, en el discurso de la ontología. La ética sería la reflexión sobre el humanismo del hombre concreto, la persona, sin caer en el intimismo de Buber ni en el "egoísmo de salvación" de Kierkegaard. Lo mejor de la reflexión levinasiana se fundamenta en motivos éticos. La dignidad humana le parece que debe cimentarse en motivaciones morales, en lugar de encaminarse hacia la ontología o la misma fenomenología. El establecimiento del primado de la ética es el objetivo fundamental de la obra *Totalidad e Infinito*. Trece años más tarde de escribir esta obra, escribe como "prolongación" lógica de la misma, su libro *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, donde reconoce que la justicia es el origen y el término de su discurso filosófico personalista<sup>8</sup>. La influencia en Dussel es patente en esto, pues éste concibe el bien ético como "hacer (praxis) justicia al Otro". Esta "primacía" filosófica de la ética significa que la meta-física encuentra su lugar privilegiado de concreción en las relaciones interpersonales, más que en consideraciones ontológica, estéticas, políticas, económicas o de otro tipo, a las que el hombre no puede ser reducido. En este contexto nos parece conveniente recordar lo que afirmaba un gran exponente de la mejor sociología: "Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que la política ha sellado un

<sup>4</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A, *Ética*, Grijalbo, México, 1992, págs. 21-22.

<sup>5</sup> Cf. DUSSEL, E, *ELHIF*, p. 255.

<sup>6</sup> LEVINAS, E. *Totalité et Infini*, p. 280. En la página siguiente señala: "La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal [léase: la personal] La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera". Con esta frase Dussel encabeza el volumen I de su *FEL*. Esta afirmación aparece en el personalista francés por primera vez, que nos conste, en su artículo "Ethique et Esprit", de 1952, incorporado en su obra *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, A. Michel, París, 1963, p. 22. La idea se encuentra en *Totalité et Infini* en diversos lugares (págs. XVIII, XVII, 50, 51, etc.).

<sup>7</sup> LEVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Ed. Vrin, París, 1977, p. 225. El lugar propio de esta diferenciación Levinas lo encuentra en "le langage prophétique; le langage de la révélation".

<sup>8</sup> Cf. VÁZQUEZ MORO, U. *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Publicaciones Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1982, pp. 21-23.

*pacto con el diablo, de tal modo que ya no es cierto que en su actitud lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño políticamente hablando*"<sup>9</sup>.

## 2. EL PUNTO DE ARRANQUE DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN: LA REALIDAD "META-FÍSICA" DE LA PERSONA

Para Dussel la "ética de la liberación" parte desde el misterio del Otro como otro y se realiza en la praxis de su liberación. La formulación dusseliana de la ética tiene su punto de arranque en la actual situación existencial del pueblo latinoamericano, que vive en situación de dominación y dependencia del centro. La ontología de la Totalidad de la "modernidad" europea se presenta, a los ojos de Dussel, como poseedora del "ser" en propiedad. Esa posesión "legítima" el expansionismo sobre el "bárbaro", el que no posee el Verbo comprensor del ser. Para esta ontología el "Otro" es el enemigo, el extraño, el exterior, el foráneo, la "exterioridad". A ese "enemigo" se le puede someter por la fuerza (dominación) o se le puede "instruir" con el fin de asimilarlo, "civilizándolo" en su interior. Para la ontología de la Totalidad el "ser" es la última posibilidad del pensar; en Hegel ser y pensar serán lo "Mismo" (en términos levinasianos). Si con el gigante pensador alemán se llegó al "fin de la historia", identificada con la cultura centroeuropea, ahora, desde el neocapitalismo, F. Fukuyama proclama el advenimiento del "fin de la historia", donde el imperio de turno es EEUU, Japón y buena parte de Europa y en donde la ideología neocapitalista se presenta como definitiva. Cuando alguien se "apodera" del Verbo (vehículo de explicitación del "ser"), surge una ideología de la dominación del "extraño" a esa ontología, que se proyecta en una "praxis de dominación" del Otro.

Desde este punto de partida, Dussel se propone "destruir" la ontología de la modernidad eurocéntrica, para posibilitar la construcción de una "metafísica de la exterioridad" o del respecto a la "alteridad" del Otro. Para emprender la primera tarea, la "destructora", Dussel partirá de lo aprendido, de la filosofía europea (*FEL*, I, 11), mientras que para la construcción "superadora" de dicha filosofía, partirá desde la "exterioridad", en su caso, de la realidad latinoamericana, "foránea" al sistema de la Totalidad europea y centrista. No hace falta probar que siempre la tarea destructora es más sencilla que la constructora. La FL, como "metafísica de la Alteridad" pretende, yendo "más allá de la modernidad europea y de la dependencia cultural propia a nuestra Latinoamérica, descubrir un camino que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo latinoamericano" (*FEL*, I, 13).

Para esta tarea Dussel llevará a cabo un triple movimiento dialéctico, consistente, en primer lugar en *ascender* de la cotidianidad existencial hasta el fundamento último de la eticidad que realizará de la mano de Heidegger, aunque también críticamente; en segundo lugar, un *descenso* de dicho fundamento hasta el ente concreto, donde recurrirá a la crítica de los posthegelianos y Zubiri; finalmente, será necesario ir más allá del ente, en un movimiento ahora "ana-dialéctico", hasta al Alteridad propia del Otro, a través del análisis del rostro y la voz del Otro que se "revela" en su exterioridad, siguiendo a Levinas y al

<sup>9</sup> WEBER, M. *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid <sup>5</sup>1979, p. 168.

personalismo. Veamos ahora en primer lugar la parte destructiva, para realizar después la fundamentación de la ética de la liberación.

### 3. LA TAREA "DESTRUCTIVA": CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD COMO FUNDAMENTO DE LA ETICIDAD

No podemos explayarnos como quisiéramos en ir examinando uno por uno los filósofos europeos cuya crítica emprende Dussel. Nos conformaremos con- mostrar las principales conclusiones que nuestro autor establece al criticar a la filosofía europea de la Modernidad de "subjetivista", y sólo revisaremos algunos ejemplos de esta crítica dusseliana que pueden servir para comprender su crítica, en concreto con el influjo patente del magisterio heideggeriano.

Dussel opina que el "mejor" pensamiento de la Modernidad arranca y gira en torno a la subjetividad. El fundamento ontológico, aquí, es la subjetividad que establece y *pone* la objetividad del objeto (idealismo), o al menos le confiere su sentido (fenomenología de Husserl). Pero el punto de partida de la fundamentación ética no puede ser el sujeto que piensa, al modo de Descartes o Kant, ni siquiera el *ego cogito cogitatum* husserliano. En realidad el "yo pienso" es *un* modo y no el básico, por el que el sujeto se enfrenta al conocimiento de los objetos. Pero ese "yo" no es primeramente un sujeto que conoce objetos. En realidad el hombre posee como nota propia la "comprensión del ser", de forma tal que debe abrirse, trascender al mundo, en el cual él mismo habita, para hacer frente no ya a *ob-jetos*, sino a *cosas* que manipula en su cotidianidad. Esas cosas manipulables, son lo "utilizable" (*tà prágmata* que decían los griegos). Pero el hombre no puede considerar a sus semejantes como algo "a la mano", manipulable, pues la dignidad ética que su hondura entitativa manifiesta, lo impide. "El tema de la ética -escribe Dussel- no es alcanzado por una reducción que lo presenta como una esencia pura, tal como lo pensaría Husserl y su escuela. Por el contrario, dicho tema se encuentra en la más simple cotidianidad" (*FEL, I, 38*). Esta cotidianidad es el modo habitual de vivir el hombre. La tarea de la ética consiste en describir la estructura ética que el hombre vive en su concreción histórica habitual, pre-temática. Lo necesario y lo difícil es no violentar la concreta situación cotidiana en nuestra tematización de la misma.

La eticidad de las acciones humanas morales está en estrecha relación con la eticidad del fundamento en la que reposan, de las que son como un "corolario". Para la ontología de la Totalidad el fundamento se lo confiere ella misma a sí misma, cerrándose a la Alteridad en una postura conservadora de lo propio como lo "bueno". Pero en la cotidianidad existencial se evidencia la eticidad o no de las acciones morales. A la ontología de la Totalidad debe oponerse la metafísica de la "exterioridad", para la cual la bondad o maldad ética está en íntima relación con la capacidad de apertura y trascendencia hacia el Otro y sus derechos. Un criterio básico de la eticidad estriba, entonces, en la posibilidad de favorecer al Otro, su proyecto de liberación, su bien. "La ética nace, justamente, en la imposibilidad o posibilidad de la praxis desde la exterioridad. La maldad es la negación de esa praxis, de la praxis del pueblo, de las clases emergentes, revolucionarias" (*FEL, IV, 80*).

En Hegel encontramos que la subjetivización absoluta del pensamiento moderno tiene su punto de partida en la cuestión moral. La "lógica de la identidad" es el resultado de una

decidida voluntad de "unidad". De esta forma, en Hegel, "el fundamento último de la moralidad", básicamente como "eticidad" (*Sittlichkeit*) es "la subjetividad absoluta como totalidad resultante y final". La subjetividad como "Identidad perfecta en el Saber absoluto es el fundamento último de la ética. Todo es uno"<sup>10</sup>. Por su parte la escuela fenomenológica, que se ocupa especialmente de los "valores", no deja de dar primacía a la subjetividad, como hemos analizado en otros lugares de esta tesis.

Para Dussel el fundamento de la moralidad habrá que buscarlo en la praxis justa hacia el Otro, en el servicio: esto implica la apertura a él y el trabajo en la construcción de su proyecto de liberación<sup>11</sup>.

