

ENRIQUE DUSSEL EN MÉXICO
(1975-1994)

El impacto filosófico de la obra de Dussel en México ha constituido toda una nueva experiencia en el ambiente académico mexicano nada fácil de ser asimilada, no sólo por la dificultad que ofrece su cabal comprensión, sino también por el reto que impone la originalidad de su proyecto. Un proyecto polémico desde cualquier perspectiva filosófica mexicana imperante.

De acuerdo con el diagnóstico de la situación de la filosofía en México publicado por Carlos Pereda en 1992¹ son tres los vicios que hasta ahora han predominado en el ambiente filosófico mexicano: "el fervor sucursalero", "el afán de novedades" y "el entusiasmo nacionalista"². Si analizamos más de cerca y con rigurosidad "cuasi- clínica" los "tres males" de la filosofía mexicana bien identificados por Pereda, nos

percatamos de que en realidad se tratan, como todo vicio, de meros efectos sintomáticos y no de la causa misma del malestar. La devoción rendida a filósofos ilustres y la defensa a ultranza de sus respectivas doctrinas así como la fijación por estar al último grito de la moda filosófica son manifestaciones dogmáticas de una misma carencia, a saber, de la falta de autonomía reflexiva y la consecuente subordinación de la propia razón bajo alguna "autoridad filosófica" imperante. Aquellos que no piensan por sí mismos, o que temen intentarlo y, por consiguiente, se aferran al pensamiento de alguna autoridad ya desde siempre "reconocida", caen en el, así denominado por Pereda, "fervor sucursalero", mientras que, por otra parte, aquellos que se pretenden partidarios críticos o escépticos frente a alguna o a toda postura "filosófica tradicional" más bien optan por someterse a alguna autoridad actualmente "en boga". Esta actitud "dependiente" no puede ser entendida al margen de la historia de nuestra cultura y, en particular, al margen de las reminiscencias fuertemente arraigadas de nuestra condición colonial. De ahí que la corriente historicista surja precisamente como reacción ante los efectos alienantes de toda filosofía importada (sea tradicional o sea de última moda), y de la convicción de que la única manera de pensar "auténticamente" por sí mismos es pensar desde "lo propio" perdido en un pasado inexplorado. La extrapolación de dicha actitud historicista, esto es, la obsesiva búsqueda de la originalidad filosófica en la historia de las ideas de la cultura (sea mexicana o latinoamericana) conlleva, sin embargo, al peligro de caer en el tercero de los malestares de la filosofía en México enunciados por Pereda, esto es, en el "entusiasmo nacionalista".

Precisamente a la luz de este clima de candente controversia intelectual en torno a la autenticidad de la filosofía³ quisiera

exponer de manera esquemática el impacto y desarrollo filosóficos de la obra de Enrique Dussel en México. Mi hipótesis aquí por desarrollar consiste en que la obra de Dussel, con todas sus posibles insuficiencias, no sólo evita caer en alguno de los vicios mencionados por Pereda sino que más bien actúa críticamente frente a todos ellos. La razón de ello es muy simple: Dussel trabaja en un proyecto filosófico propio gozando de plena autonomía intelectual. Lo que no significa que se cierre a la crítica, sino más bien todo lo contrario; porque cuenta con una posición propia se encuentra en plena disposición de diálogo crítico, serio, desde la cual reconoce sus debilidades y trabaja enérgicamente en ellas, pero también desde la cual logra poner en profundo cuestionamiento otras posturas filosóficas. Para fundamentar esta serie de aseveraciones en torno a la obra de Dussel examinaré brevemente a continuación algunos aspectos de tres diversos momentos del último período de su producción filosófica que se inicia a partir de su exilio en México: la síntesis de todo lo ganado hasta el momento de dejar Argentina y que se cristaliza en su *Filosofía de la Liberación* (I), su lectura "apretada" de las cuatro redacciones de *El Capital de Marx* (II) y su polémica con la *Ética del Discurso* de Karl- Otto Apel (III).

I

Dussel llega a México a mediados de la década de los setenta, tras una larga y profunda experiencia en Europa, Medio Oriente y América latina. "Experiencia" que no se restringe al ámbito estrictamente académico sino que además se distingue por su decisivo compromiso ético y político⁴. Su primer libro escrito en México: *Filosofía de la Liberación*⁵, presentado por él mismo aquí como un "corto trabajo, sin bibliografía alguna" -

ya que los libros de su biblioteca "estaban lejos"- y con un "carácter sentencioso, casi oracular", es en realidad un denso tratado que sintetiza todo el desarrollo de su pensamiento hasta el momento en que abandona Argentina y que, a manera de "marco teórico provisorio" perfila -con gran precisión y dominio crítico de la jerga filosófica europea- el proyecto dusselino de la filosofía de la liberación latinoamericana. Un texto de difícil acceso para el lector mexicano si se desconocen trabajos anteriores tales como su *"trilogía Antropológica"*⁶ (escrita entre 1962 y 1968), su *Método para una filosofía de la liberación*⁷ (1970- 1972) y sus tres tomos de *Para una Ética de la Liberación latinoamericana*⁸ (1970 -1974). El carácter "Latinoamericano" de dicho proyecto lleva a Pereda, y no sin pocas razones, a ubicarlo de manera inmediata dentro del ya clásico en México bloque "latinoamericanista"⁹. Existen, sin embargo, diferencias fundamentales que distinguen el planteamiento filosófico de la cuestión latinoamericana por parte de Dussel del proyecto de una "historia de las ideas" o "filosofía de la historia" en América latina, y que evitan que caiga en el vicio que Pereda atribuye precisamente a esta corriente en México. Leopoldo Zea ha centrado toda la problemática latinoamericana desde la perspectiva de una "filosofía de la identidad"¹⁰ al pretender "desenajenar" al latinoamericano de su realidad histórica en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana¹¹, esto es, buscando la "reconciliación" dialéctica de la "autoconciencia" originaria desgarrada en la alienante dualidad sujeto-objeto¹². Se trata en el fondo de un proceso de "autoconciencia", por cuya mediación el "ser latinoamericano" logrará saber de sí como de su condición histórica de dominación¹³, autoreflexión de su historicidad que constituye en sí misma el primer momento de su "liberación"¹⁴. Dussel, por su parte, no sólo respeta y reconoce la influencia de Zea en la formación de su propio pensamiento

