

## **El otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética. Enrique Dussel, la Ética del Discurso y el Comunitarianismo\***

**David A. Roldán**  
(Argentina)

---

### **Resumen**

La constitución de la subjetividad ética y la alteridad no fueron problemas teóricos en la Antigüedad sino en la Modernidad. En la Modernidad Clásica el otro aparece como problema ético (no epistemológico), y con la “escuela de la sospecha” el problema del otro y la constitución de la subjetividad ética se perfilan como centrales. Enrique Dussel, bajo la influencia de Heidegger y Lévinas, elabora una teoría para la constitución de la subjetividad ética a partir del otro-concreto. Esa teoría está construida por mediación crítica con dos grandes escuelas: la ética del discurso (Apel, Habermas) y el comunitarianismo (McIntyre, Taylor). Este artículo expone el modo en que Dussel se sirve, críticamente, de dichas escuelas. De la ética del discurso asimila la universalidad y del comunitarianismo asimila la búsqueda de una “ética de contenidos”. A la ética del discurso le critica su formalismo, y al comunitarianismo le critica su tendencia relativista.

**Palabras Clave:** otro, ética, Dussel

### **Abstract**

The constitution of ethical subjectivity and alterity weren't theoretical problems in Antiquity, but rather in Modernity. In Classic Modernity the other appears as an ethical problem (not epistemological) and with “The School of Suspicion” the problem of the other and the constitution of ethical subjectivity take a central role. Enrique Dussel, under the influence of Heidegger and Levinas, develops a theory of the constitution of ethical subjectivity starting with the Concrete Other. This theory is constructed by critical mediation with two main schools: Discourse Ethics (Apel, Habermas) and Communitarianism (McIntyre, Taylor). This article explores Dussel's critical use of both schools. From Discourse Ethics he assimilates universality, and from Communitarianism he assimilates the search for an “ethic of contents.” He critiques the formalism of Discourse Ethics, and the tendency towards relativism in Communitarianism.

**Key Words:** Other, ethics, Dussel

---

*La ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de auto-extinción.*  
—Enrique Dussel

### **Planteamiento del problema**

El problema del otro en la constitución de la subjetividad ética es el tema que abordaremos. Nos preguntamos, específicamente, qué lugar ocupa el otro-concreto (la víctima) en la argumentación dusseliana contra las éticas discursivas y el comunitarianismo, por un lado, y en su propuesta de una Ética de la Liberación, por otro.

¿Cuándo surge el problema teórico del otro? ¿Fue un problema teórico para los filósofos griegos? Consideramos que no. Los filósofos griegos sostuvieron que el problema humano radicaba en una adecuación de las facultades del conocer a las diversas regiones de los entes (la gnoseología depende de la ontología). Por ejemplo, el ente, en tanto que número, es estudiado por los matemáticos con determinadas herramientas “epistémicas”. El ente, en tanto que “ser vivo”, es estudiado por el

---

\* Artículo publicado originalmente en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid* Vol. 64 Nro. 239 (2008), pp. 53-70.

biólogo; y así con las distintas regiones de entes. Más allá de que la construcción del saber es un acto colectivo (el mismo Platón concebía la filosofía únicamente como diálogo, y llegó a desdeñar los textos escritos, porque empobrecían la riqueza del diálogo<sup>1</sup>), los griegos sostuvieron que el pensar era un diálogo del alma consigo misma. De este modo, el otro no era necesario en la constitución de una “subjetividad epistémica”; yo podría estar solo en una isla, y mediante la ejercitación de la *episteme*, el *nous* o la *sofía*, llegaría a dar con la verdad —sostenía Aristóteles—, porque la verdad era algo que se ofrecía a estas facultades del conocer.

La fuerte ontología sobre la que descansaba la comprensión de la realidad llevó a los griegos a considerar las relaciones sociales como “una realidad natural”; el ser humano es un *zoon politikon*, es un animal social<sup>2</sup>. Así, en la polis los seres humanos se ubican en el lugar al que tienden “naturalmente” (así como una piedra cae siempre al suelo, buscando su lugar natural, o el fuego se eleva siempre, porque arriba está su lugar natural). Los varones libres griegos, “naturalmente”, ocupaban la cúspide de la pirámide social. Las mujeres y los esclavos, estaban sometidos a ellos. “Naturalmente”, decían, las cosas se ordenan así. Puede afirmarse, entonces, que en el mundo antiguo, el otro no era constitutivo de la subjetividad ética. El otro, lo extraño al varón libre que razona, no resulta un problema, porque está sometido naturalmente. La realidad se explica por su constitución ontológica, no por las decisiones que pueda tomar un sujeto libre. Esto sucederá, recién, con la Modernidad.

En la Edad Media, aparecen dos tutores para el individuo: el rey (emperador del Sacro-Imperio), y el Papa. La fuerte mediación entre Dios y los seres humanos descansa sobre la iglesia-institución. Dios ha puesto dos representantes en la tierra; uno, lleva la espada del poder temporal; el otro, la espada del poder espiritual. Los conflictos entre estos dos tutores no se hicieron esperar, pero no nos interesan primariamente ahora. La Cristiandad<sup>3</sup> medieval, esa superestructura montada sobre los y las fieles, que con fervor religioso pretendían llegar a agradar a Dios, representó una “totalidad”, un sistema cerrado que pretendía tener una respuesta para todas las preguntas. Los místicos, aquellos seres dotados de una facultad que los ponía en contacto directo con lo Divino —intuición—, siempre resultaron un problema para el sistema de la Cristiandad. Aquí “lo otro” aparece como problema, pero es reducido con la violencia del sistema (Inquisición), o la reclusión (lista de libros prohibidos; cerrazón hacia el claustro monástico, etc.). Ahora bien, el gran problema del otro surgirá con la constitución de la subjetividad epistémica en la Modernidad. En efecto, el famoso conflicto entre Galileo y la Inquisición da cuenta de los problemas que representó “el otro” para la Iglesia Católica; Galileo tenía pretensiones de un conocimiento científico que no pasara por la mediación eclesial. Comienza a perfilarse una de las primeras ideas-fuerza: el problema del otro es un problema estrictamente moderno<sup>4</sup>. Con esto, no queremos significar que “el problema de la alteridad” no haya estado presente en el mundo antiguo o medieval; antes bien,

---

<sup>1</sup> Esto es claro, por ejemplo, en la *Carta VII*.