### 3.1. La inmoralidad de la ontología de la Totalidad

La historia de la humanidad muestra la lucha del hombre sobre el hombre; el cainismo de la humanidad es una constante. Al posesionarse del "ser" y del "logos", un hombre tiende a imponérselo a los demás, y una cultura a otra. Instalado en la Totalidad, sabedor de la verdad, el "héroe" de dicha Totalidad se cree poseedor del bien. Lo que vaya en contra de dicho estado de cosas, es visto como "el mal". Cuando un guerrero de un imperio mata al Otro, considera que hace lo bueno para, su sistema político, económico, cultural, incluso religioso. El Otro es el extraño, el "enemigo" del Estado, de la religión, de la cultura. Al arrojar una bomba sobre los bárbaros, no sólo carece de conciencia de hacer el mal, sino que considera que hace lo mejor, y es recompensado por ello y proclamado como "héroe". Análogamente, la fabricación y venta de armas se legitima, no sólo para perseverar el régimen político de turno, sino que también por motivaciones económicas. Las guerras son, así, no sólo una relación interpersonal o política -injustas la mayor parte de las veces-, sino también adquieren una consideración económica. El supradesarrollo económico de un país se sustenta en la guerra de los países empobrecidos, que no sólo se arruinan comprando armamento, sino que se "entrampan" durante varias generaciones: la deuda externa, Occidente fabrica las armas: el Tercer Mundo pone el dinero (o la deuda eterna) y la guerra: los muertos corren también a su cargo. Pero todavía hay algo más; esa deuda externa, sin jugar con las palabras, es una deuda eterna, ya que es prácticamente imposible que pueda ser pagada. En efecto, un dicho popular de nuestro país expresa que cuando un niño nace, "viene con un pan debajo del brazo", en cambio cuando nace un niño en la mayoría de los países del Tercer Mundo, nace con una impagable deuda externa debajo del brazo. En estos países, en lugar de "medir" el nivel de desarrollo por la renta "per cápita", renta por persona, hay que utilizar el concepto de "deuda" per cápita.

<sup>10</sup> FEL. I. 35-36. Dussel cita aquí a Hegel en la *Enciclopedia*, §§ 572-577.

<sup>11</sup> Sirva como punto de contraste, aunque sea anecdóticamente, dónde sitúa un filósofo español fundamento último de la moralidad, en un libro de ética que escribe a su hijo: "No le preguntes a nadie qué lo que debes hacer con tu vida: pregúntatelo a ti mismo. Si deseas saber en qué puede emplear mejor libertad, *no la pierdas poniéndote ya desde el principio al servicio de otro o de otros*, por buenos, sabios y respetables que sean: interroga sobre el uso de tu libertad a la libertad misma": SAVATER. F. *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, <sup>16</sup>1993. p. 69. Esto es, exactamente una antípoda de la ética de Dussel y de Filosofía de la Liberación.

La Totalidad es esencialmente conservadora; el cambio y lo nuevo es lo malo. Ese "nuevo" es generalmente el Otro, que es visto como el enemigo, lo malo. Si el Otro está situado en el interior de la misma Totalidad, será considerado como *lo* otro que inquieta la seguridad y estabilidad de lo Mismo: su aniquilación será justificada para el bien del Todo: su eliminación es un "deber", incluso un "privilegio". Sobre el cadáver del Otro se levanta un monumento al "héroe" de la Totalidad, como Hitler (Cf. *FEL, II*, 36). La mediación entre la percepción del Otro como lo otro y su eliminación es la percepción del Otro como "enemigo". Así ha sucedido en la historia de la humanidad -más bien des-humanidad- y así ocurre hoy, por ejemplo, cuando los comerciantes brasileños compran a mercenarios -frecuentemente policías- para eliminar a tiros a los denominados "niños de la calle", que al cometer pequeños hurtos para poder sobrevivir, son vistos como enemigos del sistema comercial, al inestabilizar dando "miedo" a los turistas que ponen dólares frescos y abundantes para gastar. De esta forma la "enemistad" es como un fundamento ontológico -como "modo de ver"- del Otro, que, aunque esté inserto en el interior de la Totalidad no está en lo Mismo: es un "error", considerado como "no-ser", como "nada": es el "mal", más trágico que ético. "No se puede matar al Otro, sino a un degradado *ente*" (*FEL, II*, 14); para esto el Otro es, antes que eliminado, reducido a ente, a cosa. Y esto sucede, en la interpretación de Dussel, desde el origen de la misma filosofía: "Para los indoeuropeos, desde su origen en la estepa euroasiática, *el ser* es 'lo visto', lo permanente, 'desde siempre', lo que se muestra a la luz del día. No es extraño que el gran 'dios' celeste de todos ellos sea un 'dios patriarcal' de los nómades [sic] pastores guerreros y del día (*diu, dius*: 'dios'): Zeus Páter de los griegos, Júpiter (*Dius-pater*) de los latinos, Dyaius Pitar del sánscrito" (*FEL, III*, 33). La experiencia originaria de estos pueblos no era la del hombre ante el hombre, sino la del hombre ante la naturaleza. La relación básica no era la "proximidad" sino la "proxemia". La naturaleza es vista como un Todo en su luminosidad diurna solar. Su caracterización ontológica será el monismo ontológico, con la "neutralización" de la persona. su "cosificación" a una *parte* en el interior de la Totalidad natural. Sus consecuencias fueron, entre otras, el dualismo antropológico y la ahistoricidad. "*Este hombre ontológico fue una experiencia fundamental de la humanidad: fue el que logrará con los griegos la expresión de la 'lógica de la Totalidad' (la primera filosofía) y con los hindúes la experiencia de una 'mística de la Totalidad' (el nirvana), tema que será repetido siempre que el hombre restablezca como fundante y primera la relación hombre-naturaleza (como en la modernidad europea subjetivista)*" (*Ibid.*).

Para la tradición filosófica occidental moderna la verdad constituye, en la interpretación dusseliana, el ser y el mismo bien. Pero esa Totalidad trágica implica la negación de la alteridad del Otro y de su libertad. Se niega, así, la libertad del Otro, del "exterior": pero si no hay libertad, no hay lugar ni para el bien ni para el mal ético. "'Lo Mismo' es el *ser* y su conocimiento es la *verdad*" (*FEL, II*, 14). Para la filosofía el hombre auténtico es el sabio teórico y contemplativo (especulativo: de *speculum*, "espejo"). En ver, en conocer, en pensar y en la *gnôsis* es en lo que el hombre griego piensa su semejanza con Dios (tal como lo comprenden los griegos, pues el Dios hebreo *hace, crea*, se puede decir que se revela *en su praxis*). El hombre auténtico al que se refirió Heidegger "no tiene eticidad alguna. ya que. siendo la Totalidad misma como *gnôsis*, funda la moralidad intramundana u óptica, siendo ella misma amoral, no-ética o la 'ética originaria, como ontología de la Totalidad", pero aquí

"propiamente no hay bien ni mal ontológico, sólo hay una estructura fundamental trágicamente inamovible a la que podemos acercarnos por un cierto tipo de *gnôsis* (la *autenticidad*, *Eigentlichkeit*). El fundamento es *así, como es* y nada más " (FEL. II. 15). La ontología es así. "ontología óptica" (*gnôsis*). Aquí "desaparece la ética en cuanto tal y en su sentido estricto. porque no hay libertad; sólo queda lugar [como mucho) para la espontaneidad (*ekousíon*)" (*Ibid.*). Pero la espontaneidad no basta para hacer a un hombre agente libre de su propia historia, inserto en la filosofía trágica. El mal se localiza en lo corpóreo; el bien, en el alma. que es "de algún modo todas las cosas", como dijera Aristóteles. El bien se opone al mal, como lo hace el ser ante el no-ser. Este no-ser es la materia<sup>12</sup>, en un universo que es considerado eterno. Al no tener principio ni fin. el destino rige los designios inevitables. Es la tragedia. donde no hay falta moral. "ni hay pecado, ni por lo tanto perdón de los pecados, ni por último historia... simplemente porque no hay libertad ni Alteridad"<sup>13</sup>. Para la filosofía de la modernidad el mal es la pluralidad, la particularidad de los entes, desgajados del Uno. La negación de la unidad de la Totalidad es el mal; y negar esa negación será el bien. Será, por esto, necesario negar el mal, aniquilando la singularidad en bien de la Totalidad, pues el bien absoluto es la idea absoluta Y. al final. -por ejemplo, para Hegel-. Dios mismo. El mal es aquí la diferencia. La Totalidad resulta única y, por ello, cerrada sobre sí misma. a semejanza del Dios aristotélico, el pensar que piensa el pensamiento, el conocimiento perfecto de la soledad absoluta. en donde Hegel y Aristóteles se abrazan. Para el mismo Heidegger, que pretende lograr una vía de superación de la ontología de la Totalidad, también el sabio, aunque no se aparta de las preocupaciones históricas y cotidianas considera todo *sub specie mortis*, esto es, desde otra Totalidad (FEL. II. 21). De esta forma, sintéticamente expuesta, describe Dussel la tradición de la ontología de la Totalidad, que está *cerrada* a la Alteridad. Algo semejante dijo Bergson al escribir: "la sociedad cerrada [a la Alteridad], en donde los miembros conviven entre Ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse. reducidos sólo a una actitud de combate"<sup>14</sup>. Aquí tanto el sabio como el héroe de la Totalidad reparten sus papeles, comunicándose a la perfección, pues mientras aquél encubre al Otro en su alteridad arrojándole a ser "masa" informe, "momento" cósmico de la Totalidad clausa, éste ejecuta la orden de aniquilar al que se opone a lo Mismo. Aquél conoce la Totalidad y éste realiza la *praxis* violenta de la eliminación del estorbo de la misma. Aquí, "el Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero" (FEL, II, 22).