en los años sesenta¹⁵, sino además ha asimilado la exigencia de la tradición mexicana por rescatar, mediante un ejercicio "histórico- hermenéutico de autoconciencia" -como él mismo ha llamado al proyecto de ZEA¹⁶- la identidad perdida de la cultura latinoamericana¹⁷, esto es, la reconstrucción del horizonte de comprensión pre-filosófico condicionado espacio - temporalmente, que de hecho constituye el punto de partida de la reflexión de Dussel en casi todas sus obras y es precisamente el tema central de su último libro "*1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*"¹⁸. Pese a ello, Dussel ha desarrollado un proyecto de la filosofía latinoamericana en México muy distinto al de Zea al menos en dos sentidos: primeramente porque para Dussel la relación fundamental por tratar por parte de su filosofía de la liberación no es la relación "sujeto-conciencia" sino "sujeto-sujeto", y en segundo lugar, porque formula y desarrolla sus propias categorías filosóficas siempre en diálogo abierto con diversos paradigmas de la filosofía europea. Permítanme explicar ambos aspectos de manera un tanto más detallada.

Por una parte, la "liberación" para Dussel no es un asunto de mera autoconciencia histórica, ya que la dominación no es tan solo un estado de "conciencia" ni es la "experiencia de nuestra conciencia" la que "nos ata" en sí al dominio, sino más bien una determinada relación "cara-a-cara" o "práctico-inter-subjetiva" de dominación. De ahí que la filosofía latinoamericana de la liberación consista para Dussel ante todo en el proyecto de una ética; la *Ética de la Liberación*. El carácter latinoamericano de dicha ética, podría muy bien dar la impresión de que está en contra de la idea de una ética intercultural a favor de una especie de relativismo¹⁹. Esta impresión es, sin embargo, falsa. La *Ética de la Liberación* critica los fundamentos

dialéctico-monológicos de la ética moderna precisamente porque éstos, pese a sus pretensiones de validez universales, continúan siendo eurocentristas. Por ello propone Dussell la superación del solipcismo de la ontología hegeliana y heideggeriana -y por lo tanto del eurocentrismo- a partir de un paradigma analéctico-dialógico de la ética²⁰, Según Dussell hay entre los entes que "aparecen en el mundo" (esto es, "mundo" en el sentido hermeneúctico²¹) "uno absolutamente *sui generis*, distinto a todos los demás"²²; el rostro de una persona que se revela como "otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumento como algo exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste la totalización instrumental"²³. El ámbito de dicha "revelación" se llama la "exterioridad" y puede denominarse también "trascendentalidad interior"²⁴ en relación con el horizonte del sistema hegemónico. El carácter latinoamericano de la ética de la liberación constituye aquí la "*Otredad*" de la modernidad, cuya "*Exterioridad*" aún no es reconocida por la *Totalidad* vigente. De ahí que pueda Dussell llegar a afirmar que los fundamentos filosóficos de la ética de la liberación bien podrían ser considerados análogamente tanto africanos como asiáticos²⁵.

Por otra parte, aún cuando una cierta relación intersubjetiva de dominio sea susceptible de ser "descubierta" en el ejercicio reconstructivo de la propia identidad histórica, de ninguna resulta legítimamente "criticable" desde el punto de vista estrictamente filosófico y mucho menos "superable" no sin antes haber ganado validez intersubjetiva la pretensión universal de su discurso, De esta manera el proyecto de Zea, visto desde la perspectiva de Dussell, es un primer momento "necesario" pero no "suficiente" del desarrollo del pensamiento

latinoamericano con vistas a una filosofía "en sentido restringido" o "filosofía sin más":

"La cuestión es triple: hay que pensar autoconcientemente desde América latina (con autoconciencia del lugar en la historia mundial), 2) Pensar filosóficamente *sobre nuestra realidad* (desde nuestra positividad, pero igualmente como dominados, empobrecidos, etc.), y 3) pensar de una manera tal que podamos entrar en la discusión con esa *comunidad filosófica hegemónica*. Como excluidos debemos *interpelarla* para que nuestro discurso filosófico propio sea reconocido. El reconocimiento de dicha comunidad hegemónica *no es el origen* de nuestro filosofar (que arranca de nuestra realidad negada, de nosotros mismos), pero dada la condición colonial de nuestra filosofía *normalizada* (o académica [...]), es necesario pasar por la autoafirmación y el reconocimiento de una tal comunidad hegemónica para establecer entre nosotros mismos las condiciones para un diálogo filosófico creativo, respetuoso, riguroso"²⁶.