<sup>2</sup> “Político”, hoy, después de Maquiavelo y la Modernidad, no traduce lo que significó *politikon* en el mundo griego de la polis

<sup>3</sup> Utilizo aquí la categoría “Cristiandad” como diversa de “Cristianismo”, siguiendo a Dussel, *Destrucción de la Cristiandad de Indias*, Salamanca, Sígueme, 1978. Ya Kierkegaard había introducido esa misma diferenciación (Cf. Kierkegaard, *Las obras del amor: meditaciones cristianas en forma de discurso*, Madrid, Ed. Guagarrama, 1965).

<sup>4</sup> Seguimos aquí, de ideas planteadas por Carlos Cullen, en sus seminarios de la Universidad de Buenos Aires.

queremos significar que el problema *teórico* del otro surge recién en la Modernidad. ¿Por qué razones? Puedo suministrar las siguientes:

Para la Antigüedad, el otro no es un problema teórico, porque el otro se reduce a “mismidad” mediante la violencia. Como el conocimiento de la realidad depende de una adecuación del intelecto a “lo dado”, es natural reducir al otro a mismidad. Esta violencia se justifica ontológicamente; el modo de ser del otro es ser reducido a mismidad. La mismidad del sistema imperante, de la totalidad.

Para la Modernidad, el otro comienza a ser un problema teórico, y esto se deja ver con más claridad en la ética, que en la gnoseología. En efecto, el horizonte sobre el que transcurre *el drama de la Modernidad* es el de átomos libres e iguales en movimiento<sup>5</sup>. El individuo se declara libre de las tutorías del Papa y el rey. ¿Qué es lo que nos iguala? La libertad. ¿Qué es “la libertad”? La razón, responden Kant y Hegel, aunque entendiendo “razón” de diferente manera. El fundamento de la realidad descansa, ahora, en el sujeto, en la “síntesis del yo”, en el sujeto que razona, en el *Ego cogito*. Todos somos libres e iguales; todos tenemos pasiones y razón; la construcción de una sociedad pasa por ser “individuos racionales”. En la razón encuentra la Modernidad el instrumento (Razón Instrumental) para la construcción de un mundo mejor, del “Reino de los fines” (Kant). Surge aquí la postulación de un “estado de naturaleza”, y de un pacto por el cual se pasa al estado artificial de la vida en sociedad (Hobbes, Locke, Rousseau). En el problema ético y político de la constitución de la subjetividad moral aparece “el otro”. En efecto, para Hobbes es determinante de la constitución de la comunidad el “Poder común” (Leviatán o Soberano) *ante la amenaza externa* (el otro<sup>6</sup>). Kant, por su parte, incluye al otro en la segunda de sus tres formulaciones del imperativo categórico: “Nunca debes tomar al otro sólo como un medio, sino al mismo tiempo como un fin en sí mismo”<sup>7</sup>. De este modo, Kant comienza a incluir la dignidad del otro en la constitución de la subjetividad moral. Si bien es cierto que podría darse un sujeto epistémico en aislamiento total, y aún seguiría siendo un “ser racional” (pues tiene en su razón las categorías para sintetizar el material dado a sus sentidos; el “otro” es el que “usa mal” la razón), resulta extraño un sujeto ético en aislamiento total; no tendría mucho sentido la universalización de una máxima (primera formulación del imperativo), ni mucho menos la segunda formulación, que incluye al otro. Aunque pudiera darse que hubiese “un solo digno en el mundo”, uno solo que usara bien la razón, el problema pasaría por cómo legitimar la dominación sobre los otros (por ejemplo, para Locke, si una persona “racionalizó” la naturaleza mediante su trabajo, la convirtió así en su “propiedad”, y los otros están excluidos *legítimamente* de ella<sup>8</sup>).

El otro es problema en la subjetividad ética porque, para la división cartesiana en *res cogitans* y *res extensa*, el otro no puede ser reducido por mi yo a mera extensión; el otro también dice *Ego cogito*, y tiene dignidad. No puedo pasar por encima del otro, nos recuerda Kant; pero, en definitiva, de lo que se trata es de la igualdad formal; formalmente, no es otro, sino que somos “iguales”; todos decimos *Ego cogito*.

<sup>5</sup> El modelo sería el de Robert Boyle (1627-1691), de notable influencia sobre Isaac Newton.

<sup>6</sup> Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, Bs. As., Losada, 2003, p. 164 (cap. XVII)

<sup>7</sup> Resulta interesante comprobar que Kant en *Cómo orientarse en el pensamiento*, considera que la libertad de pensamiento depende de la libertad de expresión, lo cual presupone críticamente (como “condición de posibilidad”) una comunidad de hablantes; “el otro” en tanto que “dialogante”. Cf. Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. Carlos Correas, Bs. As., Quadrata, 2005, p. 71.

<sup>8</sup> John Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, Bs. As., Ed. del libertador, 2004, p. 23.

En el “espíritu de la Modernidad”, el otro aparece como una limitación para el Yo; en la tradición kantiana, se trata de “ser modestos”, es decir saber cuál es nuestro *modus*, nuestro límite (de allí las “Críticas”)<sup>9</sup>.

Ahora bien, podría plantearse lo siguiente: la Modernidad, ¿no consiste en el reemplazo de un fundamento por otro, pero dentro de la misma estructura argumental? Ciertamente, podría interpretarse que el fundamento, en la Antigüedad y en la Edad Media, descansaba en *la* sustancia; en la Modernidad, la sustancia es *una* sustancia privilegiada: el Yo sustancial. Un avance de la propia Modernidad sobre sí misma dará como resultado la disolución de las bases de su propia fundamentación: la sospecha desde la estructura social (Marx), la voluntad de poder (Nietzsche), el inconsciente (Freud)<sup>10</sup>. De este modo, se llega a la conclusión de que el sujeto mismo se ha vuelto sospechoso, o mejor, la conciencia se ha vuelto sospechosa. Se reclama una nueva concepción de sujeto o de la subjetividad. Así, Heidegger —partiendo desde la fenomenología husserliana— hará una aportación crucial: el modo de ser de lo “ante los ojos” es un modo de ser fundado; el modo de ser originario es el de lo “a la mano”. Con esto, Heidegger arrebató el primado del “sujeto epistémico” (que campeaba desde Descartes), por un nuevo concepto: el Dasein, que es proyecto lanzado, *Geworfenheit*, desde siempre ya en relación con un mundo que le ha sido asignado. La relación de