<sup>12</sup> Para Plotino "la materia es la causa de la debilidad del alma y también de su disposición viciosa. Ella es el mal, o mejor, el primer mal": PLOTINO, *Enéadas*, Les Belles Lettres, París, 1924, t. I. 14, p. 129. Cita por Dussel: FEL, II, 16 y 197.

<sup>13</sup> FEL. II. 16. Nos parece que el concepto de "pecado", debe ser entendido, en las obras filosóficas Dussel como "falta moral", como acción del "mal moral". La utilización del referido vocablo ha hecho que algunos críticos de Dussel le acusen de mistificador entre filosofía y teología. En realidad es un recurso lingüístico, cuyo contenido no es estrictamente el de pecado en el sentido teológico cristiano de *aversio Dei*

<sup>14</sup> BERGSON, H. *Les deux sources de la morale y de la religion*, PUF, París, 1969, p. 283. Citado por Dussel.

### 3.1.1. La alienación del Otro y el mal ético

En el discurso de la F.L., al aproximarse a la descripción del mal, se forma conflictivo, mostrando su peculiar fisonomía, aunque sea gradual y propedéuticamente. La Totalidad, el sistema, tiende a autocentrarse endógenamente, eternizando su estructura e incluyendo en su interior toda alteridad posible o real, en "una insaciable antropofagia", de modo que "la proximidad del cara-a-cara desaparece porque el fetiche se come a su madre, a sus hijos, a sus hermanos" como Leviatán, eliminando todo rostro extraño. y como si fuera un adivino dice: "hasta que al fin, después de larga y espantosa agonía, desaparecerá tristemente de la historia no sin antes sellar con injusticias sin número sus últimos días" (FL, 2.5.1.2). El lema socrático ,reconócete a ti mismo", encuentra su explayación en el ,eterno retorno de lo mismo" de Nietzsche.

El ser debe ser contemplado, siendo la gnôsis el acto perfecto "del hombre ontológico, aristocrático, opresor" (FL, 2.5.2.1). El mal, para los griegos, insertos en un mundo concebido trágicamente, no corresponde a la voluntad humana, sino que la *anánke*, la "necesidad" del destino lo quiere así. El mal es sólo ignorancia; Sócrates es su máxima expresión en la antigüedad occidental.

El Otro, con su sola presencia, con su peso entitativo, niega la unidimensionalidad del sistema y éste pretende deglutirlo en su interior. Al identificarse el sistema con el ser, el que está más allá del ser (el sistema de la Totalidad), no-es. Su rostro es expresión del no-ser, y su palabra es un balbuceo sin sentido; su palabra lo es de la nada, es un bárbaro. Antes que el no-ser, el Otro, quebrante, con su sola presencia los cimientos del sistema, el héroe del mismo 'se lanza sobre el enemigo, el otro, y lo aniquila, lo mata, lo asesina. Así procedieron los SS en la Alemania fascista, así procede la CIA en la periferia" en la actualidad (FL. 2.5.3.2).

El sistema es imperialista; quiere imponerse sobre todos y en todas partes. Los medios de propaganda (a través de los mass media) llevan a cabo esta tarea explayadota, uniformante de culturas, gustos estéticos, morales, etc. "Quien se resiste se lo secuestra, encadena, tortura, expulsa, mata" (FL. 2.5,3.3}. La misma dialéctica del señor y el esclavo, expuesta por Hegel en su Fenomenología del Espíritu, desaparece, por la sencilla razón de que el más débil de dicha dialéctica, el siervo, "ha muerto". La filosofía del centro es justificadora del poder político y "de los ejércitos imperiales, ¿Qué era el estoicismo y epicureismo sino la consagración del imperio? ¿Qué son Hegel, Nietzsche, Heidegger, los fenomenólogos...?"<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> FL. 2.5.3.5. Este juicio tan radical de Dussel fácilmente puede ser tachado de simplificador e incluso de injusto. Pareciera que *todos* los filósofos del "centro" ejercieran una tarea de justificación ideológica de la opresión. Si no se matiza, ¿podemos incluir aquí también, por sólo citar dos ejemplos especialmente queridos por Dussel, a Marx y Levinas? Dussel olvida aquí la deuda que él mismo tiene con muchos de los mejores filósofos de dicho centro, sin los cuales difícilmente hubiera podido formular siquiera esta misma crítica injustificada. Esto significa que el centro, en el interior del mismo sistema y de la misma Totalidad que oprime a América latina, la reflexión filosófica *crítica* posibilita la superación de la misma Totalidad. Simplificaciones radicales como éstas harán que la FL sea vista como puro subjetivismo destructivo y carente de objetividad reflexiva. Es legítimo y hasta útil el recurso a la metáfora en filosofía, pero adviniendo que no siempre es clarificadora, sino que a veces es todo lo contrario. Por otro lado, la sensación de "subjetivismo" tras la lectura del libro *Filosofía de la Liberación*, la hemos podido constatar en algunos filósofos españoles con los que

Realmente espanta la certeza que tiene el héroe dominador, dice Dussel, de "representar" a la democracia, la libertad, la civilización" (FL. 2.5.4.1). En realidad a nosotros nos parece, cosa que Dussel no advierte, que la misma certeza subjetiva la posee todo "héroe", sea de la Totalidad o sea el que se levanta contra la misma, y tiene razón Dussel en espantarse ante tal consideración de posesión de la verdad por parte del héroe dominador, que *actúa* al *concebir* el sabio del sistema al otro como el bárbaro, el desorden, "lo demoníaco, el caos, el marxismo... en una palabra: el mal. La buena conciencia del héroe lo transforma en el fanático" (FL. 2.5.4.1). Pero Dussel no parece tener suficientemente claro que el fanatismo y el convencimiento de luchar contra el mal no es patrimonio exclusivo del denominado "héroe de la Totalidad", sino también, utilizando las mismas palabras de Dussel, del "héroe liberador", que asimismo lucha contra el mal que, para él, representa el concreto sistema que le oprime. En esto nuestro filósofo suele decantarse apologeticamente en favor de "héroes" como Fidel Castro, el Che Guevara, etc. Pero silencia Dussel que algunos de dichos "héroes", cuando consiguen el poder se han aterrado a él a costa de matar también al otro, ya sea fusilándolo, haciendo que se pudra en la cárcel o incluso condenando a su pueblo al hambre por su aferramiento al poder<sup>16</sup>.

La alienación por antonomasia, para Dussel, es la que se produce sobre la persona del otro. Alienar es "vender o alguien o algo", es desposeer a la persona de su autoposesión, haciéndole depender de otro u otros. Mientras el centro se adueña de la periferia, el varón lo hace sobre la mujer y el adulto sobre su hijo. La alienación se manifiesta esencialmente en la *poiésis* de una formación social: la *praxis* de dominación (relación persona-persona) hace que una de ellas domine a la otra: esto es la alienación. En los cuatro momentos concretos en que Dussel caracteriza la liberación: político, erótico, pedagógico y arqueológico,

---

hemos tenido ocasión de intercambiar opiniones.

<sup>16</sup>Me parece que el ejemplo de los sandinistas nicaragüeses representa una excepción en esto, pues a pesar de las denuncias por violentar los derechos humanos realizadas en Nicaragua (a las que nos referimos en otro lugar de este trabajo), lo cierto es que el funcionamiento democrático ha posibilitado el relevo en el poder. Pero pienso ahora en el caso de Cuba y de su antiguo "héroe" liberador que nos parece que es ahora un simple dictador que se aferra al poder a toda costa: aunque no puedo olvidar lo peculiar de la situación cubana. víctima de un injusto embargo por parte del imperialismo de USA. Utilizando los conceptos dusselianos, podemos afirmar que Castro se ha fetichizado a sí mismo ya su propio poder casi omnímodo, identificándose a sí mismo con el pueblo cubano y con la revolución socialista. Una filosofía de la liberación que tome cumplida nota (la dignidad de todo ser humano no puede simplificar todo este asunto de un plumazo, con una frase lapidaria ("héroe liberador"), o cubriendo esa realidad con un tupido velo. Nos parece que viene al caso indicar que Dussel me ha manifestado en diversas ocasiones. -concretamente en relación a mi crítica, a él, sobre su absoluta acriticismo hacia Marx-, que no era el momento de "hacer leña del árbol caído". Otro tanto piensa de circunstancia de Cuba. Cuando le expresé mis objeciones a la egolatría de Castro, a la situación de miles presos políticos en Cuba (cosa que no compartía conmigo). etc., se limitó a decirme que yo debería visitar Cuba para entender su situación y añadió que era incierto que allí "no hubiera elecciones" libres, por ejemplo. Permítaseme un ejemplo para concluir este asunto, y adviértase el lenguaje de "liberación" que sigue a continuación, a propósito de la puesta en libertad, tras dos años de cárcel, de una poetisa, Elena Cruz Vela, presa política: "Su *liberación* responde a una decisión política, pero lo que más ha determinado ha sido su buen comportamiento en la cárcel" [diario *El País* (Madrid). 25-5-93. contraportada: subrayado nuestros. ¿Quién *actúa* ahora en Cuba como "Totalidad opresora" y quién como "exterioridad"? Un documentado y estremecedor aporte de datos de primera mano, con numerosas entrevistas de uno y otro signo, puede verse en la investigación llevada a cabo durante varios años por el periodista español Santiago Aroca, *Fidel Castro. El final del camino*, Planeta, Barcelona, 1992.

se efectúa " su respectiva económica " <sup>17</sup> al subsumir al otro en una totalidad, alienándole. El mal es la "totalización de la Totalidad ", su autoenclaustramiento radical, donde se obliga al Otro coactivamente (de diversos modos) a introducirse en el sistema, despojándole de esa forma y obligándole a "cumplir actos contra natura, contra su esencia histórica" (FL. 2.5.7.2), al ser acto de fuerza, de violencia, malos. En el lenguaje metafórico, siempre presente en Dussel <sup>18</sup>, dice siguiendo a Marx: "La praxis de dominación del capital, como Satán, es invisible" (FL. 2.5.7.2). Desde aquí podemos decir, "estirando" el pensamiento de Dussel que la praxis dominadora hace realmente "invisible" al Otro, al alienarlo, al despojarlo del fruto de su trabajo (el plusvalor). Piénsese en el parado, el inválido, el que está fuera del capital, el que no está incorporado en su interior. Puede entonces decirse que el pobre no es, tanto si es el alienado y despojado de su propia personalidad *en el interior* de la Totalidad, como si es arrojado fuera del sistema capitalista actualmente vigente. Alienación no es sólo subsunción, sino también expulsión. Y, en este sentido, análogamente "*exterioridad*" *expulsada*, que no "*exterioridad*" reconocida como Alteridad propia.