La filosofía para Dussell es un constante debate siempre "abierto al mundo", y es en plena discusión con "los otros" como el filósofo latinoamericano adquiere realmente "conciencia", no meramente de la "auténtica particularidad" de su discurso, sino también "precisión" y "rigor" conceptuales ante el "reto" que significa poner a prueba la validez intersubjetiva del discurso latinoamericano ante la comunidad filosófica internacional en su sentido más amplio ("es decir, pretendiendo abarcar tanto la "hegemónica" como la "excluida"). Un "reconocimiento" universal que nuestros propios centros académicos institucionalizados exigen para tomar "con seriedad" el carácter filosófico del discurso latinoamericano. Solamente concibiendo la obra de

Dussel como un continuo diálogo (fácticamente) abierto "al otro" es posible comprender la complejidad de su pensamiento. Mientras que la propuesta filosófica de Zea bien quedaría inserta dentro del "paradigma de la autoconciencia"²⁷ aunque por supuesto que de carácter "latinoamericano", la crítica fundamental de Dussel a la ontología occidental bien podría aplicarse al mismo proyecto "cerrado", "en-sí-mismado" de una ontología latinoamericanista. Dialogando "sólo" con "nosotros mismos", logramos un primer momento de "autoconciencia" monológica, "necesaria" pero aún sumamente abstracta. Para adquirir una identidad verdaderamente "concreta" es preciso entrar en contacto con el "otro", ser "reconocido" por aquél como auténticamente "otro", y éste, a su vez, necesita aproximarse a nosotros para descubrir en nuestro "reconocimiento" su verdadera "identidad". Lo mismo vale para el "discurso filosófico hegemónico", discurso cuya validez universal es tachada de "ingenua" y "eurocéntrica" por Dussel, precisamente por ignorar la palabra del filósofo excluido de la comunidad filosófica europeo - estadounidense. Solamente "interpelando" la palabra del "otro" (del latinoamericano, del africano, del asiático, no-europeo, no-estadounidense) es como Dussel, por ejemplo, ha sido capaz de revelar la "otra cara" del proceso de gestación histórica de la "identidad moderna" desde siempre ya "oculta por el mito de la modernidad"²⁸ (y de la cual cae presa el mismo *Source of the Self* de Charles Taylor, por no situarse desde el principio en actitud dialógica "abierta" y por el contrario, "en-sí-mismar-se" al interior de la comunidad filosófica occidental).

II

El segundo momento del desarrollo intelectual del pensamiento de Dussel en México lo constituyen sus cuatro

obras en torno a las cuatro redacciones de *El Capital* de Marx: *La Producción Teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*; *Hacia un Marx desconocido (un comentario a los Manuscritos del 61-63)*; *El Último Marx (1863 -1882) y la Liberación Latinoamericana*²⁹; y *Las Metáforas Teológicas de Marx*³⁰. Si bien el "marxismo" no ha sido en absoluto un fenómeno "ajeno" al contexto intelectual y político mexicano³¹, me gustaría destacar aquí nuevamente algunos aspectos en torno a la originalidad e importancia de la obra de Dussel al respecto.

En primer lugar, Dussel llegó a Marx y no partió de él (en este sentido jamás fue "marxista" de "formación" y "devoción" propia del "fervor sucursalero" lamentablemente tan arraigado en México), con lo que he de demostrar la autonomía intelectual (en relación con el desarrollo y exigencias de su propio proyecto) de la que goza su interpretación sobre Marx. En segundo lugar, el carácter de su lectura es fundamentalmente ético, desde un horizonte crítico antropológico a la ontología hegeliana y heideggeriana, y no desde una perspectiva teórica (sea económica, política o sociológica). Por último, Dussel ha aportado en el conjunto de sus cuatro obras de Marx en México, no únicamente el más completo comentario de los manuscritos preparatorios de *El Capital*, sino además una reconstrucción de los planes generales de la obra realizados por Marx en el contexto de su desarrollo teórico, con lo cual logra una exposición realmente sistemática (no fragmentaria) de las cuatro redacciones de *El Capital* y "abierta" de manera crítica a futuros desarrollos teóricos (que de ninguna manera se limitan a la mera "aplicación empírica" de una "teoría acabada"). Permítanme explicar brevemente cada una de estas tres afirmaciones.

Tal grado de autonomía goza la postura filosófica de Dussel con respecto a Marx, que podemos distinguir claramente dos

diversas fases de su *Filosofía de la Liberación*: una primera fase "premarxista" (y hasta cierto punto anti-marxista} y una segunda "marxista". La primera de ellas corresponde con su *Método para una Filosofía de la Liberación*, obra escrita entre 1970 y 1973³², en la que Dussel critica a Marx el no haber logrado trascender, por una parte, la categoría de "totalidad" hegeliana, y por ende el eurocentrismo:

"La superación de la totalidad burguesa tiene en su interioridad, como uno de sus momentos negados en absoluto, al proletariado. Es decir, la potencialidad *interna* al todo del sistema burgués es ya el futuro de la historia. Dicho futuro dialéctico, despliegue de lo mismo y desde lo mismo es aparente novedad: al fin será un momento aparecido desde Europa capitalista y como superación del capitalismo"³³.

