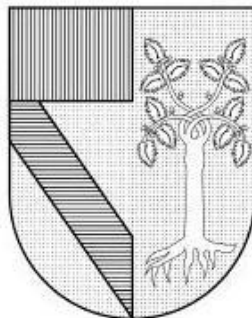


# UNIVERSIDAD PANAMERICANA

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA



«IMPLICACIONES DE LA PROPUESTA ÉTICA DE ENRIQUE DUSSEL  
EN «ÉTICA DE LA LIBERACIÓN EN LA EDAD DE LA GLOBALIZACIÓN Y  
DE LA EXCLUSIÓN»»

## TESIS

QUE PRESENTA

**Eusebio Santoyo Mondragón**

PARA OBTENER EL GRADO DE:

**MAESTRO EN HISTORIA DEL PENSAMIENTO**

**DIRECTOR DE LA TESIS:**

Dr. José Luis Rivera Noriega

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	3
<b>CAPÍTULO I</b>	
LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO FILOSOFÍA LATINOAMERICANA .....	5
1.1 ¿Es posible una filosofía latinoamericana?.....	6
1.2 ¿Qué es la filosofía de la liberación?.....	13
1.3 La filosofía de la liberación como reflexión crítica.....	16
1.4 La filosofía de la liberación como praxis histórica.....	18
1.5 Liberación de la filosofía.....	19
1.6 Más allá del contexto latinoamericano .....	21
1.7 Ética de la liberación: fundamentos e implicaciones.....	22
1.7.1 El momento material de la ética: la verdad práctica.....	23
1.7.2 La moralidad formal. La validez intersubjetiva .....	25
1.7.3 Factibilidad ética: el bien.....	26
1.7.4 La crítica ética del sistema vigente: desde la negatividad de las víctimas ....	27
1.7.5 La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas.....	29
1.7.6 El principio liberación.....	29
<b>CAPÍTULO II</b>	
VALORACIÓN CRÍTICA DE LA PROPUESTA DE ENRIQUE DUSSEL.....	31
2.1 La crítica de Michael Novak a la filosofía de la liberación.....	31
2.2 La crítica de Carlos Llano a los movimientos liberacionistas.....	34
2.3 La crítica desde la filosofía de la liberación.....	36
2.4 Críticas externas a la filosofía de la liberación.....	37
CONCLUSIONES.....	39
BIBLIOGRAFÍA .....	41

Abreviaturas:

EL = Ética de la liberación

FL = Filosofía de la liberación

TL = Teología de la liberación

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia ha habido acontecimientos de tal trascendencia que se convierten en referentes necesarios y obligados para comprender mejor los cambios que a partir de ellos se han producido, tal es el caso de la caída del muro de Berlín en 1989, símbolo con el que finaliza la guerra fría por un lado, pero también con un bloque ideológico que dominó el hemisferio este del mundo. Una nota predominante en los países socialistas, antes del 1989 era el estado totalitario, después de entonces asistiríamos a la expansión del totalitarismo de mercado, en el que las economías socialistas han tenido que abrir sus mercados para no colapsar. De modo que el cambio geopolítico cambia sus referencias, del esquema Este-Oeste, se transforma, en el contexto de la globalización en el esquema Norte-Sur y Centro-Periferia. Es en este contexto de transformación en que la filosofía de la liberación sufre también cambios importantes ya que el socialismo como uno de sus soportes teóricos se viene abajo con la caída de los regímenes comunistas.

La filosofía de la liberación, es una expresión de la filosofía latinoamericana, y responder a los nuevos retos que la globalización plantea será la tarea de este reflexionar desde América Latina, para generar alternativas que permitan superar la desigualdad social, la pobreza, la dependencia de los países del Sur y de la Periferia, que son problemas que ha traído consigo este fenómeno de la transformación de nuestro mundo en “una aldea global”.

Este es el contexto en el que está enmarcada la presente reflexión, la cual está estructurada en dos partes:

En el primer capítulo se pretende defender la tesis de que la filosofía latinoamericana en general, pero la filosofía de la liberación en particular ofrece análisis, planteamientos y críticas sobre las actuales condiciones sociales, económicas, éticas y políticas; que son importantes para el conocimiento y valoración de nuestra realidad, así como sustentar su carácter de legítima filosofía; para finalmente abordar un aspecto más específico de la filosofía de la liberación que es la ética, tomando como referencia la propuesta de Enrique Dussel<sup>1</sup>. Se

---

<sup>1</sup> Enrique Dussel. Filósofo argentino-mexicano. Nació el 24 de diciembre de 1934 en La Paz, Mendoza (Argentina), radicado desde 1975 en México. Es uno de los máximos exponentes de la Filosofía de la Liberación y del pensamiento latinoamericano en general. Autor de una gran cantidad de libros, su pensamiento recorre temas como: teología, ética, filosofía política, estética y ontología. Ha sido crítico de la posmodernidad o tardomodernidad planteando un “nuevo” momento denominado transmodernidad. A lo largo de su formación académica ha recibido

propone una presentación muy sintética de los principios en los que está fundamentada así como algunas de sus implicaciones más importantes.

En el segundo capítulo se tratará de dar respuesta a una serie de críticas y objeciones que se han hecho a la filosofía de la liberación en general y algunas a la propuesta específica de Dussel, en particular; siguiendo el orden cronológico de su aparición, comenzando con Michael Novak y Carlos Llano, pasando por las críticas internas de la filosofía de la liberación como la de Fernet-Betancourt para concluir con las críticas externas de la *postcolonialidad* y la *postmodernidad*, siendo de esta última, Santiago Castro-Gómez su principal representante.

Agradezco a la Universidad Panamericana esta oportunidad de aprendizaje, a mis profesores de la Maestría, al Dr. José Luis Rivera, mi asesor; a quienes han sido mis jefes en el campus Guadalajara por las facilidades ofrecidas, al Dr. Morán por su interés, sugerencias y aportaciones, a la Provincia de México de la Congregación de la Misión, a mis alumnos, a mis amigos y a mi familia.

---

influencias del marxismo, de Husserl, de Heidegger, de Lévinas y en fechas más recientes de Habermas, Ricoeur y Apel.

Ha recibido dos doctorados Honoris Causa; por la Universidad de Friburgo de Suiza en Teología (1981) y por la Universidad Mayor de San Andrés, Bolivia (1995).

Su mayor contribución es la Filosofía de la Liberación, desde la que critica el método filosófico clásico y propone la Analéctica como un nuevo método de pensamiento crítico integral sobre la realidad humana. Algunas de sus principales obras son: *Método para una Filosofía de la liberación* (1972), *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Tomo I (1973), *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (1975), *Introducción a la Filosofía de la Liberación latinoamericana* (1977), *Filosofía de la Liberación* (1977), *Liberación de la Mujer y Erótica Latinoamericana* (1977), *La Pedagógica Latinoamericana* (1977), *La producción Teórica de Marx* (1985), *Hacia un Marx desconocido* (1988), *El último Marx* (1990), *1492: el encubrimiento del otro* (1992), *Las Metáforas Teológicas de Marx* (1994), *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), *Hacia una Filosofía Política crítica* (2001), *20 Tesis de política* (2006), *Política de la liberación: Historia mundial y crítica* (2007). Para mayores detalles de su trayectoria académica y consulta de varias de sus obras, puede consultarse su página oficial.

[www.enriquedussel.com](http://www.enriquedussel.com)

consultada el 6 de Junio de 2016.

## CAPÍTULO I

### LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN COMO FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Quizá antes de considerar qué sea o en qué consista la filosofía de la liberación sea conveniente hacer algunas indicaciones previas sobre la filosofía latinoamericana. Vale la pena considerar lo que Carlos Pereda<sup>2</sup> argumenta cuando habla de algunos vicios que distorsionan el pensamiento latinoamericano, habla principalmente de tres: 1. El «fervor sucursalero» que consiste básicamente en establecer una “franquicia” del pensamiento de un autor o de una tradición de pensamiento. Pensar consistiría en administrar dicha franquicia, en repetir lo que otros han dicho ya. 2. Un segundo vicio consiste en el «afán de novedades», como reacción al primero, consiste en una apertura sin proyecto, en un estar al día por las “ideas de moda, del momento” lo que nos conduce (hablando de estos dos vicios) a una actitud de liberación y recobrar nuestra particular diferencia, a recobrar nuestra memoria histórica, lo que puede degenerar en lo que consiste el tercer vicio, 3. La arrogancia de las identidades colectivas que conforman los «entusiasmos nacionalistas» y sus consecuencias, las «filosofías nacionales» (la mexicana, la argentina, etc.)

Siguiendo a Pereda, el remedio contra estos vicios consiste primeramente en una reorientación radical de nuestras formas de vida, poniendo atención a nuestras necesidades reales, de todo tipo, después en desprendernos de la «lógica de las adhesiones», de la «necesidad de estar al día» de los chauvinismos locales; para, de este modo poder disponer la mirada a los más diversos problemas para lo cual será necesario levantar las estructuras, establecer los órdenes que nos permitan plantear las dificultades y las posibles soluciones, en este camino puede ser útil la compañía de alguno de los “clásicos”, pero será necesario estar alertas en no absolutizar ni el camino ni al compañero ya que no hay ni “El único Camino” ni “El único compañero”<sup>3</sup>.

Ahora bien, ante estas consideraciones podemos decir que en la filosofía latinoamericana si bien se han dado momentos en que se ha repetido el

---

<sup>2</sup> Pereda, Carlos: “Wittgenstein y el pensamiento de América Latina”, *Synesis*, Cuadernos de humanismo contemporáneo no. 2, Abril-Junio de (2006), México: Universidad Bonaterra, pp. 15-18.

<sup>3</sup> Pereda, Carlos: “Wittgenstein y el pensamiento...” p. 21

pensamiento de pensadores europeos, no es menos cierto que las categorías de pensamiento han servido para interpretar y reorientar la propia realidad histórica tratando de emular a quienes nos llevan camino por delante, piénsese por ejemplo el positivismo que tuvo un fuerte influjo en América latina durante la segunda mitad del siglo XIX y parte del XX . Por otro lado tampoco podemos negar que el pensamiento latinoamericano, con sus múltiples facetas constituye un factor de identidad, que a decir de José Medina considerando el aporte de Wittgenstein no debe entenderse como un monolito homogéneo, más bien habrá que entenderla como una familia con historia, actuaciones y normas que presentarán parecidos entre sí y con otras familias pero también presentarán diferencias<sup>4</sup>. En otras palabras, pero expresando más o menos la misma idea, Francisco Larroyo dice que la realidad social de América no es estática sino que va cambiando con la historia y que al hablar del ser de América habrá que hacerlo no como ya algo hecho y acabado, sino como una identidad que va *siendo*, que continuamente se va configurando.<sup>5</sup> Estas ideas preliminares nos llevan a cuestionar algo que en principio hemos dado por supuesto, la factibilidad de la filosofía latinoamericana, pero, ¿es esto así?, ¿es un hecho en la cultura latinoamericana una filosofía propia?