### 3.1.2. El origen del mal

En la ontología de la Totalidad que estamos describiendo el mal aparece como algo *originario*, sea divino para los griegos, como ontológico para Hegel como determinación o como no-ser (*Schuldig-sein*) para Heidegger. Aquí el hombre libre no es el origen -del mal, sino sólo su ejecutor.

Dussel describe la respuesta de la metafísica de la Alteridad, para explicar el mal, recurriendo a una interpretación simbólico-antropológica de los relatos semito-hebreos, considerados como expresión cultural escrita de un pueblo, y no ya, en este contexto, como textos "revelados", Como paradigma se encuentra la lucha entre Caín y Abel, en donde aquél mata a su hermano, negando así al Otro, posibilitando la instauración de un solipsismo fratricida, que es símbolo de "lo ontológico en cuanto tal" (*FEL, II, 22*). "Por ello el 'no matarás', negación de la negación, es afirmación suprema del Otro como otro y apertura a la clausura. 'No matarás' es idéntico a ,amarás con justicia al Otro' (mujer o varón, hijo, hermano, fuera de la Totalidad egótica, frustrada y frustrante" (*FEL, 11.27*). El que mata al Otro se constituye en referencia y punto central absoluto y su mundo es visto como el fundamento último. La ontología, tras el asesinato mítico del Otro, se convierte en una filosofía de la guerra, como describe Levinas en las primeras páginas de *Totalidad e Infinito*. El mito *adámico* señala la estructura metafísica ética más radical y genérica, simbólicamente<sup>19</sup>. De modo análogo la modernidad, a partir del *ego cogito* se encierra en sí misma, constituyéndose en Totalidad clausa. El Otro no sólo desaparece como hermano, sino incluso como Otro. En todo caso, será

<sup>17</sup> FL, 2.55.5.4: Cf. 3.1.5: 4.4.9.

<sup>18</sup> Esta no-intelección del constante uso de la metáfora en Dussel ha motivado que algunos le acusen de mezclar teología y filosofía, frecuentemente sin razón, al no estar advenidos aquéllos del discurso metafórico dusseliano.

<sup>19</sup> En realidad sería más correcto distinguir entre el mito adámico y el mito cainita, que Dussel identifica, Aunque insertos en un similar contexto, son claramente distintos, incluso aunque el segundo (cainita) sea un corolario "lógico" del primero.

recuperado como la otra parte, el socio contractual, funcional, de forma mediata (a través del contrato), con Rousseau, por ejemplo. Al desaparecer el Otro personal concreto, el hermano, también se eclipsó la personalidad divina, dando lugar a los panteísmos de Spinoza o Hegel, entre otros. Para Dussel, no sin razón, existe una estrecha relación entre una cosa y otra: "El Otro absoluto había desaparecido cuando la mediación de su epifanía había sido asesinada en el indio" víctima de la encomienda, "en el negro" esclavizado, o "el asiático" colonizado (*FEL, II, 23*). Este es el fondo de la crítica dusseliana a la arqueológica antifetichista, como veremos.

La clausidad afirmante de Adán niega al Otro Absoluto, Yahvéh, que es "el Otro negado" (*FEL, II, 24*). Para la metafísica hebrea el mal no es lo originario ni divino, como para los griegos o las mismas culturas arcaicas inca y azteca, ni siquiera ontológicamente no-ético como para la modernidad de Hegel o la ontología de Heidegger, sino que es "originariamente humano, nacido de la libertad y como *clausura* de la dialéctica de la Alteridad" (*Ibid,* ), Moisés, sin ver a Dios, sino más bien *escuchándole*, descubre la miseria del pueblo hebreo en Egipto, El faraón, hacedor del mal, ha matado a su hermano, oprimiéndole, alienándole de su *tuidad* y convirtiéndole en un *ello* anónimo, dominado, esclavo. Cualquier Otro es borrado de su mundo, de su propio horizonte, ejerciendo sobre él su voluntad de poder. El mal, como lo descubre Moisés, consiste en la cerrazón en sí propio y su "endurecimiento" de corazón ante la alteridad del otro, como hace la Totalidad del imperio egipcio.

José Hernández hace decir a Martín Fierro: "siempre estuve abajo y no sé lo que es subir" (...). En medio de mi ignorancia conozco que nada valgo"<sup>20</sup>. La educación aprendida pedagógicamente se ha ocupado de hacer aparecer como "natural" y obvio su estado de sometimiento. Algo semejante acontecía con los hebreos, que tras permanecer oprimidos durante varias generaciones, percibía como "natural" su esclavitud. La Totalidad educa al que oprime, y le introyecta la idea de que su sufrimiento está plenamente justificado por ser "natural" o "divino". La voz de Dios, el Otro Absoluto, situado más allá del ser (como dijera Platón), muestra las causas de dicha opresión: no es lo "natural", sino la opresión de un hombre sobre otro. El mal es situarse opresoramente contra el otro, es su negación, su aniquilación. Pero en la cerrazón de la Totalidad, emerge el grito del otro sufriente: "He oído el clamor de mi pueblo", manifiesta Yahvé a Moisés, y se propone liberarlo. El Dios de los antepasados, olvidado, convenido en un *algo* Absoluto y distante, es ahora descubierto como *persona*, con la que se puede entablar un diálogo *cara-a-cara*, como hablaba Moisés con su Dios. Éste se muestra, se revela como alguien, como un Otro Absoluto, como el *Yo* que instaura un diálogo liberador con el *tú* humano.

Para Sartre "el, infierno es el otro": el infierno, el mal, es vivir a "puerta "cerrada" con el otro. Y la razón sartriana estriba en enclaustrarse en la propia Totalidad, en la propia soledad, que asesina la alteridad del otro, a la que no se le deja lugar de manifestación, Sin embargo, sucede al contrario. El infierno es ya esa misma soledad negadora de la exterioridad: es el solipsismo de la Totalidad (incluso personal, individual) solitaria en el eterno aburrimiento del *eterno retorno de sí mismo*, "Sartre ha confundido al Otro que exige justicia y que molesta mi egolatría, egocentrismo, totalitarismo (la conciencia ética), que es, justamente,

<sup>20</sup> HERNÁNDEZ, J. *Martín Fierro*, Editorial Losada, Buenos Aires, <sup>19</sup>1979, 1975-976 y 979-980.

la única posibilidad para la apertura misma, con el Otro, en tanto mirado -como lo considera Sartre con toda la modernidad-, que no es aquel en el que con-fío, espero y amo con deseo de justicia" (*FEL, II, 27*)<sup>21</sup>.

Para san Agustín, privilegiado representante del pensamiento cristiano, el mal es la aversión a Dios y la conversión a sí propio. Sin embargo su reflexión está claramente influido por el pesimismo maniqueo, que le hace caer en el dualismo antropológico. El bien, al contrario que el mal, es la conversión a Dios y la aversión al sí propio (*ab seipsum*). El mal, para Agustín, "no es" y elegir el mal sería como no elegir nada: "Nam qui eligit nos esse, profecto se *nihil* eligere"<sup>22</sup>. El mal es estrictamente abandonar lo bueno y, desde lo antes dicho, no tanto un amor al mal, pues este no es. La aversión al Otro (divino) es, concomitantemente, conversión y amor a mí mismo "como Totalidad totalizada totalitariamente" (*FEL, II, 30*). "El no-al-Otro es, ontológicamente (...), constitución de mi mundo como único, total: panteísmo (...); es ruptura del discurso, de la analéctica y retorno sobre sí totalitario. Ontológicamente esa vuelta sobre sí es 'amor de sí' (...) o primacía del *ver* com-prensor sobre el *escuchar* al Otro como misterio" (*FEL, II, 32*).

San Agustín, según Dussel se mueve dentro de una conceptualización ontológica, sin llegar a tomar plena conciencia del movimiento analéctico de la meta-física de la Alteridad. Esta crítica de Dussel podría fácilmente ser calificada de anacronismo si no fuera porque la metafísica de la Alteridad es perceptible con claridad en toda la tradición hebreo-cristiana.