---

<sup>9</sup> Utilizamos la noción “escolar” de Modernidad, que en filosofía comenzaría con Descartes. Hay que decir, en un trabajo como este, que Dussel ha criticado fuertemente el eurocentrismo y las imprecisiones en cuanto a esta periodización. En la tesis 8 de su *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid, Trotta, 1998) distingue el paradigma *eurocéntrico* de la Modernidad (que tiene como exponente, por ejemplo a Weber, y pretende explicar el predominio europeo en una suerte de “superioridad” intrínseca a ese continente) del paradigma *mundial* de la Modernidad: Europa, siendo una cultura periférica hasta 1492, obtiene, por la conquista y colonización de Amerindia, una “ventaja comparativa” con sus competidores, como el mundo otomano-musulmán, la India y la China, de quienes estaba muy lejos hasta ese entonces. Cf. Dussel, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 621.

<sup>10</sup> Aunque la clasificación “maestros de la sospecha” la ha popularizado Paul Ricoeur, a partir de su conferencia “La crítica de la religión y el lenguaje de la fe” en el Primer Encuentro de Universidades Protestantes de la Suiza (publicadas en 1964 en el *Bulletin du Centre Protestant d’Etudes* n° 6 de ese año), debe saberse que ese mismo año, en el mes de julio, Michel Foucault pronunciaba su ponencia “Nietzsche, Freud, Marx” en el marco del VII coloquio filosófico internacional de Royaumont, dedicado a Nietzsche, en París. Coincidentemente con Ricoeur, Foucault destaca allí que en el lenguaje de las culturas indoeuropeas se han puesto de manifiesto dos clases de “sospechas”: primera, que el lenguaje “no dice exactamente lo que dice”, sino siempre en un sentido “menor”. Pero a pesar de que oprime, clausura, cierra, también transmite otro sentido. Foucault relaciona esto con la noción griega de *allegoria* e *hiponoia*. La segunda “sospecha” despertada en el lenguaje cultural indoeuropeo tiene que ver con que el lenguaje “desborda” lo estrictamente verbal, y que debe reconocerse que “hay muchas cosas que hablan”, como la naturaleza misma, los rostros, las máscaras, etc.; en suma, los lenguajes “no verbales”. Esta segunda sospecha se relaciona con lo que los griegos llamaban *semainon*. La conferencia continúa con una puntualización de la historia de los “sistemas de interpretación”; para comprender el que imperaba en el siglo XIX (época que siempre ha interesado a Foucault), se debe comprender el sistema configurado en el siglo XVI. Luego de esto, Foucault desarrolla sus tesis analizando *El capital* de Marx, *Más allá del bien y del mal* y la *Genealogía de la moral*, ambos de Nietzsche, y finalmente, la *Traumdeutung*, de Freud. Este último pensador aporta las famosas “tres grandes heridas narcicistas” de la cultura occidental: la producida por Copérnico, la producida por Darwin, y la producida por él mismo (Freud). Esta conferencia, poco conocida hasta ahora, se ha popularizado en una linda edición preparada en Buenos Aires, que incluye una excelente introducción de Eduardo Grüner (sociólogo argentino), y transcribe el debate que, luego de pronunciar su conferencia, protagonizó Foucault con Jacob Taubes, François Wahl y Gianni Vattimo entre otros. Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Carlos Rincón, publicada en el dossier “Nietzsche, 125 años”, *Revista Eco* N° 113/5, t. XIX, N° 5, 6 y 7, septiembre-octubre-noviembre de 1969 (Bogotá, Colombia).

este ente privilegiado —el Dasein tiene un modo de ser que es distinto al del ente intramundano— con el mundo es una relación que pasa por una estructura de existencialistas: comprensión (*Verstehen*), disposición afectiva (*Befindlichkeit*), discurso (*Rede*), caída (*Verfallen*). La cuestión fundamental para Heidegger es la relación entre el Dasein y el Ser<sup>11</sup>. La tarea consiste en sacar al ser del “olvido”; no hay un primario interés por la ética en Heidegger; el primado es de la ontología. Precisamente allí es donde golpeará Emmanuel Lévinas, este joven alumno de Heidegger que sufrirá los campos de concentración nazis. Emmanuel Lévinas afirma, rotundamente, que “la ontología no es fundamental”, que lo fundamental es la ética; no la relación del ser humano con el ser, sino del ser humano con el bien<sup>12</sup>. Lévinas propondrá una ética desde la alteridad, el otro pasa a ser fuente de sentido; mi relación ética con el otro es una relación de asimetría: el otro está en la altura; el otro es “lo infinito”, es quien siempre llega primero. Aquí “el otro” es claramente constitutivo de la subjetividad ética. El otro tiene, sin dudas, el primado en el plano ontológico y argumentativo. La ética pasa por una relación que no es dominio, que no es guerra. Precisamente, Emmanuel Lévinas comienza el prefacio de *Totalité et Infini* diciendo que la guerra no solo es la suspensión de la moral, sino que la hace irrisoria.

La apropiación que hizo Dussel de la propuesta levinasiana fue ciertamente temprana. Ya en 1973 dedicó un libro a su influencia en la construcción de una filosofía latinoamericana, y lo incorporó conceptualmente en su obra de cinco volúmenes *Para una ética de la Liberación latinoamericana*<sup>13</sup>. Desde esa época hasta el presente<sup>14</sup>, la escena de los debates teóricos sobre la ética estuvieron dominados, en gran medida, por las éticas discursivas (Habermas, Apel), neocontractualistas (Rawls), o comunitaristas (McIntyre, Taylor). ¿En qué consiste la crítica de Dussel a estas corrientes? En cuanto a las éticas discursivas, Dussel les opone la dimensión de “contenido” (desde el desdoblamiento de Karl Marx en *materiell* y *material*), y mantiene sus criterios de validez universal<sup>15</sup>. En cuanto a las éticas comunitaristas,

<sup>11</sup> Sigo la interpretación que remarca la unidad de proyecto; a Heidegger siempre le interesó la cuestión del Ser, solo que en la primera etapa habla “desde el Dasein”, y en la segunda etapa pretende hablar “desde el Ser”. El “giro” (*Khere*) se opera en 1947 con *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*.