### 1.1 ¿Es posible una filosofía latinoamericana?

La pertinencia sobre esta pregunta tiene como base dos elementos fundamentales, uno contextual y otro intencional. Respecto del primero de ellos habría que decir que históricamente el pensamiento latinoamericano ha sido profundamente influenciado por el europeo, dando por consecuencia que la tendencia ha sido la imitación y que por tanto muy poco ha habido de original, indicando con ello que al momento no se ha desarrollado una filosofía original que pueda denominarse “latinoamericana”; por otro lado, desde el enfoque intencional habría que decir que existen dos opciones si se pone el acento en pretender desarrollar una filosofía original muy probablemente no se desarrolle dicho propósito debido a un error en el punto de partida, ya que ninguna filosofía ha surgido teniendo sólo como punto central la pretensión de la originalidad. Si por el contrario se parte del contexto, de una problemática que reclama dedicar atención y reflexión, se da pie a una filosofía que podrá tener o no tintes de originalidad, pero que a fin de cuentas esto es secundario, ya que lo prioritario es el enfoque, la claridad sobre los problemas y la

---

<sup>4</sup> Medina, José: “Wittgenstein y la familia hispana”, *Synesis*, Cuadernos de humanismo contemporáneo no. 2, Abril-Junio (2006), México: Universidad Bonaterra, pp. 25-36.

<sup>5</sup> Larroyo, Francisco: *La filosofía iberoamericana*, 3ª. ed., México: Porrúa, “Sepan cuantos” 333, 1999, p. 202.

manera en que se abordan para resolverlos. En este sentido claramente se podría afirmar que es posible una filosofía latinoamericana.

Salazar Bondy haciendo una crónica de la actividad filosófica en América Latina, repasando las múltiples influencias recibidas por la filosofía europea, desde la influencia española hasta la alemana pasando por la inglesa, la francesa y otras de menor fuerza; llega a la conclusión de que no ha habido una filosofía propia y original<sup>6</sup>. Esta postura ha sido compartida por Alberdi, Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Alejandro Korn, Francisco Romero, Risieri Frondizi, Antonio Gómez Robledo, Alberto Wagner de Reyna, Francisco Miró Quezada, Jorge Millas, Aníbal Sánchez Reulet, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Fernando Salmerón, Alejandro Rossi, entre los más importantes. Cada uno presenta matices en torno a los factores explicativos; pero Salazar Bondy refiere también que otro grupo de filósofos afirma que sí ha habido una filosofía propia y original, tal es el caso por ejemplo de José Gaos, Samuel Ramos, Antonio Caso, José Ferrater Mora.<sup>7</sup>

Conviene hacer un par de observaciones respecto a las posiciones que se han indicado. Primera, Salazar Bondy se basa en la distinción que hace entre lo que es original, lo que es auténtico y lo que es peculiar, indicando que original significa el aporte de ideas y planteamientos nuevos en mayor o menor grado; por auténtico o genuino se refiere a cualquier producto filosófico cualquiera que se da y cuando habla de lo que es peculiar, se refiere a la presencia de rasgos histórico-culturales diferenciales, que dan carácter distinto a un producto original, lo que se podría llamar de aquello que tiene un tono local o personal; Salazar Bondy explica que quienes defienden la postura de que existe una filosofía propia y original de América Latina, más bien lo hacen en cuanto al contenido argumentativo en que se basan, de modo que básicamente lo que se ha hecho es recibir y adaptar la filosofía europea, resalta también que la utilización de tal pensar ha sido de acuerdo a las necesidades de la vida histórica y a las inclinaciones de nuestra idiosincrasia. Bajo esta consideración, el pensar latinoamericano ha sido más bien, peculiar. Pero en cuanto a si ha habido originalidad en el pensar latinoamericano, dice que ha

---

<sup>6</sup> Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 17ª. ed., México: Siglo XXI 2006. Para mayores detalles de la múltiples influencias referidas arriba véase cap. I, pp. 11-32.

<sup>7</sup> Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía...* Véase cap. II, pp. 33-79.

habido muy pocos casos y que éstos se han presentado en la forma de una filosofía sobre lo hispanoamericano<sup>8</sup>.

Segunda observación, en cuanto a los que dicen que no se ha desarrollado un pensamiento filosófico y original se muestran optimistas en que es posible en el mediano o largo plazo un proyecto semejante, pero que será necesario atender una serie de condiciones que lo hagan posible. A continuación se presentan dichas condiciones de manera resumida según lo que Salazar Bondy refiere.<sup>9</sup>

- Juan Bautista Alberdi afirma que no existe una filosofía americana pero debe existir y puede existir por importación de los sistemas europeos adecuados a nuestra idiosincrasia; es decir, que la posibilidad de una filosofía americana será con base en las aplicaciones a las necesidades propias de cada país y de cada momento.
- José Vasconcelos piensa que aun cuando no ha habido filosofía (propia) hasta ahora, ha llegado la hora de dedicarse a ella con capacidad y posibilidades de progreso empleando las técnicas de los países europeos, especialmente del pensamiento alemán que se ofrecen como productos útiles de viejas civilizaciones para que América supere al viejo continente en el terreno del pensamiento.
- José Carlos Mariátegui afirma que lo que hay en América es una imitación del pensamiento europeo. Dice que las causas de esta falta de originalidad es que el espíritu hispanoamericano no está formado, pues no lo están sus comunidades nacionales y que mientras subsistan las mayorías deprimidas no habrá integración ni nacionalidad, por tanto, el progreso del pensamiento implica resolver el conflicto histórico-social que está en la base de esas carencias.
- Alejandro Korn por su parte plantea la necesidad de orientar la filosofía hacia el tratamiento de los problemas de la realidad, hacia las necesidades vivas del desenvolvimiento nacional.
- Francisco Romero, discípulo de Korn, afirma que la filosofía, como cualquier otro oficio teórico requiere seriedad, información, disciplina, y además de que quienes se ocupan de ella podrán ir generando un ‘clima filosófico’ que

---

<sup>8</sup> Cfr. Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía...* pp. 72-73.

<sup>9</sup> Cfr. Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía...* pp. 33-54.

con el paso del tiempo irán estimulándola e impulsándola. La conciencia filosófica en América Latina está todavía en proceso de aprendizaje. Las cuestiones referentes al espíritu, los valores y la libertad son temas y motivos preponderantes y característicos de nuestra filosofía.

- Risieri Frondizi por su parte afirma que no hay que tener ningún propósito deliberado de hacer filosofía de índole continental, sino pensar filosóficamente sin especificaciones. Del mismo parecer es Leopoldo Zea quien afirma “No hay que considerar lo americano como fin en sí mismo, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura”.<sup>10</sup>
- Antonio Gómez Robledo afirma que la causa por la cual no se ha alcanzado un alto nivel filosófico está en los defectos de la formación de nuestras clases cultas que alcanzan tanto a la educación general como a la formación filosófica, denuncia la falta de una sólida base de lenguas y de filosofía clásica. Afirma que el paso que hay que dar es la adopción de la *filosofía perenne* como vía formativa.
- Alfredo Wagner de Reyna afirma que el filosofar en Iberoamérica integrado en la tradición europea, será posible en la medida en que se libere de cuatro peligros que le amenazan y afectan, son: superar el *remedo* en la fidelidad a la tradición, en el ataque de los problemas, en la vivencia efectiva de la concepción que se defiende; superar el *atraso* en la información adecuada; superar la *inexactitud* asumiendo con rigor toda investigación; superar la *superficialidad* en la vivencia íntima del filosofar. Y finalmente para que el filosofar fructifique en Hispanoamérica recomienda el cultivo de las lenguas clásicas y modernas principales, la iniciación en la técnica de la investigación filosófica, la disciplina del análisis y la crítica.
- Francisco Miró Quesada afirma que la filosofía latinoamericana está unida a la europea por lazos de consanguinidad, pero que la nuestra a diferencia aquella, es una filosofía *excéntrica*, es decir, se constituye mirando a occidente, tiene *hiperestesia histórica*, es decir, un agudo sentido de su situación en la historia y es *prospectiva*, reconoce sus debilidades y se busca como pensamiento “verdadero” en el futuro. Reconoce dos principales defectos

---

<sup>10</sup> Zea, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*, 21ª. ed., México: Siglo XXI 2007, p. 44.

que nos amenazan: el complejo de inferioridad, por comparación de nuestros frutos con las más altas realizaciones del pensamiento europeo, lo que nos puede llevar a una filosofía árida e infecunda; y el contrario sentimiento de superioridad fundado en el futuro grandioso de América, lo que nos puede llevar a una filosofía precipitada, irresponsable y superficial.

- Por último, Luis Villoro al preguntarse sobre la posibilidad de una comunidad filosófica iberoamericana<sup>11</sup>, que en gran medida es un proyecto, enfatiza en la necesidad de que se cumplan una serie de condiciones: Primera condición: toda comunidad implica comunicación y para ello se requiere de intercambio constante. La argumentación, la discusión, la crítica son los caminos de la comunicación filosófica. Dicho intercambio se consolida en espacios sociales, en instituciones las cuales son promotoras del pensamiento en la medida en que ofrecen un campo para el reconocimiento recíproco, en un clima de igualdad entre los interlocutores en el diálogo. Una primera dificultad que surge es que al no encontrar en la propia comunidad un diálogo que consideren valioso vuelven su atención a otras asociaciones que florecen en los países desarrollados, y aunque el contacto con medios más desarrollados contribuye al rigor de la labor filosófica también puede desquiciarla generando lo que se denomina “filósofo alterado” quien tiene puestos sus sentidos sólo en las filosofías que otros crean lo que obstaculiza la creación de una comunidad propia. Segunda condición, que requiere el diálogo entre iguales es que se tienen que compartir ciertas preguntas, de las cuales unas suelen ser más relevantes que otras debido a que expresan mejor sus necesidades prioritarias, de modo que una comunidad se reconoce por esa selección y ese enfoque, lo cual depende de compartir la misma cultura. Pensar en lo propio, en lo peculiar, es lo que nos distingue de otras comunidades, de este modo es posible sacudirse la enajenación y la dependencia.

Es necesario estar alertas ya que invocando la búsqueda de la propia identidad puede caerse en el aislamiento, en el desinterés por los métodos universales de la razón, desdén por los argumentos y análisis conceptuales desarrollados en otros espacios de reflexión. Se pasa de la argumentación rigurosa al ensayo histórico y social. El error del filósofo alterado consiste en no atreverse a utilizar en su análisis la propia razón sino la ajena. El error del filósofo ensimismado no consiste en explorar su identidad, sino en

---

<sup>11</sup> Villoro, Luis: “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, *Isegoría*, (1998), No. 19, México: Instituto de investigaciones Filosóficas de la UNAM, pp. 53-59.

olvidar el carácter universal de ese problema. Las comunidades filosóficas nacieron sólo cuando han logrado superar ambos errores.

Ahora, respecto de la pregunta sobre si los motivos o razones que tenemos para la constitución de una comunidad filosófica iberoamericana, Villoro argumenta que una comunidad filosófica iberoamericana es un elemento que favorece la creación de una filosofía auténtica, para lo cual, es necesario cumplir dos condiciones: *autonomía*, es decir que obedece a la propia razón y no se limita a repetir los discursos de otros, y *coherencia* con los deseos reales y las necesidades efectivas de la propia comunidad. Un pensamiento que es auténtico también es creativo. Las condiciones de posibilidad de una comunidad filosófica facilitan considerablemente la creatividad filosófica si se cumplen cabalmente en una comunidad que comparta la misma lengua y tradición histórica.