Para la FL dusseliana "la pregunta esencial es: ¿De dónde aparece el mal (*unde malum*)? ¿Cómo es que llego a decir y obrar el no-al-Otro?" (*FEL, II, 28*). Lo que le interesa es buscar el origen o causa del mal, con la finalidad de superarlo eliminándolo. La filosofía de Dussel es *de la liberación*, y no tanto *de la libertad*. La consideración personal, social, política, económica, etc., del sufrimiento y del mal hace que se investigue sobre las causas del mismo. Pero esto lo hace Dussel a costa de un alto precio: olvida reflexionar, estrictamente, por la *causa última* del mal. Es decir, para comprender las causas múltiples del mal, es preciso entender con lo que uno debe enfrentarse. En realidad, si bien la liberación es condición para poder ejercer la libertad personal y colectiva, es preciso, aunque sea pretemáticamente, hacerse cumplida cuenta de qué es la libertad. Lo mismo acontece, nos parece, con el mal ético, Para procurar la liberación de dicho mal, no basta con describir las múltiples causas que lo provocan, sino que es menester *también* reflexionar sobre la *causa última* del mal, Esto, estrictamente, es lo que Dussel se propone. Pero si la pregunta esencial, como él manifiesta, es "de dónde" procede el mal, es necesario advertir que antes que esta pregunta, o al menos correlativa a ella hay otra: ¿Qué es el mal? De esta forma nos parece que Dussel identifica el *origen* del mal con la *esencia* del mismo, San Agustín distinguió con claridad estos dos aspectos mucho mejor que lo hace Dussel, aunque las soluciones a las que llegan no divergen sustancialmente. En efecto,

<sup>21</sup> A esa violencia de la mirada, "de la luz", nos referimos al exponer el pensamiento de Levinas. Sin embargo es preciso señalar que en Sartre se produce una cierta esquizofrenia entre su pensar (pesimista del otro) y su praxis concreta político-social (optimista hacia el otro). En realidad no parece haber superado la dicotomía dualista de la modernidad postcartesiana.

<sup>22</sup> AGUSTÍN, *De lib. arb.*, L. II, cap. 8, p. 347.

en un texto que Dussel no parece conocer, el santo de Hipona plantea el asunto, en su polémica contra sus antiguos camaradas pelagianos, en estos términos:

"A menudo y casi siempre, vosotros, maniqueos, a los que os esforzáis por ganar para vuestra herejía les preguntáis de dónde viene el mal (*unde sit malum*)"(...). "Supongamos que hoy me tropiezo con vosotros por primera vez. Yo os pediría que renunciaseis un instante a la opinión que os hace creer que sabéis de dónde viene el mal, e intentar conmigo ir, cual novicios, en pos del descubrimiento de algo tan importante. Vosotros me preguntáis de dónde viene el mal, y yo os pregunto qué es el mal (*quid sit malum*), ¿Quién propone una indagación más razonable, los que buscan de dónde viene una cosa sin saber lo que ésta es [¿no es ésta la postura de Dussel?], o el que piensa que primero hay que buscar lo que sea una cosa para no caer en el absurdo demencial de buscar el origen de algo desconocido?"<sup>23</sup>.

¿Son dos posturas contrapuestas necesariamente las de san Agustín y Dussel? No necesariamente. En lo que divergen es en el punto de partida. Uno, Dussel, parte de la cotidianidad con el mal, y hace bien en cuestionarse por el origen del mismo; el otro, San Agustín, a pesar de percibir también el mal como un fenómeno cotidiano y perceptible en la Realidad, considera que buscar el origen del mismo implica necesariamente conocer su esencia, si la tiene. Quizás estamos ante el problema irresoluble y sofisticado de qué es anterior, si el huevo o la gallina. En cualquier caso se empiece metodológicamente por donde se quiera, lo importante es descubrir qué es el mal y cuáles son las estrategias para erradicarlo, San Agustín dará una respuesta exclusivamente teológica; Dussel se empeña en buscar soluciones antropológicas que, aunque se abran a la trascendencia divina, no se sustenten exclusivamente en ella para erradicar el mal. Para aquél, básicamente, el Otro es Dios; para éste, el Otro también es la persona. Por esto Dussel considera que a pesar de que el pensamiento medieval es equivocadamente alterativo, en tanto que el Otro es Dios, en dicha reflexión existe "una implícita antro-po-logía o meta-física de la Alteridad", de toda Alteridad, también de la personal, pero, en cualquier caso, "la con-versión o a-versión a Dios comienza por ser la de Abel" (FEL, II,29).

#### 4. LA TAREA CONSTRUCTIVA: EL "BIEN" COMO "HACER JUSTICIA AL OTRO"

La metafísica de la alteridad concibe el mal como la negación del Otro. La ontología de la Totalidad (de Heidegger en concreto, para Dussel), describe el bien como la "perfección" del llegar a ser lo que uno puede ser. Para nuestro filósofo de la liberación esto resume lo que era el bien para los griegos (el *télos* como felicidad), el fin para los medievales- "el "bien supremo" para Kant, el "resultado" para Hegel, etc. Si el mal era el *no* al Otro, este "no" es "idéntico al bien de la Totalidad totalizada totalitariameme como actualidad de su poder ser absoluto, único, definido a partir de sí y con respecto a su propia realización" (FEL, II, 35).

Para describir el bien. Dussel recurre a la búsqueda del "hombre perfecto", el que *realiza* práctica y concretamente el bien. No puede ser el sabio teórico que se impone con

<sup>13</sup> AGUSTÍN. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manicheorum* II, II, 2-3.

su saber sobre el Otro. Esta es una idea que Dussel describe ya en 1963, cuando decía: "Los más', 'los dormidos' [el pueblo como "masa"], son muchas veces los simples ciudadanos que no han llegado a descubrir las relaciones últimas y divinas del universo. Ellos [según el sabio] se dejan engañar por la multiplicidad, la contradicción aparente. Mientras que los sabios de la escuela llegan a describir la verdad, la ley objetiva y universal" .De esta forma son los sabios los que "poseen un bien *común* [pero "*común*" a ellos]. Cuando hablan, se entienden, porque saben de lo que hablan"<sup>24</sup>. El hombre "perfecto" tampoco puede ser, como vimos, 'el "héroe" de la Totalidad opresora vigente. que mata al distinto. Dussel encuentra a ese hombre perfecto en la concepción que los hebreos tienen del "profeta". Con razón Nietzsche, el "ontólogo" que describe la lógica imperturbable de la Totalidad, encuentra que su contrario es el pensar judío de la Alteridad. "Lo que para Nietzsche es odio es amor para la Alteridad; lo que para él es amor. es odio para el Otro" (*FEL, II, 35*). La posición del cara-a-cara es para el genial y perturbado pensador de la Totalidad, la rebelión de los esclavos.

Responder a la cuestión: ¿Quién es bueno? es lo mismo que preguntarse sobre el hombre perfecto. Adviértase que Dussel no parte de la concepción abstracta de la definición del "bien " o la "bondad" ,sino que la describe históricamente encarnada en el hombre, en la persona. La respuesta, como avanzamos antes, la encuentra en el profeta, hombre bueno y motor de la historia, el que se atreve a encararse ante la Totalidad, afirmando que el Otro se encuentra más allá de ella, es más digno en su carnalidad, superior entitativa y éticamente. Un ejemplo del profeta, el que realiza el " amor de justicia " , lo podemos encontrar en la llamada parábola del "buen samaritano"<sup>25</sup>. El samaritano es aquí el profeta, que auxilia a su enemigo, el judío, devolviéndole a la vida, impidiendo su muerte. El profeta (*nabi* en hebreo, "boca ") puede hablar ("boca.") porque previamente sabe escuchar al Otro. La maldad es la aversión al Otro; la bondad es conversión al Otro sufriente, ocultado y oprimido por la Totalidad. El orden establecido desde donde el profeta surge,"la Ciudad"-, dice Dussel, defiende contra el profeta unos valores morales establecidos; desde esta perspectiva, el profeta es un traidor para la misma, un rebelde, un revolucionario. Los contrarios del profeta son el sabio de la Totalidad cerrada y el héroe dominador, oponiéndose a la fetichización de la Totalidad, abriéndose al Otro realmente Absoluto así como al Otro personal, humano, por el "amor de justicia". Para esto tiene que relativizar lo absolutizado, la Totalidad, mostrando el "auténtico futuro, imprevisible, más allá de la potencia y el acto, más allá del eterno retorno de lo Mismo" (*FEL, II, 39*). El profeta instauro las vías para un nuevo orden, más justo, instaurando una "analéctica pedagógica de la liberación", en la que si bien "no está exenta una cierta violencia" (...) "jamás puede incluirse la muerte del Otro. El 'no matarás'" (*Ibid.*). Mas este imperativo no sólo sirve para denunciar al "héroe" de la Totalidad, sino también debe aplicárselo el profeta.

<sup>24</sup> DUSSEL, E. *HH*, p. 64. Consideramos que ya están aquí, incoadas, algunas posibles objeciones que Dussel dirige en la actualidad a la llamada " ética del discurso" o de la acción comunicativa, de Apel y Habermas.

<sup>25</sup> La importancia de esta parábola para la descripción del encuentro ético, la ha puesto de relieve en nuestro país el personalista P. Laín Entralgo, en su libro *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Editorial, Madrid, 1988, págs. 367-372, desde una consideración filosófica. Esta parábola evangélica es uno de los *loci philosophici* de la filosofía personalista.