<sup>12</sup> Emmanuel Lévinas, «L'ontologie: est elle fondamentale?», *Revue de métaphysique et de morale*, 56 (1951), pp. 88-98.

<sup>13</sup> Enrique Dussel, *Para una ética de la Liberación Latinoamericana*, 5 volúmenes, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1973.

<sup>14</sup> Dussel reconoce que muchos de sus planteos de la década del setenta quedaron como “la crítica de los ratones”; nunca llegaron al seno de los grandes debates filosóficos. Creo que el devenir histórico le está dando la razón a Dussel; no en vano Emmanuel Lévinas es uno de los autores más estudiados hoy en día, y esto permite resignificar el temprano proyecto filosófico “Filosofía de la Liberación”, por el hecho de haber asimilado el pensamiento levinasiano en tan temprana fecha, siendo que muchos hoy apenas lo descubren. Por otra parte, resulta más significativo aún que Dussel, a dos años de la publicación de *Totalité et Infini*, ya haya esbozado críticas superadoras al propio planteo de Lévinas. Eso demuestra, en una suerte de “confirmación performativa”, que se cumple lo que Dussel dice: desde la exterioridad llegan las novedades. En este sentido, el lituano-judío (exterior para la Europa cristiana —¡y nazi!—) significó una gran novedad; a su vez, este lituano-judío “todavía es europeo”, y debe ser superado desde América latina, como decía Dussel en *Método para una filosofía de la Liberación*, en 1973.

<sup>15</sup> Cito la Tesis 10 de Dussel: “En alemán *Material* (con “a”) significa “material”, como “contenido” (*Inhalt*) opuesto a “formal”; mientras que *materiell* (con “e”), significa “materia”, de materia física, opuesto, p. e., a “mental” o “espiritual”. El “materialismo” de Marx, obviamente, es *Material* (con “a”), ya que su problemática es la de una ética de *contenido*, y no del “materialismo dialéctico” de la naturaleza (de Engels, o del estalinismo posterior), al que nunca nombró así ni dedicó página alguna significativa (Cf. Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los “Grundrisse”*, México, Siglo XXI, 1985, pp. 36-37) y Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pp. 622-623.

Dussel les critica el abandono de un criterio ético universal, y el hecho de que estas escuelas de ética no tomen en consideración las problemáticas económicas. Al comunitarianismo Dussel le elogia el hecho de haber retornado a la dimensión de una “ética de contenidos”, como el *ethos* aristotélico (McIntyre) o la *Sittlichkeit* hegeliana (Taylor)<sup>16</sup>.

### Tesis

La tesis de este artículo es la siguiente: tanto en su momento crítico —crítica a las éticas discursivas y al comunitarianismo— como en su momento constructivo —la ética de la Liberación— Dussel considera al otro-concreto (la víctima) como constitutivo de la subjetividad ética. Al hacerlo, el primado del otro-concreto se deja ver no solo en el nivel metodológico (método analéctico) sino en los contenidos y en los resultados obtenidos.

La estructura del artículo será: (1) La crítica dusseliana a la Ética del Discurso; (2) La crítica dusseliana del comunitarianismo; (3) El otro-concreto en la Ética de la Liberación dusseliana.

## 1. La crítica dusseliana a la ética del discurso

### 1.1 Aspectos asimilables<sup>17</sup>

De Karl-Otto Apel (profesor de Habermas), de la “segunda” Escuela de Frankfurt, Dussel se siente muy “cercano”. En efecto, desde 1989 Dussel y Apel mantienen un diálogo crítico y fructífero. Apel tiene una vasta formación literaria y filosófica, y desde una tradición continental (centrada en la hermenéutica heideggero-gadameriana) trabó contacto con el *lingüistic turn*, particularmente con Peirce. Así, Apel, en la tradición del formalismo trascendental kantiano, pretende configurar las condiciones de posibilidad de una ética<sup>18</sup> del discurso: una comunidad ideal de habla. Sintetizaré los aspectos positivos que Dussel asimila de Apel<sup>19</sup>.

- a) La ruptura del solipsismo kantiano a través de la presuposición de una comunidad de habla.

<sup>16</sup> Otro aspecto destacable de Dussel es el haber señalado, tempranamente, la posibilidad de leer *Sein und Zeit* como una ética de contenido, al proponer que esta era una reescritura de la *Ética nicomaquea*, de Aristóteles. Cf. Dussel, *Para una ética de la Liberación latinoamericana*. Con respecto a la noción hegeliana de *Sittlichkeit*, nada mejor que recurrir a las propias palabras de Hegel: “La eticidad es la realización del espíritu objetivo, la verdad del mismo espíritu subjetivo y objetivo; la unilateralidad del espíritu objetivo está en el tener su libertad por una parte inmediatamente en la realidad, y, por consiguiente, en el exterior, en la cosa; por otra parte, en el bien, en cuanto universal abstracto”; para Hegel, la Idea se realiza, en términos políticos, en el triple movimiento de superación, desde la familia, a la sociedad civil, y el Estado (como *Sittlichkeit*). Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ovejero y Maury, Buenos Aires, 1944, p. 350, (§513)

<sup>17</sup> Subdividiré en dos momentos el tratamiento dusseliano de esta escuela. Parto del supuesto —fácilmente comprobable por cualquiera que lea algunas páginas de cualquier libro de Dussel— de que la actitud de Dussel, en la construcción de su sistema de pensamiento, ha sido la de ir asimilando distintas categorías o estrategias de las más diversas escuelas filosóficas. En general, siempre que se ha dedicado a analizar un determinado sistema de pensamiento, lo ha hecho con una apertura tal que le ha permitido encontrar elementos *asimilables* a su propio proyecto. Por el contrario, siempre hay aspectos que él no pretende asimilar, por considerarlos inadecuados, estrechos, o —cuando no— decididamente erróneos. A este último grupo hemos denominado “no-asimilables”, en relación al sistema dusseliano.

<sup>18</sup> En la Tesis 4 Dussel señala que utilizará “ética” para referirse a los aspectos de contenido, mientras que utilizará “moral” para los aspectos formales; por lo que se debería llamar “Moral del Discurso” y no “Ética del Discurso”; Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 619.

<sup>19</sup> Dussel, *La Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, pp. 181-182.