Baste, a manera de ejemplo las observaciones arriba indicadas para dar cuenta de la complejidad de condiciones requeridas para el desarrollo de la actividad filosófica con todo lo que ello implica, partiendo de las propias circunstancias históricas. Salazar Bondy, concluye su análisis respecto al problema planteado en este apartado con las siguientes tesis:

- I. Nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental.
- II. La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura. Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado.
- III. Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad. Nuestra sociedad no puede menos de producir semejante pensamiento defectivo.
- IV. Este pensamiento inauténtico por alienado es además alienante, en cuanto funciona generalmente como imagen enmascaradora de nuestra realidad y como factor que coadyuva al divorcio de nuestras naciones respecto de su ser propio y de sus justas metas históricas.
- V. La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva

transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación.

VI. Nuestra filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuanto más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. Pero puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Por el análisis y la crítica, por la confrontación de los valores vigentes en nuestro mundo y por el ahondamiento de la propia condición, puede operar como un pensamiento ya no enteramente defectivo sino crecientemente creador y constructivo.

VII. Pero como seguirá tomando de fuera, quizá por mucho tiempo, conceptos y valores, deberá ser vigilante y desconfiada en extremo, a fin de evitar —por la crítica y la consulta de la realidad— la caída en los modos alienantes de reflexión.

VIII. Las naciones del Tercer mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia.<sup>12</sup>

Finalmente convendrá hacer alguna breve reflexión acerca de cuál sería la posición de Enrique Dussel sobre la filosofía latinoamericana. Primeramente hay que decir que Dussel afirma que la filosofía latinoamericana parte de la crítica a la dialéctica hegeliana efectuada por Feuerbach, Marx y Kierkegaard, así como de la crítica a la ontología heideggeriana efectuada por Lévinas, “Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano (...) Es por ello que, empuñando (y superando) las críticas a Hegel y Heidegger europeas y escuchando la palabra pro-vocante del otro, que es el oprimido latinoamericano en la totalidad nordatlántica como futuro, puede nacer la filosofía latinoamericana, que será, analógicamente, africana y asiática”.<sup>13</sup> Lo cual indica que la filosofía latinoamericana es aún un proyecto por realizar pero que en cierto sentido se está fraguando o gestando ya con la toma de conciencia de la realidad de los pueblos latinoamericanos que en gran medida es compartida con el resto de los países del mundo en condiciones de pobreza. Por tanto, para Dussel, la filosofía latinoamericana no sólo es posible sino que tiene un nivel de urgencia que la hace necesaria ya que no actuar (la reflexión crítica sobre las condiciones de opresión ya

---

<sup>12</sup> Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía...*, p. 93-94.

<sup>13</sup> Dussel, Enrique: *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, 3ª. ed., México: Universidad de Guadalajara 1991, p. 181-182.

es un modo de acción) es tomar una posición de complicidad. El planteamiento de Dussel, —a mi parecer— reúne varios de los aspectos críticos que tanto Salazar Bondy como Luis Villoro sintetizan en un sentido positivo acerca de la posibilidad si no de una filosofía latinoamericana monolítica, sí, de una de sus facetas más importantes: la liberación de aquellas condiciones que no sólo no han permitido el desarrollo de un pensamiento profundo sino que incluso la vida misma y los derechos más fundamentales de las personas se han visto profundamente afectados. Es momento de explicar un poco más en qué consiste esta propuesta de reflexión crítica denominada “filosofía de la liberación”.

## 1.2 ¿Qué es la filosofía de la liberación?

Es importante considerar inicialmente que estos términos “filosofía de la liberación” y “filosofía latinoamericana” no son sinónimos o equivalentes, ya que el primero expresa fundamentalmente un enfoque de orden práctico y el segundo un contexto geográfico. Es así que se puede afirmar que es en el contexto latinoamericano en el que ha surgido y se ha desarrollado la filosofía de la liberación, y si todo surgimiento de orden cultural se da en un momento histórico es factible reconocer que el pensamiento latinoamericano ha tenido otras expresiones en función del momento histórico, de este modo, la filosofía de la liberación es una expresión concreta del pensamiento latinoamericano. Leonardo Tovar González<sup>14</sup>, llama a estas expresiones fundaciones de la filosofía latinoamericana, que según su parecer son las siguientes:

1. La fundación amerindia, representada por Nezahualcóyotl (1402-1472). Esta fundación recoge la sabiduría amerindia antes del encuentro con los pueblos europeos.
2. La fundación española, representada por Francisco de Vitoria (1483/86-1546), Bartolomé de las Casas (1484?-1566) y Fray Alonso de la Vera Cruz (1507-1584). Esta fundación se da en el período de conquista en que los evangelizadores con base en la filosofía y teología tomista defendieron la causa de los nativos frente a los abusos de los conquistadores.

---

<sup>14</sup> Tovar González, Leonardo: “Las fundaciones de la filosofía latinoamericana”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, (2006), Vol. 27. No. 95, pp. 15-24.

3. La fundación indiana, representada por Alfonso Briseño (1590-1668) quien fuera el principal vocero del escotismo en el contexto de la filosofía escolástica colonial reclamando el derecho al reconocimiento humano y cultural de los criollos.

4. La fundación republicana, representada por Juan Bautista Alberdi (1810-1884), quien con su discurso *Ideas para un curso de filosofía latinoamericana*, funda en estricto sentido la llamada “filosofía latinoamericana”.

5. La fundación latinoamericanista, representada por José Martí (1853-1895) y José Enrique Rodó (1871-1917), quienes se plantean la necesidad de afirmar la identidad cultural propia de América pero no desde la imitación de otros modelos sino desde la propia conciencia y desde la propia voz.

6. La fundación normalizadora, representada por Francisco Romero (1891-1962), quien entiende la función normalizadora de la filosofía como el resultado de una gradual conformación de una comunidad filosófica latinoamericana que genera un pensar genuino sobre los problemas de la tradición filosófica universal así como un reflexionar sobre los propios problemas de la cultura y del continente.

7. La fundación liberadora, representada por Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Enrique Dussel (1934), quienes manifiestan que la tarea del filosofar latinoamericano consiste en ayudar a las tareas de la liberación política y cultural. Dussel además insta sobre la urgencia de una ética y una política críticas respecto de las condiciones de exclusión en el contexto de la globalización capitalista. Es importante considerar que Horacio Cerutti refiere cuatro vertientes de la filosofía de la liberación<sup>15</sup>: 1. La *ontologista* representada por Rodolfo Günther Kush y Mario Casalla, 2. La *analéctica* representada por Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Osvaldo Ardiles; 3. La *historicista* representada por Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig y 4. La *problematizadora* representada por Augusto Salazar Bondy, Horacio Cerutti y Manuel Ignacio Santos. A estas cuatro corrientes, Carlos Beorlegui agrega una más, 5. La metafísico-realista representada por Ignacio Ellacuría<sup>16</sup>.

8. La fundación intercultural, representada por Raúl Fonet-Betancourt (1946), quien reconociendo los aciertos de la crítica de Dussel contra la globalización neoliberal, estima que cabe el riesgo de la búsqueda de legitimidad en los centros del poder filosófico, para lo cual propone una fundación inter-cultural de la

---

<sup>15</sup> Cfr. Cerutti, Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3a. ed., México: Fondo de Cultura Económica 2006, p. 330.

<sup>16</sup> Beorlegui, Carlos: “Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad”, *Realidad*, (2003), no. 92, San Salvador: Universidad de Centro América, p. 211.

filosofía latinoamericana, edificada a partir del diálogo entre las distintas tradiciones que conviven en el continente.

Es así que la filosofía Latinoamérica muestra un dinamismo que por un lado ha ido integrando los aportes de la filosofía europea y por otro ha ido desarrollando una reflexión propia desde las condiciones de su contexto histórico.

Por su parte Héctor Samour afirma que la filosofía de la liberación<sup>17</sup> consiste en un movimiento de reflexión filosófica desde las condiciones de América Latina, y desde la opción por la liberación del pueblo y de las capas más desfavorecidas de la sociedad. El núcleo originario de este movimiento está constituido por un grupo de filósofos argentinos entre los que se encuentran R. Kusch, C. Cullen, M. Casalla, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, O. Ardiles, Horacio Cerutti, quienes desde 1971 han ido desarrollando las tesis fundamentales que identifican a la filosofía de la liberación, por otro lado, dentro de este movimiento, se encuentra el grupo que encabeza Leopoldo Zea en México cuyas inquietudes confluyen en parte con las de los filósofos argentinos; a pesar de sus diferencias, unos y otros están de acuerdo en comprender que la filosofía es un instrumento de liberación que debe contribuir a crear la conciencia de la situación histórica de América Latina y a orientar lo que debe hacerse en el plano teórico y práctico para alcanzar la liberación definitiva.

Ahora bien, puesto que la liberación puede ser enfocada desde diferentes frentes es difícil sostener que sea un movimiento homogéneo, es por eso que Cerutti<sup>18</sup> prefiere referirse a múltiples expresiones filosóficas que abordan el tema de la liberación, no a una sola. Por su parte Ofelia Schutte prefiere hablar más de tipos de teorías sobre la liberación que de una filosofía de la liberación, rechazando así la propiedad del título a un solo tipo de actividad filosófica, identificándola con la que se autodenomina y que coincide con la de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. De este modo engloba en dichos tipos de teorías a la teología de la liberación, a las perspectivas marxistas latinoamericanas, a las teorías sobre la

---

<sup>17</sup> Samour, Héctor: “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Julio-Diciembre, (2005), Vol. 26, No. 93, El Salvador: Universidad Centroamericana, Nota 7.

<sup>18</sup> Cerutti, Horacio: Citado en Samour, Héctor. “El significado de la filosofía...” p 133.

identidad nacional o cultural, a la autodenominada “filosofía de la liberación” y a la “teoría del género” o pensamiento feminista<sup>19</sup>.

Con base en la observación que hace Ofelia Schutte, estas diversas teorías sobre la liberación tienen un eje común que podemos considerar como postura ética, a saber, que hasta el presente sigue imperando un estado de cosas injusto, ante el cual no es posible quedarse neutral, de forma que se requiere adoptar una postura, y la de los “liberacionistas” ha sido la del más desfavorecido. Esta toma de postura tendrá que traducirse en acciones que estén orientadas a revertir lo que Mounier denominó “el desorden establecido”<sup>20</sup>. De manera que aun cuando este movimiento ha recibido innumerables críticas, entre ellas la de ser ineficaz ante los problemas a los que trata de dar respuesta o la de estar fuera de tono dadas las nuevas circunstancias del mundo, lo cierto es que nuestro contexto histórico actual —no solo latinoamericano, sino mundial— dista mucho aún de que toda persona cuente con lo básico para una vida propiamente humana y una expresión de pensamiento que exprese la urgencia de cambio a favor de un mundo más justo y más humano, siempre será necesaria.

### **1.3 La filosofía de la liberación como reflexión crítica**

Glosando a Aristóteles podemos afirmar que la filosofía también se dice de muchas maneras, y una de ellas, la que aquí interesa resaltar es su perspectiva crítica. Crítica viene del griego *krino* que significa cernir, cribar, separar, juzgar; la filosofía crítica por tanto en un sentido amplio consiste en una función de la actividad racional que divide, separa, discierne y juzga sobre lo que esté en el centro de su atención así sea los límites y alcances de la razón (Kant), una realidad social con grandes desigualdades o bien una ideología que trata de justificarlas. Así lo afirma Villoro cuando afirma “La crítica del pensamiento ideológico consiste en mostrar la distorsión que ejerce: señalar los intereses particulares que encubre y sus discrepancias con el discurso filosófico que invoca. La crítica de la ideología es

---

<sup>19</sup> Schutte, Ofelia citada en Samour, Héctor: “El significado de la filosofía...” Nota 14.