#### 4.1. El imperativo categórico de la Ética de la Liberación

La filosofía clásica afirmaba que el primer principio ético, la primera formulación de la ley natural era: haz el bien, evita el mal. Pero dicho principio "peca" de excesivo abstraccionismo para Dussel y puede ser utilizado no ya para el "bien común", sino también para el "interés común" de la Totalidad clausa. Para nuestro filósofo el primer principio, "el verdadero y radical enunciado del principio supremo de la ética es: 'No mates al Otro, ámalo con amor-de-justicia' (*FEL, II, 40*). No matar es no ejecutar el no al Otro, en todas sus formas: muerte física, etnocidio, etc. Este principio surge de repensar toda la ética de la liberación "desde la perspectiva y las exigencias de la 'responsabilidad' por el pobre", que es el principio hermenéutico básico de dicha ética<sup>26</sup>. Y es que en *todo* sistema de dominación hay, por definición, pobres, marginados, oprimidos. Descubrir al pobre, *hic et nunc*, en concreto, es lo propio del que tiene conciencia ética, del que se abre a la voz del oprimido, del "profeta". La praxis buena será la encaminada a su liberación, utilizando medios justos (aunque aquí Dussel muestra una cierta ambigüedad, por otra parte difícil de evitar), lo que no significa renunciar a todo tipo de violencia *a priori*, ya que la defensa del Otro puede estar muy a menudo legitimada<sup>27</sup>. De esta forma, la bondad no vendrá mediada por las normas morales vigentes, sino por la eticidad de la praxis de liberación. La moral no es el fin del hombre, sino que debe ser al contrario: el fin de la moral es el hombre, que nunca puede ser tomado como un medio. Esto es lo que Dussel denomina un "principio ético", más que "moral", como antes decíamos.

Se piensa frecuentemente que lo ético consiste básicamente en normas, principios, valores y leyes. Pero el lugar verdaderamente real de lo ético es, para Dussel, la *praxis* misma de liberación del pobre. Y es *ética* no por su adecuación a las normas, leyes o virtudes vigentes, sino por algo que es previo y más importante: el Otro en cuanto tal, su dignidad como persona. El juicio sobre la praxis tampoco es la esencia de lo ético, sino un momento reflejo posterior, accidental. El principio clásico que insta a realizar el bien y evitar

<sup>26</sup> DUSSEL, E. *ELHF*, p. 259. Ya indicamos en la "biografía" de nuestro autor que este *primum movens* de toda su reflexión lo descubrió con Gauthier en Nazareth. Nos parece, sin embargo, que la formulación *negativo* de este imperativo ético (influido Dussel por Levinas, sin duda) puede ser formulada *en positivo* también. En lugar de "no mates", podría afirmarse, como hace por ejemplo Paul Ricoeur: "Haz a los otros que desees para ti". Este es el tema básico de su magnífica obra *Soi-même comme un autre*, Seuil. París 1990. Pero llegados a este punto, y no olvidemos que tanto Levinas, como Dussel y Ricoeur están insertos en una misma tradición ética, judía Levinas y judeo-cristiana Dussel (católico) y Ricoeur (protestante), ¿qué impide formular un imperativo también absoluto, que asume (y deja atrás como "momento" suyo "lógico" éticamente tanto el dusseliano como la regla áurea y que diría: " Ama al Otro como a ti mismo" .Y ello no ya desde consideración religiosa, revelada, sino ética y antropológicamente. Desde una perspectiva estrictamente cristiana el imperativo no es "ama al Otro como a ti mismo", sino "amaos como Yo (Jesucristo) os he amado", parece que esto último no puede pedirse éticamente, pero sí aquello.

<sup>27</sup> Percatémonos de que la ética aristotélica, como hemos repetido, justificaba la opresión de un hombre sobre otro, al justificar la esclavitud "por naturaleza". La ética medieval universalizó, también como "natural" la situación histórica concreta de dominación del varón sobre la mujer, así como la del padre sobre la madre y sobre el hijo. En esta situación, dice Dussel, no se trataba de "una ética sino más bien la justificación de inmoralidad. El *ius dominativum*, por ejemplo, es el derecho vigente a comentar una injusticia" (*FEL, III 10*).

el mal es, como dijimos, excesivamente abstracto y no impide que cada sistema piense que el "bien" es su propio proyecto vigente. El proyecto de dominación (piénsese en el nazismo) es el "bien" (entrecorrido, claro) para el dominador. Para Kant tomar al hombre como fin y no como medio era un principio ético fundamental. Pero un masoquista, advierte el filósofo argentino, "puede tomar la persona del dominador como un fin y no por ello la praxis es buena". De esta manera "parece que el criterio absoluto (válido para *toda* situación posible), pero al mismo tiempo concreto e histórico (siempre es este alguien, pero en cada momento puede ser *otro*), es: 'Libera al oprimido, al pobre'. Este criterio, en todo sistema y relación humana, enfrenta a la dominación del hombre-hombre, persona a persona, y obra en favor del dominado. Este criterio ético es absoluto, el más crítico, el más bondadoso. La acción liberadora del oprimido es la acción que mide toda otra acción como éticamente buena. Por el contrario, 'domina al otro, obra tu proyecto por su mediación', es el criterio de la perversidad, de la maldad. Sería largo explicar la cuestión "<sup>28</sup>".

Por encima de la "verdad", entendida como "Totalidad de sentido establecido del mundo" (*FEL, II, 40*) no está el arte, como Nietzsche pensaba, sino la justicia. El profeta, el hombre perfecto, tiene oídos prestos para escuchar la palabra provocante del Otro, se deja interpelar por él. Es el hombre "nuevo", en tanto que se abre a lo nuevo, el Otro, en un movimiento no ya dia-léctico (como acto de la potencia), sino desde la revelación del Otro, del que se manifiesta desde "más allá" (aná) del mundo dado, desde lo nuevo. Su pensar es la "analéctica" o dialéctica positiva (ana-dialéctica). El profeta es el que "da la cara" por el Otro, tras percibir su rostro y escuchar su voz.

La perfección no es la felicidad (pues al profeta puede costarle la vida el servicio al Otro, y no sólo metafóricamente, como vemos en América Latina y en otros lugares). La misma felicidad como satisfacción e incluso el hábito de la virtud pueden ser intratotalitarios. La tarea del héroe no es la organización de una *nueva* Totalidad política, que corresponde al político justo, sino la apertura al Otro como condición "meta-física" de posibilidad de la aparición de una Totalidad realmente *nueva*. Pero una ontología guerrera, aristocrática con sus sabios y héroes, frecuentemente matará a los profetas, desde la "seguridad" de la afirmación panteísta de sí mismo como Totalidad absoluta, en el eterno retorno de lo Mismo. El profeta no cifra su propia valía en tener más, sino en ser más, -dice Dussel, con la

<sup>28</sup> DUSSEL, E. "Puebla: Relaciones entre ética cristiana y economía", *Concilium* (Madrid), 160 (1980), p. 577. Pensamos que tiene razón Dussel al decir que "sería largo", pero esto no puede ser excusa para caer en superficialidades. El mismo Dussel olvida, en sus últimas obras, y en un caso concreto, el tema del aborto, su propio imperativo categórico que vemos que califica de "absoluto". Pues bien, olvidando el "No matarás al Otro". imperativo de la Filosofía Ética dusseliana, recurre de nuevo, como criterio básico ético, al imperativo categórico kantiano: "La persona nunca es un medio sino siempre un fin", afirmando que corresponde a la mujer decidir cuándo abortar "en equidad": DUSSEL, E. "Filosofía de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos", en: OLIVER ALCÓN, F. MARTÍNEZ FRESNEDA, F. *América, Variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano/Universidad de Murcia, 1992, p. 407. Aquí para Dussel el "oprimido" es, en todo caso, la mujer. Olvida así matizar que, en efecto, la mujer puede aventurarse a la muerte en determinados casos por un embarazo. Puede, en este caso, considerarse "oprimida", y es entonces paradójico: ¿quién oprime aquí a la mujer? En la mente de Dussel -a tenor de lo escrito- parece que sea el ser humano aún no nacido, ¿Podrá calificarse entonces a éste de "opresor"? En todo caso no negaremos nosotros la validez del imperativo kantiano. Pero quede con esto constancia de las ambigüedades a que puede llegarse con cualquier tipo de imperativo genérico, que parece condenado a ser interpretado subjetivamente.

influencia de G, Marcel más que de E, Fromm-. La Totalidad es trágica: "en ella no hay libertad ni novedad, ni bien ni mal ético. La Alteridad es dramática, en ella hay libertad y creación, hay buenos y malos: los primeros sirven y liberan, los segundos dominan y alienan; para unos el Otro es el reino escatológico, la alegría y la paz, para otros el Otro es el infierno, lo odioso y el origen de la guerra" (*FEL, II, 41.* ).

El imperativo categórico dusseliano está formulado expresamente en estos términos: "El otro se revela realmente como otro (...), en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto, como lo no habitual o cotidiano, como lo extraordinario, lo enorme (fuera de lo normal), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: -¡Tengo hambre!, ¡tengo derecho a comer!-. El derecho del otro, fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su misma exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (p<sup>a</sup> ním en hebreo, *prósopon* en griego), persona, es provocación y juicio por su sola revelación"<sup>29</sup>.

El otro, la persona del otro, exterior a todo sistema (donde el "otro" sartriano es el "infierno" ) de totalidad, provoca a la justicia. De forma que el personalismo de la Filosofía de la Liberación no pensará sobre el rostro del otro, con categorías metafóricas, preciosas y que suenan a poesía, sino que se refiere al rostro real que interpela, que exige sus derechos arrebatados. Para Dussel sólo entonces, "en ese caso, es persona" (*FL, 2.4.4.5*).