Por otra parte, le atribuía también -curiosamente de manera análoga a la crítica actual de Habermas al "paradigma productivista" de Marx³⁴ - el partir desde el "trabajo, como el último horizonte ontológico de comprensión de lo económico"³⁵:

"Así como Freud privilegia la sexualidad (e interpreta desde ella hasta la historia mundial económica), o Rousseau la educabilidad (y propone como frutos de la educación la cultura}, Marx privilegia en cambio la economicidad (la relación hombre-naturaleza por el trabajo}. (...) Cabría indicar (...) que el factor libertad queda no adecuadamente expresado por faltarle a la dialéctica marxista la categoría de alteridad (y con ello se transformaría en una analéctica)"³⁶.

Cuál sería la sorpresa de Dussel cuando en diciembre de 1983 en Oaxtepec, él mismo *corroboraba* justamente esa categoría de

alteridad (tan necesaria para transformar la "dialéctica marxista" en una "analéctica") en los *Grundrisse* de Marx:

"Algunos colegas me aconsejaban simplificar la *Filosofía de la Liberación* y hacerla más comprensible. Otros colegas hasta han ironizado la cuestión de la exterioridad, el otro como nada de sentido, el más-allá metafísico del ser, etc., tesis fundamentales de nuestro pensamiento. Ante el texto [de los *Grundrisse* de Marx] que copiamos, esperamos, pueda surgir una nueva generación filosófica que tome con respeto cuestiones de fondo, profundas. Marx las autoriza"³⁷.

A partir de este momento, Dussel reafirmó la *Filosofía de la Liberación* en su lectura de Marx, *reincorporando* la tesis marxista a manera de *desarrollo* de su propio pensamiento³⁸.

Pasemos ahora al segundo punto. El descubrimiento de la categoría de alteridad en Marx, esto es, dicho en estricta jerga dusselino-marxista, de la "exterioridad" del "trabajo vivo"-categoría antropológica (la "persona" del trabajador) no fundada por el "Ser del capital"- lleva a Dussel a interpretar *El Capital* ante todo como una *Ética*³⁹. A diferencia de la concepción marxista de la moral predominante en México, según la cual ésta forma parte de la superestructura ideológica de la sociedad⁴⁰, Dussel concibe la moral como un elemento en sí mismo infraestructural:

"(...) lo 'ético' (o 'moral') no se produce primeramente en el nivel de la llamada 'superestructura', sino también en el nivel de la base misma, ya que es la 'relación' y el 'tipo' de relación (comunitaria, de dominación, etc.) que se establece entre personas lo que constituye la 'relación social' misma como base de la relación de producción"⁴¹.

En otras palabras, la condición de posibilidad ética del capital gracias a la cual le es posible "valorizarse" y que, en el fondo, constituye su "esencia" misma, es una relación ética de dominación del capitalista sobre el trabajador. Vista desde esta perspectiva, la *Crítica a la Economía Política* es una crítica ética y no una mera "descripción" teórico-empírica del funcionamiento del sistema capitalista. Por ello -a diferencia de Sánchez Vázquez quien reduce "la moral" a un "código de normas que forman parte de la superestructura ideológica" y a la ética a una "teoría o ciencia de lo moral", dejando con ello a la moral "atrapada" en su condicionamiento ideológico⁴²- Dussel distingue entre el horizonte ético crítico de Marx⁴³ y la moral vigente por criticar:

"Definimos como 'moral' las prácticas concretas (prácticas empíricas), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del 'horizonte' de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase, etc. Es la *totalidad* de 'prácticas' vigentes (...) Entendemos por 'ética' la crítica trascendental de las 'morales' (o de la 'moral'), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado 'juicio') de la dignidad absoluta, trascendental, 'metafísica', de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu -como expresamente enseña Marx-, *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo -sea el que fuere- de relación de producción históricamente situada"⁴⁴.

¿Qué entiende Dussell aquí como la "dignidad absoluta, trascendental, metafísica, de la subjetividad del trabajador, de

su corporalidad, como persona con libertad"? Desde una perspectiva crítica a la ontología dialéctica y fenomenológica, el ser humano no constituye para Dussel meramente un "Dasein", esto es, un "Seiende" capaz de interpretar el mundo (o "abrirlo" [en el sentido de la *Erschlossenheit*]) desde un horizonte de precomprensión específico. Con ello caería nuevamente en un "culturalismo"⁴⁵. A raíz de su reconstrucción crítico-comparativa entre el humanismo semita y el humanismo helénico en torno al dualismo antropológico (cuerpo-alma) de la cristiandad desarrollado precisamente en su *Trilogía Antropológica*, Dussell concibe la persona humana como "totalidad viviente", "carnal": "Si el hombre es esencialmente el alma, o el *cogito*, como lo propone el dualismo, el cuerpo es desvalorizado, el cuerpo no puede ser el punto de inserción en el mundo y de comunicación con el otro. El no al cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente no-al-Otro como claramente puede verse en el idealismo. El idealismo {que comienza por la subjetivación cartesiana y culmina con Hegel, que también descarta al cuerpo con 'la conciencia' al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*) es absolutización de un mundo descarnado, es absolutización de mi mundo como Razón que todo lo comprende, abarca, explica, constituye. La Razón como el horizonte dentro del cual se dan los entes {'lo pensado'} llega Hegel a su más prototípica culminación: 'Idéntico es el pensar que el ser' {...) Por otra parte debemos igualmente dejar a Heidegger en el camino, porque su ontología y su mundo es solipcista; y desde el solipcismo ontológico jamás se podrá responder una persona a otra, jamás se podrá resolver la cuestión del cuerpo del Otro como otro. Sin exterioridad metafísica Heidegger no logrará jamás superar la raíz del dualismo, porque es la ontología la que en definitiva funda el dualismo"⁴⁶.