<sup>20</sup> Emmanuel Mounier utiliza la expresión “*desorden establecido*” para referirse a un ordenamiento social en el que la persona está al servicio del estado, de la economía y en general de las estructuras, ordenamiento que es necesario invertir y en el que la persona ocupe una posición central y no periférica y de subordinación. Su propuesta filosófica se conoce como “personalismo comunitario” Cfr. Barlow, Michel: *El Socialismo de Emmanuel Mounier*, Barcelona: Nova Terra 1975.

pues una actividad filosófica. (...) Muestra cómo el poder y la situación social existentes no se justifican en el discurso filosófico que la ideología invoca.”<sup>21</sup>

En un sentido más estricto, a decir de Dussel, son ejemplo de “algunas éticas críticas:

- a) Desde la economía política (Marx).
- b) Desde las filosofías y ciencias sociales alemanas del comienzo del siglo XX (La primera escuela de Frankfurt).
- c) Desde el nivel afectivo pulsional (Schopenhauer, Nietzsche, Freud).
- d) Desde el pensamiento fenomenológico y específicamente heideggeriano (Lévinas).
- e) Ante las teorías macro-estructurales de la subjetividad moderna (Foucault).
- f) Ante la modernidad (los postmodernos).”<sup>22</sup>

Dussel, indicando otras experiencias de exclusión en Europa, afirma que han sido los filósofos judíos (Marx, Freud, Bergson, Hermann Cohen, los miembros de la primera escuela de Frankfurt, Rosenzweig, Lévinas, Derridá, etc.) los que han recordado a la cultura sus propias contradicciones y que por otro lado “el pensamiento ético-crítico se desarrollará igualmente en América Latina a partir de las represiones violentas producidas por las dictaduras militares de Seguridad Nacional (orientadas por la CIA) desde finales de la década de 1960, bajo el nombre de Filosofía de la liberación.”<sup>23</sup> En este sentido, la filosofía de la liberación es una respuesta a la represión de dichas dictaduras, lo que haría suponer que si respondía a un fenómeno sociopolítico concreto una vez que este desapareciera, podría pensarse que en nuestros tiempos carecería de sentido. Sin embargo esto no es así, la filosofía de la liberación sigue conservando su vigencia, porque como afirma Scannone, su actualidad y vigencia consiste en que ahora tiene que afrontar nuevos retos: negar con una crítica ética radical, la exclusión, sobre todo el desempleo estructural; contribuir en el planteamiento de una globalización alternativa a la impuesta por el neoliberalismo, asegurar el bien común incluso en

---

<sup>21</sup> Villoro, Luis: “Ciencia política, filosofía e ideología” *Vuelta*, Abril (1988), No. 137, Año XII, México, p. 21.

<sup>22</sup> En lo sucesivo, cuando se haga referencia a la obra de Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, 6ª. ed., Madrid: Trotta 2009. se abreviará como EL y como Dussel ha estructurado esta obra numerando los párrafos, se pondrá el número del párrafo correspondiente, cuando se haga referencia a alguna de las tesis que aparecen en el Apéndice de su EL, se indicará el número de la tesis correspondiente. En el caso de la presente referencia queda como EL, Tesis 16.

<sup>23</sup> EL, 204.

su dimensión internacional; discernir y fomentar la emergencia de la sociedad civil, encuadrar y regular la economía de mercado dentro de un marco ético, político y cultural supranacional orientada socialmente como instrumento del bien común global.<sup>24</sup>

Como puede apreciarse, la actitud crítica que ha asumido la filosofía de la liberación en América Latina presenta tres acciones fundamentales: 1) Tomar partido, asumir comprometidamente una posición concreta, (ponerse del lado de las víctimas). “La ética *propriadamente dicha* (...) es la que desde las víctimas puede juzgar *críticamente* la «totalidad» de un sistema de eticidad.”<sup>25</sup> 2) desde dicha posición, ejercer una acción de denuncia de todas aquellas prácticas que vulneran la vida humana, y 3) proponer un programa de acción conducente a cambiar el estado de cosas que posibiliten una sociedad más justa; de cierta forma estas tres acciones están consideradas en la afirmación de Scannone: “La filosofía puede rastrear allí caminos ético-históricos de mayor humanización de lo humano y mayor socialización de lo social; pero también debe criticar las eventuales ambigüedades que se crean cuando las organizaciones de la sociedad civil se limitan a buscar "eficacia y transparencia", dejando las decisiones últimas a los poderes dominantes.”<sup>26</sup>

#### **1.4 La filosofía de la liberación como «praxis histórica»**

Larroyo diferencia claramente entre la praxis de la filosofía y la filosofía de la praxis cuando dice que “La filosofía como actividad, como ejercicio, como práctica humana empuja a la realización de tareas; dicho de otra manera, es connativa, motivadora; pero su acción termina al comprender y enjuiciar. (...) Filosofar es un encuentro con el ser y el valor, un acto reflexivo, autoconsciente. Esta es la *praxis de la filosofía*, que así podría calificarse para diferenciarla de la llamada *filosofía de la praxis*, que asigna a la filosofía por las corrientes marxistas y neomarxistas, ya ortodoxas ya heterodoxas, tareas de reforma social.”<sup>27</sup> En este sentido, se puede apreciar que la filosofía de la liberación es una expresión concreta de la filosofía de

---

<sup>24</sup> Scannone, Juan Carlos: “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”. Pontificia Universidad Católica del Perú, [en línea], Apartado 3.1 <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090512.pdf> consultado el 7 de junio de 2016.

<sup>25</sup> EL, 205.

<sup>26</sup> Scannone, Juan Carlos: “Actualidad y futuro...” Apartado 1.4

<sup>27</sup> Larroyo, Francisco: *La filosofía iberoamericana*, 3ª. ed., México: Porrúa, “Sepan cuantos” 333, 1999, pp. 203-204.

la praxis, ya que está decididamente orientada a inconformarse con un estado de cosas que no promueve la vida humana en todos sus órdenes y a buscar la articulación de caminos que conduzcan a una composición social más humana.

Scannone hablando de la tarea histórico-social de la filosofía afirma que “su vocación de universalidad no debe quedarse en lo abstracto, sino concretarse en todo lo humano de todo y cada hombre y mujer, sin exclusiones.”<sup>28</sup> Es decir, debe contribuir a su mejor desarrollo, a la búsqueda de mejores condiciones de vida para todos; y más adelante enfatiza que

La filosofía de la liberación es también -aunque no solamente- un nuevo modo de practicar la filosofía de la historia. Pues ella reflexiona críticamente *la acción y la pasión históricas*, para -desde una comprensión integral y ética del hombre- contribuir con sus planteos teóricos, a transformarlas en más humanas. Pero dicha filosofía no solamente intenta *criticar* los supuestos ideológicos -aun pseudo-filosóficos- de la dominación, ni sólo "*llevar a concepto*" la situación para discernirla, interpretarla, comprenderla e iluminar los caminos de su superación. Pues, en una segunda fase del círculo hermenéutico, desde la nueva praxis así alcanzada, se replantea luego, a partir del nuevo horizonte abierto por ésta, todas las grandes cuestiones del hombre y, por eso mismo, de la filosofía, para responder a ellas con un *pensamiento nuevo*.<sup>29</sup>

Por tanto, hablar de la filosofía de la liberación como praxis histórica quiere decir que ésta (la filosofía de la liberación) asume un papel activo en el decurso histórico, con una clara intencionalidad de incidir en cambiar la suerte de quienes en el mundo han sido condenados a padecer las arbitrariedades de las fuerzas hegemónicas que mueven los hilos de la economía, de las relaciones sociales, de la comunicación, en fin, de la vida en su conjunto.

## 1.5 Liberación de la filosofía

Dussel plantea que la historia y en particular la historia de la filosofía preponderantemente se ha referido a la historia europea, a la historia de la filosofía europea y como una forma de sustentar esto, realiza una certera crítica a Charles Taylor quien en su obra *Las fuentes del Yo* hace un recorrido por la historia de la

---

<sup>28</sup> Scannone, Juan Carlos: “Actualidad y futuro...”. Apartado 2.1

<sup>29</sup> Scannone, Juan Carlos: “Actualidad y futuro...”. Apartado 2.2

filosofía partiendo desde Platón, pasando por San Agustín hasta Descartes. La crítica se centra fundamentalmente en tres puntos: 1. En primer lugar, presenta una limitación metodológica ya que es sólo una exploración intrafilosófica a la que le falta una historia, una economía, una política, no concede importancia alguna a otras áreas de la cultura y de la historia que podrían ayudarle a alcanzar su cometido con mejores resultados. 2. Al comenzar su genealogía con Platón en su reconstrucción de la identidad moderna, lo que enfatiza es que los griegos no sólo son el punto de partida de la formalización filosófica sino también como ejemplo privilegiado para analizar los contenidos concretos de su propia eticidad, es decir, cae en un helenocentrismo de graves consecuencias, a su parecer le hubiera resultado mejor recurrir a fuentes egipcias o mesopotámicas. 3. Al dejar de lado la periferia de Europa como una fuente, no llega a descubrir ciertos aspectos nuevos de la identidad moderna que la harían más rica y amplia en su comprensión.

De igual modo, y en el mismo sentido, critica a Habermas, en quien ve reflejado también esta actitud etnocéntrica al afirmar que el contradiscurso de la modernidad se da doscientos años atrás con Kant, cuando en realidad –afirma Dussel– desde una perspectiva mundial y no eurocéntrica, se ha dado quinientos años atrás con Antón de Montesinos al atacar la injusticia cometida con los indios; pero para los centroeuropeos, en general y para los alemanes en particular, el siglo XVI no cuenta y mucho menos América Latina. De modo que el contradiscurso de la modernidad no pudo darse sino en la razón crítica europea que se co-construía desde la alteridad, desde el contacto cercano con el dolor y el sufrimiento de los indios, es el caso de Bartolomé de las Casas, quien no podría haber criticado a España sino desde la periferia dominada. De forma que el Otro es el origen del contradiscurso europeo.

Por tanto, ya que “En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo «mundial» (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se tornan idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*).”<sup>30</sup> Esta liberación tiene un punto de partida que contrasta con uno de los principales fundamentos antropológicos del neoliberalismo, a saber, que el individuo y su libertad son los fundamentos de la vida social, lo cual en primera instancia puede considerarse

---

<sup>30</sup> EL, 45.

razonable si no fuera por las profundas injusticias que esto ha generado y justificado cuando cada vez vemos cómo se agudiza y se ensancha con mayor intensidad la desigualdad social así como las diversas formas de discriminación y marginación que esto genera. El punto de partida de esta liberación —decíamos— tiene que ver más con el encuentro del otro, con la actitud de escucha. Dussel lo dice del siguiente modo: “Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las víctimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de liberación «de la filosofía».”<sup>31</sup>

## 1.6 Más allá del contexto latinoamericano

Ya antes hemos indicado arriba que lo original de la filosofía latinoamericana no está (o no estará) en el énfasis puesto en que sea localista sino en la validez universal del pensamiento que toma como punto de partida, las propias necesidades y circunstancias históricas; esto ha sido una constante del desarrollo histórico de la filosofía, reflexión que se realiza con profundidad y rigor. De este modo “La filosofía «europea» no es sólo producto *exclusivo* de Europa, sino que es *producción de la humanidad situada en Europa* como «centro», y con la contribución de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial.”<sup>32</sup> Esto quiere decir que —afirma Dussel—

La filosofía-centro y la filosofía periférica (oprimida en el sistema-mundo o simplemente excluida) son las dos caras de la filosofía en la Modernidad, y sus *contradiscursos* (tanto en el centro como en la periferia) son un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo de los europeos.