- b) La subsunción reflexiva del “paradigma de la conciencia” (desde el *ego cogito* cartesiano hasta el “comprender del ser” heideggeriano) operado por el *lingüistic turn*.
- c) El pasaje del mero nivel lingüístico sintáctico-semántico al pragmático, operado por Austin y Searle (así es posible una crítica de las “éticas analíticas”).
- d) La transformación de un objetivismo positivista en un falibilismo consensual en el que la validez se identifica con la verdad.
- e) La moral es el presupuesto primordial, como una “filosofía primera” (la “ética del discurso”).

Todo esto es asimilado por Dussel, pero no deja de mostrar sus límites.

### 1.2 Aspectos no-asimilables

Los aspectos desechables que Dussel identifica en la propuesta de Apel consisten en la orientación formal y trascendental de la ética del Discurso. Aquí, Dussel opone una ética material, lo que reedita, según expresiones del propio Dussel, la crítica de Hegel a Kant. El trascendentalismo se explica, en parte, según Dussel, porque Apel dialogó con las éticas analíticas y con la filosofía del *lingüistic turn*, pero nunca “entró en serio debate con las éticas de contenido” (solo de manera tangencial, con el “culturalismo” del comunitarismo).

Debido al corto espacio con el que contamos, simplemente debemos indicar el gran problema que Dussel encuentra en Apel. Apel parte de una ética formal discursiva a fin de lograr un principio universal formal, que se enuncia así:

El argumentante, ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano, al igual que su *pretensión ética* de la razón, al igual que su *pretensión de verdad*, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de *personas que se reconocen recíprocamente como iguales*, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través del consenso (...)<sup>20</sup>.

Este principio universal es formal, y representa una “Parte A” del proyecto; pero Apel mismo vio la necesidad de una complementación en una “Parte B”, “el mundo de la vida (*Lebenswelt*)”; allí encontró Apel el problema; es todo el problema de la “aplicación”, digamos, “material” o “de contenido”. Luego de una serie de mediaciones —que no podemos reproducir aquí, pero que en parte remiten de Apel a Habermas—, Apel pretende haber logrado la conexión entre la Parte A y la Parte B. No obstante, Dussel sostiene lo siguiente:

Apel intenta ahora “superar la separación existente entre la racionalidad ético-discursiva y la racionalidad estratégica, y también la separación entre ética deontológica y estratégica; es decir, ve la necesidad de reintegrar todo el ámbito de la ética material. Pero ahora es demasiado tarde<sup>21</sup>.”

---

<sup>20</sup> Karl-Otto Apel, *Estudios éticos*, p. 161 (cit. por Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p.183-184)

<sup>21</sup> Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 186.

¿Por qué? Dussel entiende que Apel no logra articular la “Parte A” con la “Parte B”, sino solamente una yuxtaposición; no es posible lograr esa deducción formal y coherente desde la Ética del Discurso a la Ética de la Responsabilidad (que incluiría contenidos materiales). Lo que Dussel hace es denunciar la inversión que Apel ha operado, con unas preguntas retóricas cargadas de ironía:

[para Apel] la sobrevivencia (biológica y cultural) se deduce del principio y es condición de posibilidad de la argumentación (...). ¿No es en cambio la vida de cada sujeto humano no sólo la condición absoluta real del argumentante, sino principalmente el contenido de verdad del acto mismo de argumentación? (...) ¿Argumentamos para reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano, o vivimos simplemente como condición para poder argumentar como fin último irrealizable?

Para Dussel se trata, en efecto, de una inversión significativa, que tiene consecuencias importantes a la hora de criticar las estructuras que imposibilitan el desarrollo de la vida de los sujetos humanos. Esta crítica se debe realizar, según Dussel, desde contenidos, desde el nivel *material* (en alemán, con “a”). La ética formal —habiendo pasado por la herencia heideggeriana— entiende que hay que asumir y autocriticar la historia de la que se forma parte, y reconstruir normativo-racionalmente esa historia; pero hay un orden: *primero* se trata de recortar los aspectos materiales y pretender una igualdad formal de los sujetos hablantes en simetría (en todo caso, hay que eliminar las asimetrías); en segundo lugar, hay que reconstruir la historia<sup>22</sup>. Dussel interpreta que Apel entiende el progreso de la humanidad como un avance hacia la “Ilustración”; el problema es que al haber abandonado los criterios materiales, de contenido, no hay cómo juzgar las condiciones que generan las asimetrías. Dussel no admite la articulación que Apel propone en su “descenso” de lo formal a lo material. Propone, en cambio, comenzar desde el nivel material, y nunca dejarlo completamente de lado<sup>23</sup>.

## 2. La crítica dusseliana al comunitarismo

Los autores que Dussel elige como representativos del comunitarismo son Charles Taylor y Alasdair MacIntyre. Dussel enmarca esta corriente en el mapa geopolítico determinado por el triunfo de los Estados Unidos luego de la Segunda Guerra (1945). Considera que hay que entender el surgimiento del comunitarismo teniendo en cuenta no solo la hegemonía norteamericana, sino la red de escuelas filosóficas del período. La Filosofía Analítica, el liberalismo político, el racionalismo formalista de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. En medio de este contexto filosófico surge el comunitarismo, con dos claras tendencias: ser crítico de la Modernidad, y *recuperar* la “reconstrucción histórica” de las tradiciones culturales. Se inspira, según Dussel, en conceptos clave de la filosofía, como el *ethos* aristotélico

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 187.

<sup>23</sup> “La Ética de la Liberación, en cambio, al no perder el contacto con el nivel del contenido, pero agregando además a la intersubjetividad crítica antihegemónica (...) una solidaridad profunda por la vida, no pierde nunca el “respaldo de las evidencias culturales” —aunque guarde frecuentemente una actitud crítica cuando esas evidencias son alienantes, crítica alentada por proyectos de liberación siempre materiales—”, Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 198



o la *Sittlichkeit* hegeliana<sup>24</sup>. Es importante aquí destacar la palabra “recuperación”. En efecto, solo puede recuperarse lo que se ha perdido u olvidado. En la visión de Dussel, Aristóteles había sido “olvidado” en la tradición anglosajona, principalmente en los Estados Unidos. Es así que tiene sentido esta recuperación por parte del comunitarismo. No podría suceder esto, por ejemplo, en América latina, donde la sombra de Aristóteles siempre fue, en mayor o menor medida, vigente. Pasemos revista a lo aspectos positivos que encuentra Dussel en el comunitarismo.