En este sentido, la persona -entendida como "totalidad viviente"- del "otro" es "metafísica", en el sentido de que trasciende la razón totalizante de la "apertura [Erschlossenheit]" de "mi" (sujeto singular) o "nuestro" mundo (como clase social, cultura, pueblo, nación, etc.). Esta afinidad que Dussel ha descubierto entre su postura ética filosófica -reconstruida a partir de los presupuestos antropológicos (aún "pre-filosóficos") del pensamiento semita- y la de Marx, guarda aún más "misteriosas" relaciones, a saber, de manera velada por un discurso metafórico-teológico del que da cuenta por vez primera de manera sistemática -esto es, se trata de un discurso totalmente coherente en sí mismo y en estrecha relación con el discurso teórico de los manuscritos de *El Capital*⁴⁷ - ha sido precisamente objeto de su última obra: *Las Metáforas Teológicas de Marx*.

En relación con el último punto por tratar, quisiera tan sólo traer a colación la conclusión a la que llega Dussel, tras la reconstrucción de los planes de la obra de Marx a lo largo de su lectura de las cuatro redacciones de *El Capital*: "en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto" con lo cual:

"Su teoría quedó absolutamente 'abierta' a posibles continuaciones de su discurso. Nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente. Fue un pensamiento histórico, y hay que historicarlo en América Latina para que responda a la realidad original de nuestro continente. Esta es nuestra tarea"⁴⁸.

III

Para finalizar este breve recorrido a lo largo de algunos aspectos de la obra de Dussel en México, veamos por último

algunas problemáticas entabladas en uno de sus debates internacionales más recientes y significativos. Se trata aquí de la confrontación con la *Ética del Discurso* de Karl- Otto Apel, iniciada en noviembre de 1989 y que permanece todavía inconclusa hasta la fecha. Antes de centrarme en los puntos de divergencia de dicha disputa, me gustaría exponer también algunos puntos en común que no sólo hacen posible el debate entre ambas propuestas éticas sino también sumamente necesario.

La crítica de la *Filosofía de la Liberación* al "cientificismo ideológico"⁴⁹ coincide plenamente con el planteamiento del "dilema de la actualidad" formulado por Apel entre la urgente "necesidad" y la "aparente imposibilidad" de una fundamentación racional de la ética en la era de la civilización técnico-científica⁵⁰, aún cuando en realidad sus razones históricas sean sumamente distintas. La gran influencia en Latinoamérica del carácter teleológico de la filosofía positivista de la historia (y variantes posteriores⁵¹), ha exigido siempre que las naciones "subdesarrolladas" consideren a la "civilización técnico-científica" como "modelo" de la última fase de "desarrollo" de la humanidad en general. De acuerdo con esta concepción positivista del "progreso", la ética no puede jugar ningún papel serio en el desarrollo de la sociedad. De ahí que se presente el siguiente dilema maquiavélico; por una parte, "todo" es permisible en nombre del "progreso", aún cuando la coacción y la violencia para ello sean necesarias; mientras que, por otra parte, cuando más necesario es poner en cuestionamiento la legitimidad de semejante "modernización", más incapaz resulta la ética desde el punto de vista "racional" para refutar la justificación "científica" neutralmente valorativa de los imperativos tecnocráticos (en este sentido la "ciencia y técnica

como ideología" de Habermas jugaría un papel "más allá" de la sociedad industrial, que de ninguna manera se limitaría a la legitimación del capitalismo tardío⁵²). De esta manera existen importantes puntos de convergencia entre Dussel y la crítica al "cientificismo" moderno formulada por Apel como crítica al monopolio de la razón instrumental. Sin embargo, también existen fuertes divergencias entre el programa ético-racional (el desarrollo de la razón dialógica como *Ética del Discurso*⁵³) y la *Ética de la Liberación*.

A partir del "giro pragmático" de la filosofía del lenguaje, Apel ha transformado la "filosofía trascendental" de Kant en el sentido de la interrogante por las condiciones pragmático-trascendentales de posibilidad y validez de toda conformación de consenso discursivo, es decir, se trata aquí de la pregunta por los -así denominados por Apel- presupuestos irreversibles [*unhintergehbare*] (so pena de cometer la contradicción pragmática o performativa) y, de esta manera, "fundamentos últimos" de la argumentación⁵⁴, que constituyen los "principios de la racionalidad discursiva (...) tanto de la teórica como también de la razón práctica". A estos últimos pertenecen precisamente las cuatro pretensiones de validez universales de toda argumentación; la pretensión de sentido, de verdad, de veracidad y de rectitud de los actos de habla comunicativos, en el sentido de "*normas ya desde siempre implícitamente reconocidas, de una comunidad de comunicación ideal*"⁵⁵. Esto significa que todo aquel que argumenta seriamente, ya ha reconocido implícitamente estas normas así como el carácter de una anticipación contrafáctica del ideal de la conformación del consenso. Con ello logra Apel proponer la *fundamentación última* del principio de una ética discursiva deontológica y universal que prescribiera el principio procedimental de la fundamentación con-