Esto es esencial para nuestro proyecto filosófico. La *Filosofía de la Liberación* es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su periferidad y exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad.<sup>33</sup>

Y tiene esta pretensión porque, como se ha dicho antes, es patrimonio de la humanidad y a toda la humanidad le es significativa de algún modo. Por otro lado, Dussel se manifiesta optimista respecto al futuro, incluso podríamos decir utópico, ya que su planteamiento implica que las condiciones sociales sean

---

<sup>31</sup> EL, 55.

<sup>32</sup> EL, 49.

<sup>33</sup> EL, 50-51

radicalmente diferentes para que ese nivel de comunicación analógica se diera, dice Dussel

La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática posmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial (pero no ya en el sentido hegeliano unívoco, sino en el de una humanidad analógica, donde cada persona, cada pueblo, o nación, cada cultura, puede expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni la universalidad abstracta [totalitarismo de un particularismo abusivamente universalizado], ni la universalidad concreta [consumación unívoca de la dominación]).<sup>34</sup>

Esto no significa que por muy ambicioso que parezca una visión de futuro deseable, o que incluso pueda parecer como imposible, no debemos encaminar todos nuestros esfuerzos en mejorar las condiciones de vida de todo ser humano en el mundo, con independencia de cualquier tipo de condición. Esta perspectiva implica un proceso de identificación solidaria, “Identificarse como hispano (o como miembro de cualquier otro grupo étnico) es la expresión de un compromiso: con la historia de uno, con una serie de prácticas en marcha y con un futuro común”.<sup>35</sup> Futuro en común que hará de cada pueblo desarrollar lo mejor de sí e identificarse con otros pueblos ya que a fin de cuentas a pesar de las diferencias, lo esencial nos es común. Somos miembros de la misma familia humana.

## 1.7 Ética de la liberación, fundamentos e implicaciones

En su *Ética de la liberación*, Dussel propone seis principios que definen arquitectónicamente su propuesta ética, los tres primeros con carácter de fundamentos y los tres segundos con carácter de punto de partida, en una perspectiva crítica. A continuación se presenta una apretada síntesis de estos principios con sus respectivas implicaciones.

Dichos momentos son:

En la primera parte de su ética expone los siguientes fundamentos

---

<sup>34</sup> Dussel, Enrique: *Método para una filosofía de la liberación*, p. 197.

<sup>35</sup> Medina, José: “Wittgenstein y la familia hispana”, p. 35

1. El momento material de la ética.
2. La moralidad formal. La validez intersubjetiva.
3. Factibilidad ética: El bien.

Estos principios se encuentran enmarcados dentro de lo que Dussel denomina “*El sistema ético vigente*”

En la segunda parte expone

4. La crítica ética del sistema vigente, a partir de la negatividad de las víctimas.
5. La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas.
6. El principio de liberación.

Estos momentos se encuentran enmarcados dentro de lo que Dussel denomina “*El nuevo sistema ético futuro*”

### **1.7.1 El momento material de la ética. La verdad práctica**

Una de las tesis más importantes de la propuesta de Enrique Dussel es que se trata de una ética material, cuyo contenido es la vida humana. Afirma que el principio universal de toda ética y en especial de las éticas críticas es “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad”.<sup>36</sup> Indica que la intención última de su propuesta es

justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma, la razón es sólo la «astucia de la vida» del sujeto humano —y no a la inversa—, y en tanto tal la usamos y defendemos ante necrófilos (amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no blancas, de los pueblos del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras, etc.).<sup>37</sup>

Se trata de una propuesta ética que integra y articula numerosos criterios y principios de la ética, y de la construcción de múltiples categorías que frecuentemente son definidas unilateralmente, Dussel las subsume y las integra en un todo coherente y armónico. Para comenzar conviene plantear cómo entiende y qué posición guarda la vida en su sistema ético.

---

<sup>36</sup> EL, 57. Tesis 11.

<sup>37</sup> EL, 57.

Dussel, afirma que

La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético (que no es el de una piedra, de un mero animal o del ‘alma’ angélica de Descartes), que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituyen el marco dentro del cual se fijan fines.<sup>38</sup>

Concebir la vida en estos términos implica incluso que no es tampoco un derecho, sino la condición necesaria que antecede a todo derecho humano, la fuente de todos los derechos humanos y con justa razón, si se prescinde de la vida, no solo es absurdo hablar de cualquier cosa sino imposible. La vida humana es el presupuesto de toda ética, de toda filosofía, de toda cultura. Por estas razones, Dussel la considera como el contenido, la materia, fundamental de su ética. Veamos, en qué términos plantea este principio normativo material

El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, inevitablemente desde una «vida buena» cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad*.<sup>39</sup>

Como puede apreciarse en la enunciación, este principio tiene carácter imperativo, en el contexto de la comunidad humana, bajo una cierta concepción de la “vida buena”, con pretensión de verdad práctica y de validez universal, esto implica varias cosas, que hay o se ha formado una conciencia del *deber* de cuidar, respetar y promover la vida, que hay o debe haber sentido de pertenencia en los grupos humanos, con vínculos afectivos significativos<sup>40</sup> y que además es criterio de juicio moral sobre las acciones humanas, es decir que toda palabra, acción, proyecto político, etc, que respete, incentive o promueva la vida de las personas será considerado bueno y además un criterio tal es válido para todo ser humano, para toda institución o comunidad.

---

<sup>38</sup> EL, 100.

<sup>39</sup> EL, 110.

<sup>40</sup> *Cfr.* Comentario sobre Aristóteles de José Luis Rivera sobre la necesidad de comprender la amistad como un componente esencial de la vida política, en *Antología de filosofía social*, México: Universidad Panamericana 2014, nota 1, p. 21.

### 1.7.2 La moralidad formal. La validez intersubjetiva

Habiendo considerado que la vida “es el modo de realidad” del ser humano y que es la condición necesaria pero no suficiente del actuar en general y del actuar ético en particular y que es el marco de referencia desde el cual se proyecta la existencia y que por esta razón se constituye como principio y criterio ético el deber de producirla, reproducirla y desarrollarla bajo las consideraciones arriba señaladas, el siguiente momento que señala Dussel que también tiene carácter de principio práctico es el de la moralidad formal, y lo expone del siguiente modo

El que argumenta con pretensión de validez práctica, desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido.<sup>41</sup>

Este principio implica que se pre-suponen unas ciertas características antropológicas como son: la de entender al ser humano como ente dialogante<sup>42</sup> que por el lenguaje está proyectada su existencia a los demás y al mundo y que la acción comunicativa se da o debe darse en condiciones tales que todos los argumentantes consideran justas y que por tanto todos tienen la disposición de respetar los acuerdos o conclusiones a las que se llegue en el diálogo. De manera que este conjunto de condiciones hace que las determinaciones conclusivas tengan carácter de válidas o legítimas.

---

<sup>41</sup> EL, 158.

<sup>42</sup> *Cfr.* La concepción de Aristóteles sobre el hombre como animal político, con lenguaje. *Política*, 1253 a.

### 1.7.3 Factibilidad ética: el bien

Una vez que se han enunciado estos dos momentos importantes de la ética, tanto el material (deber de desarrollar la vida) como el formal (de validez intersubjetiva), llegamos al momento decisivo de la acción práctica, que formulado también como un principio ético, Dussel lo expresa de la siguiente manera:

El que opera o decide éticamente una norma, acción, institución o eticidad sistémica, *debe* cumplir a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural, etc.), es decir, que sea realmente *posible* en todos estos niveles, desde el marco de b) *las exigencias*: b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales discursivas de la validez, dentro de un rango que va desde b.i) las acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente «posibles» que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.ii) las acciones *debidas* (que son las éticamente «necesarias» para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales —de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano— o formales —desde el respeto a la dignidad de todo sujeto ético hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados en las decisiones—).<sup>43</sup>

Como puede apreciarse, esto supone que no en todos los casos la realización del bien es algo sencillo y factible a primera vista, supone una actividad prudente y no tanto intensa. No siempre las condiciones de factibilidad están dadas, muchas veces hay que hacerlas posibles, las acciones permitidas ordinariamente están enmarcadas por el contexto de las normas tanto jurídicas como morales y las acciones debidas y necesarias éticamente, la mayor parte de las veces, implica un alto espíritu de valentía y en algunos casos de heroicidad. Todo esto implica también que a pesar de las circunstancias más adversas, es posible la realización del bien.

Hasta aquí hemos considerado los principios, a manera de presupuestos teórico-prácticos de la ética; en la segunda parte de su ética, Dussel considera los siguientes tres momentos como punto de partida o si se prefiere el contraste entre los principios y la realidad, es decir la negatividad de las víctimas, la negación de la vida, como punto de partida desde un enfoque crítico.

---

<sup>43</sup> EL, 195.

#### 1.7.4 La crítica ética del sistema vigente: desde la negatividad de las víctimas

La filosofía es la exigencia que tenemos los seres humanos de explicarnos en el mundo; la ética es la necesidad racional de explicar y justificar nuestras acciones en el mundo, el contexto de análisis y juicio es nuestro entorno cultural en el que se dan nuestras acciones. Desde esta consideración, Dussel pone el dedo en la llaga, el siglo XXI, es el siglo de la globalización con todo lo bueno que esto ha traído, pero también con los grandes retos que tenemos que resolver y lamentablemente, en este contexto, los números que dan cuenta de nuestra realidad mundial en cuanto a miseria, pobreza, desigualdad, no son nada alentadores.<sup>44</sup> Esta es una característica importante de nuestra época, el gran problema de la pobreza, lo que significa “imposibilidad de producción, reproducción o desarrollo de la vida humana; es falta el cumplimiento de necesidades, pero igualmente origen de conciencia crítica.”<sup>45</sup>

Lo cual implica que

una filosofía crítico-ética puede entonces urgir en el mundo miserable periférico (América Latina, África, Asia y Europa Oriental). Éste es el horizonte, en el proceso de globalización de la Modernidad, en que surge esta Ética de la Liberación que, con dificultad, pero no imposibilidad, aspira a ser también comprendida en el «centro» norteamericano y europeo actual.<sup>46</sup>

De manera que esta condición de nuestra realidad nos interpela, ante estas circunstancias no podemos quedar impasibles, exige hacernos cargo de las víctimas,

Este «tomar-a-cargo» la vida negada del Otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro *como igual*. El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido que el sistema *como otro*: porque es una víctima; porque tiene hambre; porque no puede obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la responsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la «exposición» de su propia

---

<sup>44</sup> Sólo para dar cuenta de las cifras más conservadoras, remitimos a la página del banco mundial, en la que se ofrece un **panorama general de la pobreza** en términos generales.