## 2.1 Aspectos asimilables

El comunitarismo critica el formalismo del utilitarismo; le opone una ética de contenido o *material* (en alemán, con “a”). Por otra parte, denuncia el etnocentrismo anglosajón, que no toma en cuenta la dignidad de los sistemas éticos periféricos.

De MacIntyre, Dussel asimila la importancia que otorga a la historia de los conceptos morales. En efecto, una de sus obras principales se titula *Historia de la ética*. La importancia de la propuesta de MacIntyre reside en que pone de manifiesto que la herencia conceptual ética que Occidente heredó de los griegos y del Cristianismo colapsó en la Modernidad, y en el seno de este movimiento fueron distanciándose cada vez más la felicidad y el deber. Por este motivo, MacIntyre considera condenadas al fracaso las pretensiones de las filosofías analítico-empiristas, puesto que olvidan que los valores tienen una historia; no son intemporales<sup>25</sup>.

En *After Virtue. A Study in Moral Theory*, MacIntyre hace una demolición de las éticas modernas a partir de —en definitiva— el aristotelismo. El fracaso del proyecto de la Ilustración fue que “permitía pensar reductivamente sin perder el sentido de la existencia ética cotidiana”, pues se trataba de sociedades cuya moralidad, en definitiva, descansaba sobre presupuestos teológicos. Esta demolición de MacIntyre no pretende una reconstrucción —al estilo Habermas— ni un nihilismo (Nietzsche, Weber) sino un retorno a Aristóteles y sus conceptos centrales de *héxis*, *télos*, *eudaimonía*.

En *Whose Justice? Which Rationality?* MacIntyre critica el liberalismo de Rawls, en su obra capital, *A Theory of Justice*. La crítica consiste, en resumen, en el formalismo liberal que deja de lado el contenido de lo que significa «una buena vida». Dussel lo expresa de este modo:

Al liberal no le importa el contenido de la “vida buena (*good life*)” de cada ciudadano. Lo que le interesa es el marco formal con “equidad (*fairness*)” que permita a cada uno ejercer sus preferencias. La pregunta es: “What are my wants? And how are they ordered?” MacIntyre, con razón, muestra que se trata, de hecho, de *una tradición* histórica que cuenta con ciudadanos que tienen iguales preferencias dentro de un horizonte bien determinado<sup>26</sup>.

De Charles Taylor, Dussel destaca su recuperación de la tradición hegeliana. Según la lectura de Dussel, Taylor expone una “ética material, en un ‘estilo’ axiológico universalista”. Lo que Dussel destaca de *Sources of the Self* es que parte del supuesto de que la Modernidad está en crisis porque ha caído en un “desencanto”, ha olvidado sus “fuentes”. Para poder despertar de “desencanto”, Taylor propone un “impulso estético”, no como argumento racional, sino como una narrativa estética, en la clave de un *pathos* (que él encuentra, como modelo, en la tradición judeocristiana):

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 117.

La intención de este trabajo fue la recuperación, un intento por descubrir bienes enterrados a través de la rearticulación. (...) Hay un gran elemento de esperanza. Es la esperanza que veo implícita en el deísmo judeocristiano (...) y en su promesa central de una afirmación divina de lo humano<sup>27</sup>.

En *The Ethics of Authenticity* (1992), Taylor profundiza sus ideas en cuanto a la pérdida de sentido que significa la sociedad “burocratizada”, y la importancia del “reconocimiento” (herencia hegeliana) en la constitución de una identidad auténtica. Esta autenticidad es dialógica. En palabras de Dussel:

Esta es una autenticidad dialógica, desde los “otros significantes”, donde se afirma tanto la “identidad”, como la “diferencia” ante ellos. Dicha “diferencia” surge desde un “horizonte” común. Nuestra identidad requiere del reconocimiento de los otros, y por ello, negar el reconocimiento puede significar una forma de opresión<sup>28</sup>.

Resulta significativo que desde el “horizonte de la igualdad” se llegue a un reconocimiento de las diferencias. Sin dudas, dentro del horizonte de la igualdad, Taylor representa uno de los mayores avances tendientes al reconocimiento del otro-concreto. Pero, en la siguiente sección Dussel denunciará el extremo en que pueden caer estas propuestas teóricas (el relativismo y de allí, la falta de compromiso). Más allá de todo, Dussel reconoce los aportes de Taylor, y afirma “no hay que olvidar que estos análisis históricos son *necesarios pero no suficientes*, como veremos”<sup>29</sup>.

## 2.2 Aspectos no-asimilables

Dussel resume y critica las dos tesis fundamentales de esta escuela. Los comunitarianistas sostienen una inconmensurabilidad entre cada “mundo de la vida”. Cita a MacIntyre: “(...) en cualquier nivel fundamental no puede darse ningún debate racional entre tradiciones, sino más bien en el interior de ellas”<sup>30</sup>. Por otra parte, afirman que como cada tradición desarrolla sus sistemas éticos en base a sus propios presupuestos, dada su idiosincrasia, no es posible acceder a un punto de vista externo para desde allí comparar, o pretender una traducción conceptual. No es posible, así, una traducción de una tradición a otra, ni tampoco la formulación de un principio universal.

Según Dussel, los comunitarianistas no muestran un interés primordial por el nivel económico de la reproducción de la vida de los sujetos humanos. Esto se debe, según Dussel, a su surgimiento en la época del capitalismo tardío, y en el *ethos* histórico de sociedades capitalistas<sup>31</sup>. Esta crítica es la que Dussel realiza a MacIntyre, al analizar el resultado de la obra *After Virtue*: “a la visión fragmentada de la vida de la Modernidad (...) es necesario oponerle una experiencia unificada de la existencia *en la*

---

<sup>27</sup> Ch. Taylor, *Sources of the Self*, 1989, p. 521 (cit. por Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 118)

<sup>28</sup> Dussel, *La ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica inédita de K. O. Apel*, México, Universidad Autónoma de México, 1998, p. 125.

<sup>29</sup> Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p.120.

<sup>30</sup> A. MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, p. 348 (cit. por Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 114).

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 114-115.