sensual-comunicativa de normas en discursos prácticos⁵⁶. El énfasis en el carácter "fundamental-último" de los presupuestos de la racionalidad discursiva filosófica -tanto de la razón teórica como práctica- significa que no se trata aquí de los presupuestos de trasfondo histórico-contingentes del entendimiento cotidiano sino de los "presupuestos universales irreversibles del entendimiento", "que como fundamento de la duda y como fundamento del límite de toda duda (...) trascienden los recursos de trasfondo relativizables de las formas de vida histórico-contingentes y en esta medida son trascendentales"⁵⁷. Al carácter "irreversible"⁵⁸ de estos presupuestos de la argumentación lo denomina Apel el "principio de autoalcance [*Selbstseinholungsprinzip*]" y, a su juicio, bien podría fundamentar normativamente a la "Teoría Crítica", la cual requiere, a su vez, de una fundamentación libre de metafísica. Este "principio de autoalcance" tendría la función de autorizar "a priori al representante de la ciencia reconstructiva" a llevar a cabo "un proceso de racionalización del mundo de la vida y, así, crítico-normativamente reconstruirlo"⁵⁹. Con ello, enfatiza Apel, dicha reconstrucción no podría ser más criticada de "eurocéntrica"⁶⁰. Este ámbito abstractivo-ideal, propio de la fundamentación pragmático-trascendental, Apel lo sitúa Como parte A de su *Ética del discurso* y es complementado, a su vez, por una parte B dedicada a la formulación concreta de normas destinadas a casos empíricos.

Al respecto Dussel objeta a Apel el no haber tomado en serio al otro como "otro" y haberlo incorporado de manera inmediata dentro del "nosotros" al interior de la comunidad ideal de comunicación⁶¹. En la comunidad "real" de comunicación, más de tres cuartas partes del mundo se encuentran fácticamente "fuera" de ella. Sin embargo, resulta obvio que, al menos desde el punto de vista ideal-regulativo (o contrafáctico) ningún ser

humano, en tanto que "ente de razón", puede estar "fuera". Pero también es obvio que a eso no se refiere Dussel. Su objeción reside más bien en haber fragmentado la persona humana de manera "dualista", esto es, de poner especial énfasis en el ámbito "discursivo-racional" y dejar de lado el ámbito "económico-corporal", el ámbito de la necesidad, de la condición de posibilidad de la vida humana y, con ello, de la racionalidad misma. Cuando se sabe que, de hecho, un niño de Somalia jamás logrará cumplir con ninguna de las pretensiones de validez del discurso y, por, ende, se encuentra ya desde siempre "fuera" de toda comunidad de comunicación "ideal" por el simple hecho de que su cerebro, condición orgánica de posibilidad de toda razón, se encuentra atrofiado por desnutrición, ¿no es acaso también un "otro" cuyo "rostro" exige justicia?

Luis Manuel Sánchez Martínez
Universidad Nacional Autónoma de México.
Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt am Main).
Julio de 1993.

NOTAS

- ¹ Carlos Pereda. "Die mexikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts: ein Überblick", en: D. Briesemeister y K. Zimmermann (rec.), *México heute; Politik, Wirtschaft, Kultur*, Frankfurt am Main (1992), Vervuert Verlag, pp. 475-497.
- ² Ibid. , p. 492 y ss.
- ³ Discusión que de ninguna manera terminó "disolviéndose" en la década de los ochenta como esperaba Luis Villoro (en su ensayo "Perspectivas de la Filosofía en México para 1980", en: *El Perfil de México en 1980*, México, Siglo XXI, 1972. p. 607 y ss.) sino que, por el contrario, más bien ha tendido a desarrollarse de manera vertiginosa en los últimos años (véase al respecto: "La crítica ante la obra de Leopoldo Zea" de José Luis Gómez Martínez, en: *Anthropos* No. 89/Octubre de 1988 (Barcelona), pp.36-47; y "The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective" de Vicente Medina, en: *American philosophical Quaterly*, v. 29/N.4 (Octubre 1992), pp.373-380.
- ⁴ Al respecto léase la conferencia "La función práctico-política de la filosofía" dictada por Dussel un día después del atentado de extrema derecha de que fue víctima la noche del 2 de octubre de 1973. en: *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México (1977), pp.139-149; *Historia de la Filosofía Latinoamericana y filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, cap. 3.
- ⁵ Enrique Dussel. *Filosofía de la Liberación*. Edicol. México (1977); Contraste, México (1989); Usta, Bogotá (1980); Sao Paolo (1982); Orbis Books. New York (1985. 2a. ed. 1990); Argument. Hamburg (1989); Queriniana, Brescia (1992).
- ⁶ Me refiero aquí explícitamente al proyecto unitario que conforman las tres obras siguientes: *El Humanismo Helénico*. Eudeba, Buenos Aires (1975); *El Humanismo Semita*, Eudeba. Buenos Aires (1969); y *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, Ed. Guadalupe. Buenos Aires (1974).
- ⁷ *Método para una filosofía de la liberación*, Ediciones Sígueme. Salamanca. 2a. ed. (1972); Universidad de Guadalajara, México (3a. ed.. 1991).
- ⁸ *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI Editores. Buenos Aires (1973); posteriormente titulada *Filosofía ética de la liberación*, Edicol. México (2a. ed. 1977, 3a. ed. 1987).
- ⁹ Carlos Pereda. op. cit. (1992). p. 484.
- ¹⁰ Léase a manera de ejemplo la siguiente afirmación: "La identidad como forma de identificarse en un contexto en el que se es visto como extraño; contexto que quisiera apropiarse. Este ha sido el problema central de la América íbera, como lo ha sido

de pueblos que se saben marginados en la misma Europa". En: Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1a. r. (1987), p.270.