<http://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>  
consultado el 6 de junio de 2016.

<sup>45</sup> EL, 217.

<sup>46</sup> EL, 225.

corporalidad sufriente. Me pide, me suplica, *me manda* éticamente que lo ayude.  
(...)

Y este «tomar-a-cargo» es anterior a la decisión de asumir o no dicha responsabilidad. El *asumir* la re-sponsabilidad es posterior, y ya está signada éticamente: si no asumo la re-sponsabilidad no dejo de ser por ello responsable de la muerte del otro, que es mi/nuestra víctima, y de la cual victimación soy/somos causa, cómplices al menos por ser un ser humano, asignado a la responsabilidad comunitaria de la vulnerabilidad compartida de todos los vivientes.<sup>47</sup>

Dice Robert Spaemann que hacer justicia a la realidad significa tener la disponibilidad de relativizar nuestras necesidades, simpatías deseos e intereses.<sup>48</sup> Dicho de otra manera, contemplar esta realidad implica reconocer la gran injusticia que impera en el mundo. Esta disposición supone lo ya enunciado en los tres principios anteriores. Este cuarto principio implica desarrollar una *voluntad solidaria* tanto a nivel personal, institucional e internacional.

Jacinto Choza, por su parte en sintonía con lo que se ha venido diciendo, indica que esta negatividad requiere de una intervención liberacionista, en sus propios términos lo expresa del siguiente modo:

En la medida en que la propia realización esté impedida por obstáculos que solamente pueden ser removidos por otros sujetos, el ser libre depende del ser liberado, la libertad depende de la liberación.

A pesar de lo dicho anteriormente sobre las dimensiones esenciales de la libertad, y de la prioridad de la libertad en el orden constitutivo sobre la del orden operativo, puede haber y hay situaciones en que la libertad existencial se mantiene bajo mínimos de un modo tan inoperante que se encuentra imposibilitada de crecer a partir de sí misma.<sup>49</sup>

Estas indicaciones implican que necesariamente hemos de desarrollar, juntos como sociedad las condiciones que hagan posible el buen ejercicio de la libertad, lo cual es un componente importante e imprescindible del bien común de la comunidad política.

---

<sup>47</sup> EL, 272.

<sup>48</sup> Spaemann, Robert: *Ética: Cuestiones fundamentales*, Pamplona: Eunsa 1987, Cap. 4.

<sup>49</sup> Choza, Jacinto: *Manual de antropología filosófica*, Madrid: Rialp 1988, p. 395.

### 1.7.5 La validez antihegemónica de la comunidad de las víctimas

En la constitución de las víctimas como sujetos sociales, está implicada necesariamente la toma de conciencia como personas alienadas en el sistema social, cultural, de producción, etc. esta toma de conciencia implica tomar acciones para cambiar esta condición de alienación, de modo que un paso necesario, es la conformación de comunidades dialógicas que reflexionan, discuten, acuerdan, deciden acerca de las causas, condiciones de la negación de sus vidas. Dussel formula lo que se podría denominar, principio formal crítico de validez intersubjetiva, lo enuncia de la siguiente manera:

El criterio crítico-discursivo de validez, entonces, consiste en la referencia a la intersubjetividad de las víctimas excluidas de los acuerdos que les afectan (que la alienan en algún nivel de su existencia real). Podemos así describir provisionalmente este criterio crítico discursivo de validez de la siguiente manera: Se alcanza validez crítica cuando, habiendo constituido una *comunidad las víctimas* excluidas que se reconocen como distintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad pulsional. Este consenso crítico, como veremos más adelante en *c)*, *a)* negativamente, llegando a comprender y explicar las causas de su alienación, y, *b)* positivamente, anticipando creativamente alternativas futuras (utopías y proyectos posibles).<sup>50</sup>

Este momento dialógico-crítico exige la participación y el compromiso solidario de quienes no forman parte directa de la comunidad de víctimas como pueden ser filósofos, científicos, ONG's, y demás sujetos sociales, quienes con sus aportaciones pueden brindar recursos materiales, teórico-prácticos, culturales, etc, de inestimable valor.

### 1.7.6 El principio liberación

Por último, Dussel se refiere a este sexto principio como aquel conjunto de acciones, normas, instituciones, etc. que hacen posible la transformación moral del sistema vigente en la configuración ética del nuevo sistema socio-político-cultural.

Dussel afirma que

---

<sup>50</sup> EL, 327.

La praxis de liberación es la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas es el criterio sobre el que se funda el principio más complejo de esta Ética —que sub-sume a todos los otros principios en un nivel más concreto, complejo, real y crítico.

El criterio de transformación ético-crítico es un criterio de *factibilidad* en referencia a las posibilidades de liberación de la víctima ante los sistemas dominantes: desde la existencia de la víctima como *capacidad* efectora (el «ser», lo dado) la realidad objetivo-sistémica se manifiesta como la *oposición* a su plena realización (el «desarrollo» de la vida humana en general). El sistema aparece como contradicción, ya que pretendiendo ser la mediación factible de reproducción de la vida (como toda institución) opera como la causa de la negatividad de dicho sujeto, de su vida (manifestada en la víctima misma).<sup>51</sup>

Dussel enuncia este último principio, del siguiente modo

Por su parte, el *Principio-Liberación* enuncia el *deber-ser* que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que es cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su re-sponsabilidad, y que se origina, práctico-materialmente, como normatividad, desde la existencia de un cierto Poder o Capacidad (el ser) en dicha víctima. Porque *hay* víctimas con una cierta capacidad de transformación *se puede y se debe* luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica.<sup>52</sup>

Como puede apreciarse, este principio implica el desarrollo de una *voluntad de sentido*, la cual afianzará a su vez la *voluntad de poder* de la comunidad que hará posible recobrar la esperanza, por la posibilidad de lograr cambios reales que incidirán en la dignificación de la vida de las víctimas, y en la humanización de las relaciones humanas y de las instituciones generando así una civilización más solidaria.

---

<sup>51</sup> EL, 387.

<sup>52</sup> EL, 387.

## CAPÍTULO II

### VALORACIÓN CRÍTICA DE LA PROPUESTA ÉTICA DE ENRIQUE DUSSEL

En este apartado se abordarán algunas de las principales críticas que se han hecho al planteamiento de la filosofía de la liberación en general y algunas al planteamiento de Dussel en particular, así como las respuestas a dichas objeciones; para este propósito se seguirá el criterio cronológico, comenzando por las más remotas para terminar con las más actuales.

#### 2.1 La crítica a la filosofía de la liberación de Michael Novak

Esta crítica procede, —como diría Dussel— del *centro*, de la hegemonía político-económica vigente hasta hoy, me refiero a la que hace Michael Novak<sup>53</sup> quien plantea una interesante apología del capitalismo y que además se ha dado a la tarea de adentrarse en los planteamientos de la teología de la liberación, y a la cual dirige su crítica. Se ha considerado incluir su crítica en la presente reflexión por tres razones: la primera porque la filosofía de la liberación tiene como un antecedente directo a la teología de la liberación, de modo que, la crítica de Novak alcanza también a la filosofía por el enfoque liberacionista que ambas comparten (filosofía y teología); la segunda razón, es por la importancia que tiene el considerar a una de las voces más autorizadas del ámbito cultural e ideológico que es criticado por Dussel, es decir el capitalismo liberal y así conocer cuál es la percepción de esta propuesta latinoamericana en el primer mundo; y por último, porque Novak, de entre los diversos pensadores liberacionistas elige a Enrique Dussel como un referente para su análisis, ya que Dussel “es un filósofo que se ha propuesto la tarea de articular los conceptos básicos de liberación de manera clara, coherente y altamente sistemática y en una prosa diseñada para hablar a los extraños que sean principiantes en teología de liberación. La ventaja de seguir a Dussel es que éste usa un lenguaje claro y sin barniz.”<sup>54</sup>

La crítica, fundamentalmente consiste en considerar que a la TL habría que hacerle una serie de cuestionamientos a los cuales puede suponerse la respuesta: “¿Pero en

---

<sup>53</sup> Michael Novak, es un escritor, filósofo y diplomático estadounidense, ha sido consejero presidencial durante las administraciones de Ford, Carter y Reagan. Algunas de sus principales obras son: *El espíritu del capitalismo democrático* (1982), *¿En verdad liberará? Discusiones sobre la teología de liberación* (1988), *La ética católica y el espíritu del capitalismo* (1995), entre otras.

<sup>54</sup> Novak, Michael: *¿En verdad liberará? Discusiones sobre la teología de liberación*, México: Diana 1988, p. 97.

realidad liberará? ¿Qué instituciones la colocarán en su lugar, después de la revolución, para proteger los derechos humanos? ¿A través de qué instituciones abrirá su economía a la iniciativa, inteligencia y creatividad de los más pobres de sus ciudadanos?”<sup>55</sup>

Por otro lado, confronta a la TL latinoamericana con la norteamericana, en sus propios términos, lo expresa del siguiente modo

Pienso que en nuestra época la teología de todo el hemisferio occidental, la teología de las Américas, está llegando a su madurez. No es sólo América Latina la que tiene una teología de liberación, sino también Norteamérica. No obstante, la teología de liberación norteamericana se halla enterrada en instituciones, prácticas y hábitos; existe mucho más poderosamente en la realidad que en los libros. (...)

En contraste, la teología de la liberación latinoamericana existe en la actualidad mucho más poderosamente en libros que en la realidad.<sup>56</sup>

En esta misma tónica de comparación crítica, dice más adelante:

Al sugerir que la teología de la liberación en América Latina no es lo suficientemente práctica, que no ofrece aún un modelo práctico concreto, hacia cuyos pasos de realización institucional pueda dirigirse ahora, es necesario asentar el ideal concreto que me viene a la mente. Como teología o filosofía de economía política, la teología de liberación se halla claramente en una etapa preteórica. Crítica, exhorta, estimula; más aún no ha trazado o esbozado su futura *forma institucional*. Hasta que lo haga, no será política, sino meramente exhortación. (...) [por el contrario] El recién nacido Estados Unidos se hallaba entre los primeros crisoles en que se ensayó su experimento. Buscaban la liberación de tiranía y la tortura en la *esfera política*; liberación de la tiranía de la pobreza en la *esfera económica* y libertad de conciencia, información e ideas en la esfera *religiosa, cultural y moral*.<sup>57</sup>

Hasta aquí, algunos de los puntos más esenciales de la crítica, a lo cual se puede responder lo siguiente, es cierto que la pura reflexión crítica desde cualquier ámbito que se haga, teológico, filosófico, sociológico, etc. no es garantía de incidencia social y por tanto de transformación inmediata; lo mismo cabe decir de una propuesta ética (para centrarnos en el caso que nos ocupa). En este sentido, puede tener razón Novak en decir que la TL está en una fase preteórica. Sin embargo, en el caso de la propuesta ética de Dussel (que se publica diez años después de esta crítica de Novak) está formulada en un nivel de madurez e integración que la colocan entre las tendencias éticas más importante del mundo contemporáneo (la

---

<sup>55</sup> Novak, Michael: *¿En verdad liberará?* ... p. 16

<sup>56</sup> Novak, Michael: *¿En verdad liberará?* ... pp. 12-13

<sup>57</sup> Novak, Michael: *¿En verdad liberará?* ... p. 38

ética discursiva de Habermas y Apel, la perspectiva del pragmatismo de Rorty, la tendencia hegeliana de Charles Taylor, la aristotélica de MacIntyre, o el procedimentalismo de Rawls). En este sentido y para ser justos con Novak, él critica la dimensión teológica del Dussel de aquella época de los años 80. Ya se ve claro que la evolución teórica posterior de Dussel ha transitado y madurado más bien por la senda de la filosofía, conservando el enfoque crítico liberacionista.