*tradición*”<sup>32</sup>. Pero, ¿cuál tradición?, pregunta Dussel. Acto seguido, critica a MacIntyre su eurocentrismo, presente en su obra *Whose Justice? Which Rationality?* Allí, Dussel denuncia como “eurocéntricas” a las cuatro etapas con las que MacIntyre periodiza las tradiciones: 1) Homero-Aristóteles; 2) árabes y judíos-Tomás de Aquino; 3) calvinismo aristotélico escocés-Hume; 4) liberalismo norteamericano.

Finalmente, Dussel vuelve a arremeter contra el relativismo de MacIntyre. Lo hace a partir de la crítica de MacIntyre al formalismo del Liberalismo. En efecto, MacIntyre critica al Liberalismo el hecho de que “en su propia problemática interna, su propio juego de preguntas que se compromete a resolver por medio de sus propias normas (...) no existe un juego de normas independientes de justificación racional al cual apelar para decidir los conflictos entre diferentes tradiciones”<sup>33</sup>. Así, Dussel entiende que se trata, en el fondo, de una “incompatibilidad e inconmensurabilidad lógica” que puede ser interpretada como un relativismo, y que, como tal, no le satisface<sup>34</sup>.

La crítica a Taylor es similar. En un texto de 1993, “La política del reconocimiento”, Taylor afirma en la conclusión:

Existen otras culturas, y tenemos que convivir, cada vez más tanto en la escala mundial como en cada sociedad individual. Lo que ya está aquí es la presuposición de igual valor antes descrita, y que consiste en la actitud que adoptamos al emprender el estudio de los otros. (...) Ante todo, lo que dicha suposición exige es que admitamos que aún nos encontramos muy lejos de ese horizonte último desde el cual el valor relativo de las diversas culturas podrá evidenciarse<sup>35</sup>.

Dussel, al considerar este escrito de Taylor, no se contiene en dar una “estocada crítica” desde su propuesta: “En efecto, no hay un horizonte último común” *cultural*, pero hay un “principio material universal” [= PMU] interno a cada una y todas las culturas, y esto no lo ve Taylor<sup>36</sup>.

En la última sección de este trabajo, presentaremos el PMU de Dussel, y desde allí pretenderemos sostener nuestra tesis, de que el otro-concreto está presente en toda la argumentación (crítica y constructiva) de Dussel.

### 3. El otro-concreto en la Ética de la Liberación dusseliana

Con claridad meridiana, desde una perspectiva del género, y en presentación dicotómica, Seyla Benhabib ha conceptualizado al “otro-generalizado” y al “otro-concreto”. El primero nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como “seres racionales”; el segundo, nos demanda considerar “a todos y cada uno de los seres racionales como *un* individuo con *una* historia, *una* identidad y *una* constitución afectivo-emocional concretas”<sup>37</sup>. Según nuestra interpretación, la Ética del

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 116.

<sup>33</sup> MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, p. 346 (cit. por Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 117)

<sup>34</sup> Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 117.

<sup>35</sup> Charles Taylor, “La política del reconocimiento”, en *idem. El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE [orig. 1993] 2001, p. 107.

<sup>36</sup> Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 119.

<sup>37</sup> Seyla Benhabib, “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista” en Seyla Benhabib y Drucila Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Ediciones Alfons et Magnánim, 1990, p. 136 (las cursivas están añadidas).

Discurso hace énfasis en la primera categoría, mientras que las éticas comunitarianistas hacen énfasis en la segunda. La pretensión de la Ética de la Liberación es superar críticamente esta dicotomía, asimilando —como ya ha sido expuesto— elementos importantes de cada una de ellas. Se trata ahora de explicitar el lugar del “otro-concreto” en la argumentación dusseliana. En parte, el tema estuvo siempre presente en nuestro trabajo, porque la lectura crítica de Dussel —que ya hemos expuesto— ha sido realizada teniendo en cuenta, en todo momento, el Principio Universal Material (=PUM) dusseliano, que reza:

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>38</sup>.

Sin dudas, es menester analizar por partes este PUM. En primer lugar, se trata de un enunciado normativo, es decir que se articula desde un *a priori* (no depende de la consecución de ciertos fines, al modo de una ética teleológica utilitarista). En segundo lugar, aparece el “otro-concreto” como a) sujeto, b) humano (Dussel quiere hacer énfasis en los contenidos materiales (con “a”) que incluye una verdadera vida humana (críticamente, hay que decir que muchas “minorías” —que sumadas son “mayoría”— no viven vidas “humanas”<sup>39</sup>); c) la referencia a una “comunidad de vida” pretende, por un lado, romper con el solipsismo inicial (*à la Kant*) y por otro partir del *Lebenswelt*; d) asimilando la eticidad de cada conjunto de seres humanos (aquí está la asimilación de la tradición comunitarianista); y finalmente<sup>40</sup> e) la pretensión de universalidad que está dada por la presuposición de que todas las eticidades respetan este principio ético material; contradecirlo sería, para Dussel, caer en una contradicción performativa abismal; sería el “suicidio colectivo”<sup>41</sup>. La universalidad tiene que ver, además, con el horizonte objetivo de todo sujeto humano: vida o muerte. Esto no se trata de algo así como “tradiciones”; citando a Franz Hinkelamert —el economista y teólogo alemán radicado en Costa Rica— Dussel caracteriza a lo “tradicional” como aquello que *precisamente* puede ser trascendido; el latido del corazón se sucede de generación en generación; eso no es “una tradición de una cultura”, puesto que no puede ser trascendido. Así, el PMU no puede ser trascendido, pero permite, en palabras de Dussel dirigidas contra el comunitarianismo, “juzgar éticamente la misma cultura desde “dentro” y según su “propia” lógica e identidad<sup>42</sup>”.

<sup>38</sup> Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 140 (únicamente las cursivas en “concreta” son añadidas).

<sup>39</sup> Sería interesante articular esto con la relectura de Giorgio Agambem de los conceptos griegos de *bios* y *zoé*.

<sup>40</sup> Aquí comienza la ascensión desde el nivel material al nivel formal universal.

<sup>41</sup> En su última visita a la Argentina, en una conferencia dada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, afirmó que de no haber fuertes cambios en las políticas mundiales con respecto a los problemas ecológicos, vamos todos hacia un “suicidio colectivo”.

<sup>42</sup> Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 141.

Ahora bien, Dussel es consciente de que este PMU es un punto de partida necesario, pero no suficiente, ya que para la validez, factibilidad o crítica ética será necesario recurrir a otros principios de co-determinación. La aplicación del PMU tendrá que ver con la moral formal (en el capítulo dedicado a esto Dussel trabajará la tradición de Kant, Apel, Habermas).