- ¹¹ En este sentido Zea cita las siguientes palabras de Gaos en su autobiografía intelectual: "¿Existe o es posible una filosofía americana? [se pregunta Zea] (...) *Usted ha podido* -le dice [Gaos]- *encuadrar el material de su investigación, porque lo ve desde la altura de una nueva filosofía de la historia de Hispanoamérica. En ella se hace patente la necesidad de en vez de deshacerse del pasado, practicar con él una Aufhebung cuyo nombre es la primera palabra del texto de la introducción; y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro.*" En: Leopoldo Zea, "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Antrophos* No.89, Barcelona (octubre 1988), p.16.
- ¹² "La filosofía de la historia europea u occidental se caracteriza por la hegeliana, de la cual nos habla Gaos. Esto es, una filosofía dialéctica, que hace del pasado instrumento del presente y del futuro, mediante un esfuerzo de absorción, o asimilación (...) En este sentido nuestra filosofía de la historia es su antípoda, empeñada como lo ha estado en cerrar los ojos a la propia realidad, incluyendo su pasado, pretendiendo ignorarla por considerarla impropia y ajena. El sujeto abstrayéndose de una realidad que no quiere aceptar como propia, y el objeto, la propia realidad, como si fuera algo ajeno al sujeto que en ella está inserto". En: Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, *Anthropos*, Barcelona (1988), p.20.
- ¹³ A través de este acto de autoconciencia (o "Historia de las ideas") ha reconstruido el filósofo de la historia el desarrollo de la conciencia de su identidad histórica; la Conquista, la Colonia (el mestizaje y el sincretismo cultural), la Independencia, la Anarquía, la Dictadura, la Revolución, la Dependencia, etc., son todos momentos históricos de un ser latinoamericano que siempre ha luchado por su liberación. Lo que identificaría, pues, en este sentido, al "ser latinoamericano" no sería solamente la conciencia de su colonización, sino más bien la conciencia de su histórica lucha por la liberación. En otras palabras, la identidad del latinoamericano sería determinada -justamente como afirman los comunitaristas norteamericanos hoy en día- por su concepción del bien "liberación de toda dominación" como *Telos*).
- ¹⁴ Tal y como lo destaca Vásquez Sánchez: "Lo que califica de latinoamericana a la filosofía estaría más bien en los problemas que vive el hombre latinoamericano y que afloran en su historia (...) lo que muestra la historia es la historia de una enajenación, enajenación que no está, por tanto, en la esencia del hombre latinoamericano, sino que le ha sido impuesta

desde fuera por el mundo occidental. De ahí la necesidad de una liberación que pasa por la conciencia de ella, y de la posibilidad de superarla", en "Reflexiones sobre la Obra de Leopoldo Zea", *Antrophos* No.89, Barcelona (octubre 1988), p. 34-35.

¹⁵ En particular la obra de Zea, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México (1953).

¹⁶ "La filosofía de la historia latinoamericana" de Zea, en mi interpretación *es una hermenéutica que hace explícita una actitud presupuesta* en la comprensión del mundo (el *Verstehen* en el sentido heideggeriano) desde donde puede partir el trabajo de la misma filosofía *en sentido restringido* (para no enjuiciar si lo es en sentido estricto). Se encuentra en la pre-comprensión propiamente fundamental de la *Weltanschauung* histórico-cotidiana (en el sentido diltheiano) que ya se da desde siempre al comenzar el acto del filosofar. El filósofo imitativo eurocéntrico (pretendidamente universalista) en América latina, ya está fuera de América latina cuando comienza a filosofar", en: Enrique Dussel, "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea", ponencia dictada en honor a los ochenta años de Leopoldo Zea, Facultad de filosofía y letras (UNAM), México, (30 de junio de 1992), p.12.

¹⁷ Véase al respecto de Enrique Dussel: *El Episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del Indio (1504-1620)*, CIDOC, Cuernavaca 1969-1971; "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente*, 25 (1965), pp. 85-95; así como los dos artículos dedicados a la "autoconciencia" de la historia latinoamericana publicados en *Esprit* (París) en julio de 1965.

¹⁸ Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, editado en cuatro idiomas: Nueva Utopía, Madrid (1992); Antropos, Bogotá (1992), Editions Ouvrieres, París (1992); La Piccola Editrice, Bescia (1993); Patmos Verlag, Düsseldorf (1993).

¹⁹ Este es justamente el caso de Vicente Medina, quien se equivoca al suponer que la disputa entre la filosofía analítica en México y la filosofía latinoamericana, puede reducirse a la clásica controversia entre "universalismo" e "historicismo". Vicente Medina, "The possibility of an indigenous philosophy: a latinamerican perspective", op, cit, (1992), p.373 y ss.

²⁰ Véase: Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, op. cit., T. I; cap. 3.

²¹ Véase: Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit., §.2.2.2.1, y § 2.2.3.2.

²² Ibid., § 2.4.2.1.

²³ Ibid., § 2.4.2.2.