Y como se decía más arriba, la pregunta de Novak planteada a la TL es muy pertinente, y en este caso, dirigida a la propuesta de Dussel, a su “Ética de la liberación”, ¿en verdad liberará? A lo cual podemos responder, que incluso las grandes revoluciones éticas de la historia, realizadas por Buda, Sócrates, Confucio o Jesucristo no han garantizado un mundo de armonía, paz y justicia, por lo que podemos deducir que la ética siendo una condición necesaria no es suficiente para generar los grandes cambios sociales que hoy requerimos.

En cuanto a que la “teología norteamericana” ha sido mucho más liberadora, cabe señalar que, respecto a esto, Novak incurre en lo que podría denominar “falacia de falsa extrapolación” –si se me permite la expresión– es decir, que es cierto que Estados Unidos es una gran nación, en donde las libertades tienen una expresión comparable con otros pocos países del mundo (por algo, la gran cantidad de migrantes ven en esta nación la posibilidad de realizar lo que se denomina “el sueño americano”); sin embargo, si Estados Unidos es lo que es hoy, entre otras cosas, un referente importante de las libertades humanas, no lo es porque posea una teología de base que haya sido su núcleo constructivo principal sino por una amplia gama de factores que han hecho esto posible, principalmente las grandes luchas y batallas que muchos norteamericanos han tenido que librar por el reconocimiento de sus derechos; por ejemplo, el movimiento de las mujeres sufragistas, o la lucha por la igualdad por parte de los afroamericanos, o por parte de los latinos en relación a mejoras laborales, etc. Y entre todos esos factores, ciertamente un elemento importante ha sido el de la religión, y no tanto el de una teología sistemática que se haya desarrollado y articulado *ex profeso* para estos logros.

Por otro lado, es importante señalar también que sin embargo la *Ética de la liberación* contempla que dicha posibilidad (de la liberación) es real, consúltese el principio de factibilidad ética (1.7.3) y la segunda parte de su ética, que es la parte crítica en la que el principio de *liberación* (1.7.6) es el más importante, todo ello es considerado por Dussel no ingenuamente sino consciente de la gran complejidad que implica *la liberación como proceso* de lo cual da cuenta en toda su obra.

## 2.2 La crítica a los movimientos liberacionistas de Carlos Llano

Por su parte, Carlos Llano, ante los acontecimientos del contexto (caída del muro de Berlín, declive de los totalitarismos), hace su propia reflexión crítica y afirma que “En este cambio hacia la democracia (como aspiración real o como ilusión idealista) han tenido muy poca influencia, si no es que ninguna, los movimientos que se autodenominan como teológicos y liberacionistas, los cuales, por su parte, según resulta obvio, han entrado ya en franca decadencia teórica (porque en decadencia práctica siempre estuvieron).”<sup>58</sup>

A lo cual es posible responder que la construcción del largo camino de la democracia, ha sido posible, gracias en gran medida a los movimientos liberacionistas, con sus reclamos de igualdad, de mejores condiciones de trabajo, de tener voz y voto en las decisiones políticas. Hoy en día gozamos de conquistas que a muchos les costó la vida. Algunos ejemplos en la historia que podríamos denominar liberacionistas o que son expresión de dichos movimientos podrían ser los siguientes: la rebelión de esclavos dirigida por Espartaco, la defensa de los indígenas por parte de Bartolomé de las Casas y otros frailes, la revolución francesa, los movimientos sufragistas de las mujeres francesas tras la revolución que incidió en el movimiento norteamericano y británico, la abolición de la esclavitud en los diversos países del mundo, la lucha de Luther King y Mandela por la igualdad de derechos y la no discriminación. Y la lista podría ser más larga, con estos ejemplos se patentiza que los movimientos liberacionistas han sido necesarios y lo serán en el futuro en la medida en que persistan las graves injusticias sociales que históricamente hablando también han existido. En este sentido, los movimientos liberacionista no están en decadencia, sino que son el recurso que la sociedad civil tiene para reestablecer el orden social con base en la justicia. En cuanto a lo que Llano dice respecto de la decadencia teórica –suponemos que se refiere a la teología de la liberación— no lo sé; lo que sí es posible afirmar es que la TL ha tenido una fuerte influencia en algunas vertientes de la FL, una de ellas es la representada por Enrique Dussel, quien hoy en día se ha convertido en un referente importante incluso a nivel internacional; algunos de los principales congresos iberoamericanos de filosofía dedican un espacio a la filosofía latinoamericana y a la filosofía de la liberación, esto ya puede demostrar que la reflexión teórica que hace de la liberación su núcleo más importante más que estar en decadencia expresan más bien, cierta madurez, desarrollo y evolución.

---

<sup>58</sup> Llano, Carlos: “Problemas actuales de la libertad”, *Tópicos*, (1992), no. 2, México, p. 19

Por otro lado, Carlos Llano dice:

Estos movimientos liberadores tratan —con frecuente impotencia— de solucionar la falta de libertad o de detener la desbandada hacia la servidumbre. (...) Pero la cuestión no es saber si estos movimientos resultarán o no eficaces (aunque aquí se centre ahora la preocupación de los estudiosos), sino —la más radical— de conocer si están verdaderamente al servicio de la libertad, si parten de un genuino concepto de ella y si, por ende tienen una finalidad adecuada.<sup>59</sup>

A estas observaciones críticas, es posible responder diciendo que sí es un asunto medular el de la eficacia de dichos movimientos, porque no es poca cosa lo que está en juego, aunque en la mayoría de los casos, los resultados esperados no se dan de manera inmediata sino que se ven mucho tiempo después. En cuanto a que si tienen un genuino concepto de la libertad y tienen una finalidad adecuada, es posible que en muchos casos no haya toda una especulación teórica profunda sobre la libertad para tomar acciones que disminuyan el dolor y el sufrimiento de la esclavitud, incluso podríamos decir que para hacer tales formulaciones teóricas se requieren de condiciones sociales, materiales y culturales que las posibiliten; y no sé si alguien pondría en cuestión que la justicia, la igualdad, tomar parte en las decisiones políticas, sean finalidades adecuadas de cualquier movimiento social, por demás está decir que todos estas exigencias sociales han sido consagradas en la declaración universal de los derechos humanos, porque son expresión del respeto a la vida y dignidad de las personas. Lamentablemente hoy en día dicha declaración resulta ser más bien una carta de buenas intenciones que una realidad para millones de personas.

Finalmente, Carlos Llano comenta:

En esta sociedad de escasez o de abundancia, la inquietud por la libertad adquiere un doble aspecto: por un lado, liberar al hombre de la esclavitud ligada a la miseria del subdesarrollo, por otro liberarlo de la servidumbre consecuente de una sociedad de bienestar. La inquietud de la libertad bajo el primer aspecto reviste una tendencia de índole material y económica: se trata de un tema que conceptualmente no ofrece resistencia (aunque sí su realización), y que ha sido abundantemente tratado; la solución consiste en tener más y distribuirlo mejor.<sup>60</sup>

En esto hay completo acuerdo, lo que patentiza que si bien tanto en las regiones más empobrecidas como en las más prósperas del mundo, se hace necesario un

---

<sup>59</sup> Llano, Carlos: *Las formas actuales de la libertad*, 2ª. ed., México: Trillas 1995, p. 36.

<sup>60</sup> Llano, Carlos: *Las formas actuales*...p. 35.

proceso de liberación, en las primeras, de la pobreza, esclavitud y miseria; en las segundas de la servidumbre del consumo compulsivo e insolidario.

Finalmente, para contestar a las objeciones de Carlos Llano, desde la EL de Dussel cabe decir que la sola aparición de la obra de la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* pocos años después, es expresión, no de decadencia sino de desarrollo y madurez para responder a los retos que el contexto actual plantea, por otra lado, desde su contenido, es importante señalar que una ética de la vida como lo es la EL, que sobre todo denuncia las condiciones de negación de la vida y que promueve y estimula la reflexión y creatividad críticas para que millones de personas mejoren sus condiciones de vida, en todos los sentidos, siempre será una propuesta necesaria y en nuestras condiciones, urgente. Hay múltiples voces que se levantan en contra de las externalidades del capitalismo, tenemos el personalismo, el comunitarismo, la misma perspectiva humanista de Carlos Llano, y junto con estas voces, la EL comulga con la necesidad de reconocer que las cosas no marchan bien. Así que es una exigencia ética aportar los más elementos posibles para corregir el rumbo de nuestro futuro como humanidad.

### **2.3 La crítica desde la filosofía de la liberación**

A continuación se presenta una breve exposición de las críticas a la filosofía de la liberación que surgen desde ella misma así como las críticas externas a ella y que tienen su punto de encuentro con la filosofía latinoamericana. Para este propósito se seguirá el planteamiento que hace Carlos Beorlegui<sup>61</sup> quien aborda esta cuestión con más detalle, aquí solo se expone una apretada síntesis.

El planteamiento fundamental de Fornet-Betancourt y J. L. Gómez Martínez, consiste en que la FL como expresión de la filosofía latinoamericana debe abrirse al “diálogo de culturas”. Afirman que el planteamiento de Dussel en sus inicios, surgió desde una postura de confrontación, de modo que las categorías utilizadas a partir de dicha postura presentan un claro carácter dicotómico: centro-periferia, dominación-liberación, etc. Además, dichos planteamientos no reflejan toda la realidad. Por otro lado, “se considera que estas posturas de confrontación no hacen más que reproducir el problema, pero al revés, entendiendo ahora que la mejor y única filosofía auténtica es sólo la FL. Así la filosofía y la cultura oprimidas se

---

<sup>61</sup> Beorlegui, Carlos: “Críticas a la filosofía...”, pp. 211-250.

convierten, a su vez, en opresoras.”<sup>62</sup> En contraste, la filosofía latinoamericana debe abrirse al “diálogo de culturas”.

Desde esta propuesta, Fonet-Betancourt propone dos cosas: 1. Que cada cultura, conservando su identidad, en esa apertura de diálogo incorpore, asimile lo que mejor interese de otras culturas, sin embargo en este esquema pluricultural, las condiciones de diálogo no se dan en condiciones de igualdad y más bien al contrario, en el contexto de la globalización hay desigualdades de poder e incluso se podría afirmar que dicha pluralidad se ve amenazada por esta “ideología totalitaria”; ante este horizonte se hace necesaria la alternativa del diálogo intercultural como condición para el desarrollo civilizatorio de los pueblos, y 2. Por otro lado, el pluralismo cultural produce conflictos, es la lucha por la hegemonía cultural, es así que la búsqueda de condiciones de equidad para el diálogo intercultural se hacen necesarias. Esto genera un proceso que Fonet-Betancourt llama de “desobediencia cultural” en la búsqueda de esa verdadera universalidad que sólo es posible en el contexto de la interculturalidad. De este modo, la filosofía intercultural tiene el propósito de iluminar este proceso y mantener una actitud crítica desde las memorias de liberación propias de cada cultura. Así, liberación e interculturalidad se presentan como paradigmas complementarios. En este sentido, Fonet-Betancourt presenta la filosofía intercultural como una propuesta que actualiza y supera a la FL que dado el contexto de globalización que vivimos, sería como una especie de puesta al día. Sin embargo, la propuesta de Dussel, a decir de Beorlegui, también ha ido evolucionando y ha ido matizando ese tono inicial de confrontación, es una propuesta que expresa más dialogante y también actualizada en su visión crítica de la globalización imperante.