¿De qué modo estuvo presente el otro-concreto en la constitución de la subjetividad ética según Dussel? Resulta claro en la crítica al formalismo de la Ética del Discurso que Dussel está utilizando la categoría del otro-concreto (en el nivel material) como “piedra de toque” de sus análisis críticos. Resulta más difícil ver la utilización argumentativa de esta categoría en la crítica al comunitarismo. Sin embargo, debe recordarse que esta crítica —quizá más adecuada a los postmodernos que a todos los “comunitaristas”, sin más— tenía que ver con la pérdida de criterios universales que permitieran una crítica de las prácticas que impedían la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos humanos. El comunitarismo, en su vertiente “multiculturalista”, caía en un peligroso relativismo, que dejaba de lado todo el avance crítico heredado, por ejemplo, por la Primera Escuela de Frankfurt, y —según las novedosas lecturas de Dussel— del propio Marx<sup>43</sup>. En este punto, Dussel hace énfasis en las situaciones económico-políticas del otro-concreto, que han sido pasadas por alto por el comunitarismo.

A esta altura es menester hacer justicia a Emmanuel Lévinas, el filósofo de la alteridad, que ha estado presente, “demasiado presente como para ser citado”<sup>44</sup>. Hay que decir que toda la ética de la liberación dusseliana ha estado desde sus inicios influenciada por el pensador lituano. Prácticamente, basta con leer cualquier página de cualquier tomo de *Para una ética de la Liberación Latinoamericana* (1973) para advertir el lenguaje y la perspectiva levinasiana que ensaya allí Dussel. El “ensayo sobre la exterioridad” (subtítulo de *Totalidad e infinito*) impactó profundamente en Dussel, quien se sirvió de esas categorías para superar<sup>45</sup> al Heidegger de *Sein und Zeit*. Lo notable de Dussel es que, desde América Latina, ha ensayado una superación del propio Lévinas, al indicar los aspectos económicos y políticos de lo que podríamos llamar el *otro-concreto-del-tercer-mundo*. En efecto, las memorias de Dussel sobre sus encuentros con Lévinas nos dan una indicación de todo su programa:

En 1972 en Lovaina, reuní a un grupo de estudiantes para dialogar con Lévinas, a quien le pregunté: ¿Y los quince millones de indios muertos en la conquista de Latinoamérica, y los trece millones de africanos esclavizados, son también *el Otro* del que Ud. Habla? Lévinas me miró fijo, y me dijo: “Eso debe pensarlo Ud.”. Por ello continuamos desarrollando la Filosofía de la Liberación que ya habíamos iniciado. En ese encuentro, al final, nos reveló: “Los veo a todos Uds. Como si fueran *rehenes*”. No supe lo que quería decir. Poco después, leyendo la obra que ahora cito, comprendí el sentido: como jóvenes profesores o

<sup>43</sup> Cf. Dussel, *La producción teórica de Marx: un comentario a los “Grundrisse”*, México, Siglo XXI, 1985; idem. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción del “El Capital”*, México, Siglo XXI, 1990; idem., *Las metáforas teológicas de Marx*, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1993; idem. *Hacia un Marx desconocido: un comentario a los manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.

<sup>44</sup> Así se refiere el propio Lévinas a la influencia de Franz Rosenzweig y su *Estrella de la redención* sobre su *Totalidad e infinito*.

<sup>45</sup> Es claro que Dussel no acepta la propuesta de Vattimo de que en la actualidad no es posible pensar ya en “superaciones críticas”, sino solo en el “pensamiento débil”. Cf. Dussel, *La ética de la Liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo, con respuesta crítica inédita de K. O. Apel...*

estudiantes, obsesionados por nuestras víctimas latinoamericanas, Lévinas nos veía en Europa como rehenes por nuestros pueblos lejanos y oprimidos. Yo no sabía si era un insulto... Al leer *Autrement qu'être* comprendí que había sido un inmenso, inmerecido y alentador juicio<sup>46</sup>.

Esas palabras dirigidas por Lévinas a Dussel parecen haber convocado y provocado el pensar latinoamericano. Permitieron enriquecer, por ejemplo, la crítica al sujeto epistémico (fundamento del mundo en la Modernidad). En sus últimas obras importantes (de 1998), Dussel vuelve a tratar el tema de la crisis del sujeto, de cierto tipo de sujeto. Pasa revista a las distintas críticas al sujeto, que comienzan de un modo filosóficamente rico con Heidegger, para abarcar proyectos disímiles como el de un Foucault (que incluye una “económica”) o los llamados “posmodernos” (que provocan una disolución de toda “crítica fuerte”, à la Vattimo o à la Lyotard). En esta discusión, Dussel se incorpora desde el siguiente lugar: pasar de la negación del sujeto (moderno) a la reafirmación de cierto tipo de sujetos: nuevos actores socio-históricos. Así, Dussel pretende situar en el centro del debate al sujeto material de la ética: el sujeto corporal “vivo”. Este sujeto está, desde su inicio en la argumentación dusseliana, integrado en una comunidad de hablantes, pero también de vivientes y trabajadores, insertos en redes de poder, con anhelos o utopías. En este contexto, cita el § 201 de la *Rechtsphilosophie* de Hegel, en donde el filósofo alemán hace énfasis en la visión organicista y en los niveles de integración estamental en los que los individuos toman parte. Este programa tiene en cuenta los sistemas de necesidades, de trabajo, pero también los niveles de desarrollo cultural. Dejando de lado ciertos significados específicos de la obra hegeliana, Dussel considera que este programa todavía puede servir como punto de partida concreto, material, para una ética contemporánea que, de una vez por todas, comience desde el lugar de las víctimas.

Artículo publicado originalmente en *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid* Vol. 64 Nro. 239 (2008), pp. 53-70.

David Roldán es licenciado en teología por la Universidad Evangélica de las Américas (Costa Rica). Es candidato al doctorado en teología en esta última universidad, y al doctorado en filosofía en la Universidad de Morón (Argentina). Es decano del Instituto Teológico FIET e investigador de la Universidad de Buenos Aires y de la Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas (FISYP, entidad miembro de CLACSO).

---

<sup>46</sup> Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 403 (nota 476).