Desde aquí se entiende adecuadamente la concepción precisa que Dussel tiene de la persona. Se dice frecuentemente que "persona" viene del latín *per-sonare*. No importa demasiado que eso sea adecuado o no etimológicamente, porque, en todo caso, persona es "lo que suena" y lo que suena es su voz. El otro no irrumpe en nuestro mundo como "lo visto", sino mejor como "lo oído", en una dialéctica voz-oído-oír, distinta radicalmente de la de luz-ojo-visto<sup>30</sup>. La misión más alta del filósofo, que deviene "profeta" (en términos dusselianos) consiste en esta escucha servicial de la voz del otro-pobre. Estamos ante una nueva "experiencia del ser, no ya física, no como cosa, ni como relación alma-cosa, sino como relación de alguien con el Otro, totalidad abierta, y sólo en este caso hay que oír la voz del Otro, de un Otro que está más allá de la visión. Y como aquí el *logos* llega a sus límites, le podemos poner un nombre y creo que no hay otro que la fe"<sup>31</sup> en tanto que con-fía en la revelación *gratuita* (en tanto que no puede el otro ser obligado a manifestarse) pero *necesaria* (en tanto que el hombre necesita que se le *haga* justicia). Al afirmar que el Otro está más allá del "ente" como visto (y hay que insistir,

<sup>29</sup> *FL, 2.4.4.2*. En otro lugar dice nuestro autor que "en el 'hambre del pueblo' latinoamericano, como expresaba el 'Che Guevara', encuentra su origen la filosofía de la liberación": DUSSEL, E. *UMLL*. p. 320 n. 81.

<sup>30</sup> Esto no sólo lo ha criticado Levinas, sino también Zubiri, aunque a Dussel se le pase por alto. El filósofo español dice: "Se ha dado una, preponderancia tal a la representación de lo real en visión, que lo que no se ve se declara *eo ipso* ininteligible. Y esto es absurdo no sólo filosóficamente, sino también científicamente": ZUBIRI, X. *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza Editorial-Fundación Xabier Zubiri Madrid, 1991, p. 104.

<sup>31</sup> DUSSEL, E. "Para una, fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana", en: DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, pp. 2

que también como oído), nos situamos en el ámbito de lo meta-físico tal como aquí lo entendemos: lo incomprensible desde la posición primera del sujeto cognoscente; el Otro es sólo comprendido cuando se revela gratuitamente.

#### 4.2. *El rostro del Otro y la "conciencia ética"*

Levinas va a referir que la actitud y actividad primaria, no sólo filosófica, sino la esencialmente humana, es abrir el propio ego, "extasiarse" en el Otro, en el rostro epifánico del Otro<sup>32</sup>. También Dussel se refiere en repetidas ocasiones al "rostro" del otro, siguiendo todavía a Levinas. Pero nuestro pensador parece dar un paso más (con el mismo "título" o "derecho" que Levinas lo hace sobre Heidegger). El rostro es "lo visto" activamente por mí, donde el acto de ver está unido a mi decisión subjetiva. En cambio "oír" al otro es un acto en el que yo no tengo la primacía, sino que "lo primero", para Dussel, es la voz que el otro tiene a bien "revelarme" en su rostro epifánico, y "lo segundo" es mi "oírlo". Esto significa ir más allá de la ontología de la totalidad de lo mismo<sup>33</sup>, de la ontología, e incluso ir más allá del propio Levinas. Así dice Dussel en referencia a la filosofía de Heidegger: "El Otro que llama no puede ser sino un 'ante-los-ojos' objetual, Heidegger no ha descubierto la posibilidad de un 'Otro, trans-versal al horizonte ontológico" (*FEL*, II, 213, n.175). Y añade, ahora refiriéndose a la "conciencia ética", que es un "abrirse a un oír una voz que se encuentra más allá del 'sí mismo, como auténtico poder-ser"<sup>34</sup>.

Es importante señalar, en el contexto filosófico en que nos estamos moviendo, cómo concibe Zwi Werblowsky la conciencia moral en el pensamiento semita-hebreo:

*"No es la voz del interior, sino más bien la voz al interior (...) La verdad no*

---

<sup>32</sup> Sobre el tema del "rostro" en Levinas y Dussel, puede consultarse la investigación de: SUDAR, P. *El rostro del pobre. "Inversión del ser" y revelación del "más allá del ser" en la filosofía de Emmanuel Levinas. Su resonancia en la filosofía y teología de la liberación en Latinoamérica*, Münster, 1978. Aunque en nuestra opinión se encuentra más cerca de Levinas que de Dussel, de tal forma que dudamos que haya comprendido adecuadamente al pensador argentino, Cf. MIRANDA, U. "O pensar face a face", en: *Revista Brasileira de Filosofia* (São Paulo), 30 (1980), pp. 384-388.

<sup>33</sup> Es preciso recordar que Levinas sigue en su mejor libro, *Totalidad e Infinito*, muy de cerca la crítica que hacia la totalidad dirige otro egregio pensador de tradición judía: Rosenzweig, "La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado": Op, cit., p. 54.

<sup>34</sup> Permítasenos una observación sobre esto. Hemos de reparar en que la visión humana se limita, en cada acto visionario, a un ángulo de 45 grados, mientras que el oído tiene una mayor "gradación". Aunque también es cierto que la vista alcanza, normalmente, más lejos de lo que llega el oído. Sacar conclusiones fenomenológicas sobre esto no secta, antropológicamente, in-pertinente. Aunque pensamos esto, no olvidamos lo que señaló Laín Entralgo: "Escribió Antonio Machado, y tanto otros han repetido luego: 'El ojo que ves no es/ ojo porque tú lo veas./ es ojo porque te ve'", en: *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1990, p. 221, Pero es claro que esto es criticable, tanto a Levinas como a Dussel. Se trata en realidad de un postulado ético que no pasa de ser una verdad a medias. Ello representa sólo una cara de la moneda, que es la realidad. El ojo que me mira *también* puedo yo verlo (en el encuentro cara-a-cara). Incluso puede uno sentirse visto por algo que ni siquiera es una persona: el soldado que teme ser visto no se "fia" ni de las piedras y de los matorrales: parece que le miraran. Lo que se quiere acentuar, lo veremos, por parte de Dussel, es la primacía del otro. Pero se eclipsa la otra parte de la verdad: yo soy un "otro" para el "otro", a la vez que él es un "yo" para sí mismo. Cualquier reflexión que prescindiera de tan patente realidad está condenada a la tergiversación, a decir la verdad a medias o incluso al dualismo.

*viene del corazón, sino que penetra en el corazón (...)* No podemos paliar la diferencia entre el hombre bíblico-judío y el hombre moderno (postcartesiano) convencido de la dignidad moral de la conciencia autónoma <sup>35</sup>.

Dussel utiliza su reflexión sobre la conciencia ética como un paradigma de lo que intentamos decir. Y explica que "exactamente 'oír la voz del otro' es tener conciencia ética" y la voz, más allá de 'lo visto' y previo a ello clama: "¡Ayúdame!, ¡Tengo hambre!" (EC, 49). De aquí arranca el "imperativo categórico absoluto" según Dussel, como hemos tenido ocasión de comprobar.

Desde lo que estamos refiriendo podremos concluir el papel preponderante de la reflexión filosófica como ética. La superación de la ontología debe hacerse desde el nivel moral, al descubrir las evidentes limitaciones del discurso ontológico de la tradición filosófica occidental.

Para Heidegger el Otro está sometido al mundo en su inmanencia, Levinas en cambio descubre la consistencia del "otro", del ámbito del mundo, del horizonte comprensivo mundano, refiriéndose a la trascendencia del "otro-de-mí", en un movimiento *ético* y no ya primaria ni "meramente" ontológico. Por ello la ética es la *philosophia prima*; es, estrictamente, no ya una ontología, sino una "meta-física" <sup>36</sup>, pues el Otro está "más allá del ser", es una "meta-ontología", donde el Otro se sitúa más allá de mi comprensión del ser, del mundo, y de mí mismo, entendido como mi propio horizonte de comprensión ontológica, ¿Qué significa esto? Significa, por lo pronto, que al Otro no lo *pongo* yo, ni es una cosa objetual mundana. La categoría de "encuentro" es aquí capital <sup>37</sup>.

El Otro me es "accesible" en su otredad <sup>38</sup> porque su rostro y su voz me lo "revelan", el rostro es epifánico. Esto es el ámbito de la posibilidad del conocimiento del otro, Para Husserl, aunque no lo pretenda, el hombre no es sino el yo que constituye los objetos (y entonces su *egología* no parece superar el idealismo de la modernidad europea postcartesiana en general y alemana en particular) y para Heidegger tal función corresponde al *Dasein*, en el que le va su ser ("se la juega" como diría Astrada) siendo.

<sup>35</sup> WERBLOWSKY, Z. *La conciencia moral*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 133. Sobre este tema, desde una perspectiva teológica, ha reflexionado con hondura HORTELANO, A. *Moral responsable Conciencia moral cristiana*, Sígueme, Salamanca, (2) 1971, quien sin embargo no toma en cuenta esta tesis de Werblowsky. No obstante esta postura de Werblowsky es la mitad de la verdad. En el sentido de que aunque la verdad entre al interior del corazón sólo hasta que está "dentro del corazón" y se asume como propia, entonces cuando es verdad. Y la conciencia moral si es la voz del otro pero no entra a mí, esto es, a una subjetividad, no puede esperarse ninguna respuesta "en conciencia". Una interpretación de la conciencia ética como escucha de la voz del Otro la encontramos en la obra de G. Marcel, sin que Dussel le cite en este sentido remitimos para ello a las páginas que dedicamos al personalista francés.

<sup>36</sup> Sobre esto, cf. WYSCHOGROD, E. *Emmanuel Levinas: the problem of Ethical Metaphysics* Martinus Nijhoff. The Hague, 1974, IX y 222 págs. Tengamos en cuenta que para Heidegger la Ontología la Ética se identifican: Cf. LÓPEZ ARANGUREN, J.L. *Ética*, p. 21.

<sup>37</sup> Véase sobre esta categoría la magnífica descripción que realiza Pedro Laín Entralgo en su detallada investigación sobre el "otro" en: *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 365-456. Es un libro original de 1961, justo el mismo año en que Levinas publica *Totalidad e Infinito*, Laín Entralgo está muy influenciado por Zubiri. A ambos conoció Dussel en Madrid, entre 1957 y 1959.