## 2.4 Críticas externas a la filosofía de la liberación

Entre las críticas externas a la FL, tenemos principalmente dos, la primera de ellas es la formulada desde el nuevo paradigma de la “*postcolonialidad*” que se plantea desde los estudios subalternos y la segunda es la formulada desde la postmodernidad latinoamericana, su principal representante es Santiago Castro-Gómez. Comencemos por la primera.

El paradigma de la “*postcolonialidad*”, ha sido desarrollado, principalmente por Edward Said, Homi K. Bhabha y Gayatri Spivak. Las principales influencias teóricas en estos autores provienen principalmente por parte de los filósofos

---

<sup>62</sup> Beorlegui, Carlos: “Críticas a la filosofía...”, p. 219.

críticos europeos como Nietzsche, Weber, Heidegger, Freud, Foucault, Lacan, Vattimo, Deleuze y Derrida, quienes tienen como común denominador la crítica radical a la metafísica occidental. Esta perspectiva de pensamiento ha tenido su influencia en Latinoamérica principalmente en los años 90 a través de una corriente que continúa y profundiza los llamados *Estudios Subalternos*, que son una expresión crítica de la relación del imperio británico con sus colonias principalmente, y que dicha actitud se contagia a otros ámbitos culturales como África y América Latina. Y en lo que corresponde a la crítica procedente del paradigma de la “postcolonialidad”, ésta consiste en que acusan a Latinoamérica en no haber participado hasta el presente en el proceso de descolonización o frente a la exclusión sistemática de la experiencia colonial. Esta crítica provoca irritación en los intelectuales latinoamericanos porque supone no reconocer que América latina ha atravesado por un proceso de descolonización más largo que el que llevan las colonias inglesas, y que tras este proceso emancipatorio una de acciones más importantes ha sido la de la búsqueda de la identidad.

Por otro lado, la crítica formulada desde el paradigma de la *postmodernidad* cuyo principal exponente es Santiago Castro-Gómez, consiste fundamentalmente en negar que la filosofía de la liberación resulta adecuada para interpretar y explicar la realidad latinoamericana existente dadas las condiciones actuales y plantea que los enfoques de la filosofía postmoderna son los más adecuados para dar cuenta de la situación latinoamericana, afirma también que la postmodernidad no es un fenómeno puramente ideológico, sino un cambio de sensibilidad a nivel del *mundo de vida*, es un estado generalizado de la cultura, presente también en América Latina. Su propuesta consiste fundamentalmente en considerar otro tipo de formas narrativas que cumplen con la función de la utopía pero con ingredientes distintos a los valores de la modernidad, es la utopía del mundo *poli-céntrico*, lo que significa, no el fin de las utopías, sino de las utopías de tipo moderno ilustrado. Se trata ahora de entender el mundo bajo el paradigma de la diversidad y la heterogeneidad. De modo que lo más importante, es tener la posibilidad de ejercer el disenso y la diferencia. La respuesta crítica (que también comparto) que Beorlegui hace de esta postura es la renuncia de los postmodernos a una nueva universalidad de la razón ética que supere las limitaciones de la razón moderna occidental para alcanzar una nueva universalidad racional y ética, conseguida desde el consenso universal de todos los afectados, individuos y culturas.

## CONCLUSIONES

El acontecer de la vida humana es uno de los contenidos principales de la reflexión filosófica y dicha reflexión puede orientar las acciones que posibiliten mejoras en la propia existencia. La actividad filosófica en América Latina ha ido forjando su propia identidad y originalidad incorporando y adaptando las diversas propuestas filosóficas al contexto latinoamericano. Una de las principales expresiones de la filosofía latinoamericana es la filosofía de la liberación, deudora en gran medida de la reflexión crítica europea pero que ya se propone como una filosofía original en tanto que busca superar el universalismo eurocéntrico a partir de la alteridad de los pueblos conquistados, de las víctimas, de los marginados, promoviendo una mayor conciencia crítica, transformadora de la realidad social, haciendo de los grupos vulnerables, agentes sociales de cambio. Este es el auténtico reto de la FL, que en el contexto de la globalización y del cambio de esquemas geopolíticos Este-Oeste por el Norte-Sur o Centro-Periferia, busca mantenerse vigente. Por su parte, la FL tiene múltiples expresiones, una de ellas, es la propuesta de Enrique Dussel, de quien, -para el propósito de la presente reflexión- sólo hemos tomado los puntos centrales de su ética, cabe decir que hace unos años, ha publicado su *Política de la liberación* (2007). Resultará interesante analizar la integración con la ética, pero eso ya será tema para posteriores reflexiones. De modo que en cuanto al planteamiento ético de Dussel es importante resaltar que la consideración del otro, no es una invitación o sugerencia sino una exigencia ética sobre todo para con los marginados y desposeídos so pena de constituirnos en cómplices de una civilización inhumana, salvaje y depredadora no sólo de los más débiles sino del mundo mismo que también padece un alto grado de devastación, motivo por el cual muchas de las demandas medioambientales y ecológicas tienen un tono marcadamente ético.

Por otro lado la articulación de los principios que propone Dussel, presenta una sólida estructura arquitectónica, que a mi parecer, la hacen una propuesta muy completa, ya que integra y articula lo que otras éticas han hecho por separado en una bien lograda síntesis sustentada en seis principios, de este modo hace de la vida humana el contenido material de su propuesta, del diálogo intersubjetivo, el principio formal de validez ética; y de la posibilidad fáctica de la realización del bien, el principio procedimental. Y por último el carácter crítico que vertebra los tres primeros principios constituyendo otros tres en un segundo momento. En su propuesta es posible percibir un fructífero diálogo con las diversas tradiciones

éticas occidentales, de las cuales, en múltiples ocasiones Dussel dice que la EL tiene mucho que aprender pero a su vez indica las limitaciones que presentan.

Se ha planteado que la filosofía de la liberación ha recibido múltiples críticas, algunas provenientes del interior de la misma FL y otras externas a ella. Con base en lo expuesto, podemos afirmar que la FL sigue siendo vigente para explicar y dar respuesta a los retos que la globalización plantea sobre todo a los pueblos que llevan la peor parte. En este sentido, la propuesta filosófico-ética de Dussel ha sido actualizada y revitalizada para mantenerse en un diálogo continuo con otras perspectivas actuales del pensamiento, brindando respuestas, luces, marcando rumbos posibles que nos permitan transitar no sólo a los latinoamericanos sino al resto de los pueblos del Sur y de la Periferia por una senda más humanizadora. En ello estriba su pretensión de validez universal.

Finalmente, es importante reconocer algunos aportes importantes de la EL de Dussel: se trata de una ética profundamente *solidaria y subsidiaria*, lo que expresa su marcado tono humanista; es una ética que *denuncia* todas aquellas acciones personales o colectivas que se realizan en detrimento del otro de manera desconsiderada e injusta, de ahí que su *opción por las víctimas* la torna en una ética que *nos compromete* con los sectores sociales más desfavorecidos; es una *ética del diálogo* entre los diversos actores sociales que tomando conciencia de la propia realidad asumen responsablemente el reto de superar las propias limitaciones; y por último, es una ética de la *esperanza* ya que apuesta por la posibilidad real de generar las condiciones que permitan los cambios que como humanidad requerimos.<sup>63</sup>

Por último, sólo indicar que la EL es una expresión muy concreta y específica de las diversas expresiones que tiene la FL, como por ejemplo: la política de la liberación, la pedagogía de la liberación, la analéctica como metodología de la filosofía de la liberación, entre otras.

---

<sup>63</sup> Por las razones arriba indicadas, entre otras, Mariano Moreno Villa, considera a Enrique Dussel como un filósofo personalista. Cfr. Su tesis doctoral, *Filosofía de la liberación y personalismo. "Metafísica" desde el reverso del ser. A propósito de la filosofía ética de la liberación de Enrique Dussel*, Murcia, 1993. Disponible en [http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/b07/b07\\_completo.pdf](http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/b07/b07_completo.pdf)

## BIBLIOGRAFÍA

- BARLOW, Michel: *El socialismo de Emmanuel Mounier*, Barcelona: Nova Terra 1975.
- BEORLEGUI, Carlos: “Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad”, *Realidad*, (2003), no. 92, San Salvador: Universidad de Centro América.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª. ed., México: Fondo de Cultura Económica 2006.
- CHOZA, Jacinto: *Manual de antropología filosófica*, Madrid: Rialp 1988.
- DUSSEL, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 6ª. ed., Madrid: Trotta 2009.
- : *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. 3ª. ed., México: Universidad de Guadalajara 1991.
- GARCÍA RUÍZ, Pedro Enrique: *Filosofía de la liberación: una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México: Driada 2003.
- LARROYO, Francisco: *La filosofía Iberoamericana*, 3ª. ed., México: Porrúa, Sepan Cuantos 333, 1999.
- LLANO, Carlos: “Problemas actuales de la libertad”, *Tópicos*, (1992), no. 2, México.
- : *Las formas actuales de la libertad*, 2ª. ed., México: Trillas, 1995
- MEDINA, José: “Wittgenstein y la familia hispana”, *Synesis*, (2006), núm. 2, pp. 25-36.
- MORENO VILLA, Mariano: *Filosofía de la liberación y personalismo. “Metafísica” desde el reverso del ser. A propósito de la filosofía ética de la liberación de Enrique Dussel*, Murcia, 1993. Disponible en [http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/b07/b07\\_completo.pdf](http://enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/b07/b07_completo.pdf)
- NOVAK, Michael: *¿En verdad liberará? Discusiones sobre la teología de liberación*, México: Diana 1988.
- PEREDA, Carlos: “Wittgenstein y el pensamiento de América Latina”, *Synesis*, (2006), Cuadernos de humanismo contemporáneo, No. 2.
- RIVERA, José Luis: *Antología de Filosofía Social*, México: Universidad Panamericana 2014.
- SALAZAR BONDY, Augusto: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México: Siglo XXI 2006.
- SAMOUR, Héctor: “El significado de la filosofía de la liberación hoy” en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, (2005), Vol. 26, No. 93, El Salvador: Universidad Centroamericana.
- SCANNONE, Juan Carlos: “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación”, Pontificia Universidad Católica del Perú, [en línea], <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090512.pdf>

- SPAEMAN, Roberto: *Ética: Cuestiones fundamentales*, Pamplona: Eunsa 1987.
- TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo: “Las fundaciones de la filosofía latinoamericana” en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, (2006), Vol. 27.
- VILLORO, Luis: “Ciencia política, filosofía e ideología”, *Vuelta*, (1988), No. 137, México.
- ZEA, Leopoldo: *La filosofía americana como filosofía sin más*, 21ª. ed., México: Siglo XXI 2007.
- VILLORO, Luis: “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, *Isegoría*, (1998), No. 19, México: Instituto de investigaciones Filosóficas de la UNAM.