<sup>38</sup> Dussel siempre dice "otredad", Laín Entralgo se ha referido a la voz "otredad" como "la palabra que inventó Antonio Machado": LAÍN ENTRALGO, P. *Hacia la recta final. Revisión de una vida intelectual* Círculo de Lectores, 1990, p. 214.

Husserl emprendió una tenaz búsqueda de un cimiento incuestionable sobre el cual debería apoyarse no sólo nuestro conocimiento teórico sino, a partir de éste, la misma acción práctica. Tras ordenar la necesidad de ir hacia " las cosas mismas ", encuentra ese aposento buscado en la *Lebenswelt*, en el "mundo de la vida cotidiana". Sin embargo lo que a Husserl le parece incuestionable, en realidad, es la evidencia de la propia conciencia, con lo que no parece ir mucho más allá de Descartes. Esto es precisamente lo que Heidegger reprocha a su maestro<sup>39</sup>, ya que Husserl cae en una especie de petición de principio, en tanto que la conciencia egóica, basamento del fundador del método fenomenológico, no está derivada fenomenológicamente partiendo de las "cosas mismas", sino que es en realidad, un prejuicio (*Vorurteil*) que arrastra Husserl de la filosofía de la modernidad. Justo aquí engarza Heidegger su propia reflexión filosófica, donde el ser es último fundamento y horizonte posibilitante de toda com-comprensión posible, en tanto que es, para Heidegger, anterior tanto a la subjetividad como a las mismas cosas: la subjetividad será constituida desde el previo ser. Sin embargo, para Levinas el ser es ser "de mí para mí", De lo contrario el ser, como yo, tanto debería afirmarse en su yoidad -en opinión de Dussel-, en su ser-yo, que eclipsaría al otro de mí, la otredad originaria. En este sentido podemos hablar de una " opresión " del ser y de una " injusticia " del ser así comprendido, que se in-pone sobre el otro. El punto de partida de la ontología está fijado: el ser, en tanto que "ser comprendido". El punto de partida de la metafísica debe ser exterior al ser, debemos situarlo "más allá del ser", tal como postulan Levinas y Dussel.

Por otro lado, Dussel piensa que el *êthos* de la liberación gira alrededor de un eje básico que no es la "compasión" (en el modo como la concibe Schopenhauer, por ejemplo), ni tampoco la "simpatía" (en la que se basa la ética de Scheler). Nuestro filósofo considera que "ambos son posiciones de las partes funcionales para con las otras partes ", pues se padece-con el que es igual que uno: no es el com-padecer, sino la *conmiseración*, entendida como "la pulsión alterativa o de justicia metafísica: es el amor al otro como otro, como exterioridad: amor al oprimido, pero no en su situación de oprimido, sino como sujeto de la exterioridad " (*FL*, 2.6.8.2). El momento ético debe considerar, inexcusablemente, el descubrimiento pleno de la perfecta exterioridad del otro, que ha sido reducido a "miserable", en tanto que ha sido despojado de su dignidad persona y convertido en un instrumento del sistema. La posición básica de la ética de liberación implica tener conciencia ética de tal forma que se descubra al otro en su exterioridad, como otro: y no como un otro abstracto, sino como una exterioridad personas oprimida, sometida, alienada, subsumida como un momento de la Totalidad: "vivir como propia la desproporción de ser libre y sufrir su esclavitud: ser distinto y alguien, y al mismo tiempo ser sólo una parte diferente interna: dolerse con el dolor de dicha escisión es la posición primera del *êthos* liberador". Tras escribir esto, Dussel añade, a modo de concreción de tan complicado razonamiento, con palabras más sencillas: "No es la amistad, ni la fraternidad (de los iguales), sino el amor a los oprimidos en razón de su real dignidad como exterioridad " (*FL*, 2.6.8.2). Este es un texto paradigmático de la concepción que Dussel tiene de la ética. Pero este cúmulo de abstracciones corre el riesgo de introducir, en un *totum revolutum*, muchas cosas, sin precisar despacio las mismas. En efecto, la ética no puede reducirse a la amistad, pues entonces el principal movimiento ético se dirigiría hacia nuestro amigo, y

<sup>39</sup> Cf, HEIDEGGER, M, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, p. 84.

dejaríamos de lado al que no lo es, y con más razón al enemigo o adversario. Pero afirmar que la fraternidad sólo introduce en su seno a los iguales es mucho afirmar, pues simplifica en exceso el asunto. Está claro que dependerá de cómo se interprete la fraternidad. Parece obvio que no debe entenderse de una fraternidad "carnal", a la que corresponde el ser hijo de una misma madre o de un mismo padre.

Venimos sosteniendo que la FL de Dussel es personalista, y espero que a estas alturas, y leído todo lo escrito anteriormente empiece a quedar claro que no es una hipótesis aventurada, sino todo lo contrario. No obstante, a Dussel le podemos reprochar que no conozca lo suficiente a los mejores personalistas "clásicos". Si fuera así, vería que también muchos de éstos criticaron el lema teórico-ético de la modernidad y la Ilustración, aquel que postula la "libertad, igualdad y fraternidad" para todos los hombres, porque su concreción no se ha visto realizada históricamente y ha quedado en un mero proyecto intencional, vacío de realidad concreta. En efecto, Gabriel Marcel, tomado como ejemplo, criticó con agudeza este proyecto, que muy pocos cuestionarán a nivel de principios aunque contemplemos cada día, sin rasgarnos las vestiduras, una violación sistemática de los derechos elementales de la persona. El personalista y existencialista francés piensa que el error más engañoso entriba en situar esos tres valores en un mismo plano, pues al hacerlo así no se percibe la diferencia de cada persona, pues cada una de ellas es distinta de todas las demás: diríamos con los conceptos de Levinas, no se percibe su "alteridad" o "exterioridad". En este sentido Marcel establece que "la igualdad recae sobre lo abstracto; no son los hombres quienes son iguales, ya que los hombres no son triángulos o cuadriláteros. Lo igual, lo que debe ser tenido como igual, no son en modo alguno los seres, sino los derechos y los deberes que esos seres están obligados a reconocerse los unos a los otros", pues si tal cosa no ocurriera -como de hecho no acontece- surgiría entre las personas "la tiranía con todas sus espantosas consecuencias"<sup>40</sup>. Marcel considera, sin que deje de asistirle la razón, que "la igualdad traduce una especie de afirmación espontánea que es la de la pretensión y del resentimiento: yo soy tu igual, yo no valgo menos que tú. En otras palabras, la igualdad se centra en la conciencia reivindicativa de sí. La *fraternidad* (he aquí nuestra objeción a Dussel], por el contrario, tiene *por eje al Otro*: tú eres mi hermano", y cuando pienso en el otro "no me inquieta lo más mínimo saber si soy o no soy su igual, precisamente porque mi intención no está crispada sobre lo que soy o lo que puedo valer", pues la conciencia de fraternidad elimina la comparación y la discrepancia. En verdad, "esta palabra admirable, el prójimo, es de esas que la conciencia filosófica ha descuidado en exceso, abandonándola con cierto desdén en boca de los predicadores" religiosos<sup>41</sup>. Quizás de esta connotación "religiosa" es de lo que se previene Dussel, para no ser acusado de mistificar la filosofía con la teología. En definitiva, personalmente me siento mucho más impelido a liberar a una persona a la que considero como mi hermana (aunque sea en un sentido genérico) que a una a la que considero "exterioridad". Ante una persona a la que amo -Dussel habla sin reparo, y hace muy bien, del "amor" de justicia- ya la que contemplo como oprimida, vejada, humillada, surge en mí el verdadero imperativo ético de liberarla: ante ésta sí estaré disponible

<sup>40</sup> MARCEL, G. *Les hommes contre l'humain*. La Colombe, París, 1955, p. 120.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, p. 154. Marcel sostenía que "la característica esencial de la persona es la disponibilidad" ante la necesidad de la otra persona: *Homo viator*, Aubier, París, 1963, p. 27.

para jugarme la vida en su liberación. Además, Marcel profundiza enormemente en el amor humano, que mueve la historia y la culmina. Al contrario de lo que acontece con la prevención dusseliana ante el “yo” (que podríamos calificar de “luterana”) y ante el optimismo del Otro (que podríamos definir como “pelagiano”), Marcel sostiene con fuerza, sin que por ello pueda ser calificado de subjetivista, ni por supuesto de “ego-ísta”, que el “peso ontológico” de la persona, así como de su experiencia vital consiste en “la carga de amor que *soy capaz de recibir*”<sup>42</sup>, ¿Qué significa esto,? Entre otras cosas, que es preciso ser muy libre para *dejarse amar*, hasta el punto de que -y sé que estoy aquí enfrentado a Dussel<sup>43</sup>- muchas veces -no digo “siempre”- es una condición indispensable para comenzar a amar a otra persona, haberse , sentido amado uno. Dejarse amar, contra lo que a muchos les parece, es una tarea difícil, *no: más sencilla que amar activamente*. De la misma manera, sólo puede ayudar en la liberación de una persona oprimida una que sea -más o menos- libre.

En definitiva, la falta de consideración del “peso ontológico” de la *persona en sí*, -pues en Dussel no es posible encontrar una reflexión *antropológica* propia, sino más bien una *altero-logía* -así como una descripción de la *relación* entre el yo y el Otro-, condiciona todo su pensamiento de la *alteridad*, así como toda su ética.

---

<sup>42</sup> *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, París, 1964, p. 110. La negrilla es mía.

<sup>43</sup> Este enfrentamiento surge desde la cordialidad que estimule el debate filosófico y ético, y no desde la simple discrepancia del que se encuentra en una posición diferente.