²⁴ Ibid., §2.4.1.2.

²⁵ Véase: Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, op. cit., T.2, § 36.

- ²⁶ Enrique Dussel "El Proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea", op. cit., p.15-16.
- ²⁷ Véase: Habermas Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1981, la.re.1988), p.518-534.
- ²⁸ Quinta de las lecciones dictadas por Dussel en la Universidad J.W. Goethe de Frankfurt (del 21 de octubre al 16 de Diciembre de 1992) a propósito del quinto centenario del descubrimiento de América, en el ciclo de conferencias tituladas "1492 ¿el descubrimiento de América o el encubrimiento del otro? (1492- Die Entdeckung Amerikas oder die Verdeckung des Anderen?)". Véase: Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, op. cit., capítulo 5.
- ²⁹ Siglo XXI Editores, México (1985, 1988 y 1990 respectivamente).
- ³⁰ Editorial El Verbo Divino, Estella, España (1993).
- ³¹ Véase al respecto: Andrés Barreda, "Entwicklung der Diskussion und Erforschung der Werke von Marx und Engels in Mexiko während der letzten drei Jahrzehnte", trad. al alemán de Begoña Gutiérrez, *Marxistische Studien*, IMSF (Jahrbuch 12, 1987), p. 270-282, y; Carlos Pereda , op. cit. (1992), p. 485-486.
- ³² Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 3a. ed. (1991).
- ³³ *Ibid.*, p. 144.
- ³⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt (1985), p. 95 y s s.
- ³⁵ Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación*, op. cit., p. 143.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 140.
- ³⁷ Enrique Dussel, *La Producción Teórica de Marx*, op. cit., p. 138.
- ³⁸ Véase al respecto: "La exterioridad en el pensamiento de Marx", en: Enrique Dussel, *Hacia un Marx Desconocido (un comentario de los manuscritos del 61-63)*, op. cit., p. 365-372; así como el capítulo 9 titulado: "Marx contra Hegel: El núcleo racional y la Matriz generativa", en: Enrique Dussel, *El Último Marx (1863- 1882) y la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 334 y ss.
- ³⁹ Véase al respecto: Enrique Dussel, *El Último Marx (1863 -1882) y la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 429 y ss.
- ⁴⁰ Concepción presupuesta incluso por Sánchez Vásquez (critico del Althusserianismo científico en México) en su distinción entre moral y ética (como teoría de la moral). Véase : Adolfo Sánchez Vásquez , "Mi obra filosófica", *Anthropos* , Madrid, No.521, 1985, p. 9.
- ⁴¹ Enrique Dussel, *El Ultimo Marx (1863 -1882) y la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 430.

- ⁴² De ahí la siguiente expresión de Sánchez Vásquez: "No hay una moral científica, pero si hay -- o puede haber -- un conocimiento científico de la moral". Véase: Adolfo Sánchez Vásquez, "Mi obra filosófica", op. cit., p. 9.
- ⁴³ Véase también el capítulo catorce de *Hacia un Marx Desconocido (un comentario de los manuscritos del 61-63)*, op. cit., p. 285 y ss.
- ⁴⁴ Enrique Dussel, *El Último Marx (1863 -1882} y la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 432.
- ⁴⁵ Véase al respecto: "Más allá del culturalismo", en: Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América latina*, Sígueme, Salamanca (1983), pp. 34- 36.
- ⁴⁶ En: Enrique Dussel, *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*, op. cit., p. 286-287.
- ⁴⁷ Relación que también me he encargado de corroborar personalmente. Véase al respecto: Luis Sánchez, "El Fetichismo en los Grundrisse", *Relaciones* No.5 (1992), UAM-Xochimilco, p.1-17.
- ⁴⁸ Enrique Dussel, *El Último Marx (1863-1882} y La Liberación Latinoamericana*, op. cit., p.26.
- ⁴⁹ Véase: Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, op. cit., § 5.6 y § 5.7.
- ⁵⁰ Véase: Karl- Otto Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", en: *Transformation der Philosophie*, T. I, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1973), p. 328 y ss. También véase al respecto: "Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch- politischen Grundorientierung", en: Karl- Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1990), p. 16 y ss.
- ⁵¹ Al respecto es notable la gran influencia "cientificista" de la Filosofía Analítica en la filosofía mexicana contemporánea. Véase al respecto: José Luis Gómez Martínez, "La crítica ante la obra de Leopoldo Zea", op. cit. p. 42- 43.
- ⁵² Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1969), p. 52 y p. 72.
- ⁵³ Véase: Karl- Otto Apel, "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en: Annemarie Gethmann -Siefert (Hrsg.), *Philosophie und Poesie*, Frommann -holzboog, Bad Cannstatt (1988), p. 43.
- ⁵⁴ Ibid., p. 22.
- ⁵⁵ Ibid., p. 29.
- ⁵⁶ Véase: Karl- Otto Apel, "Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen MiBverständnisse", en: Karl -Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (1990), p. 175.

- ⁵⁷ Karl -Otto Apel , Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental -pragmatisch orientierter Versuch , mit Habermas gegen Habermas zu denken”, in: Alex Honneth et al (rec.), *Zwischenbetrachtungen: im Prozeß der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1989),p.17-18.
- ⁵⁸ Ibid. p. 53.
- ⁵⁹ Ibid. p. 53.
- ⁶⁰ Ibid. p. 54.
- ⁶¹ Véase al respecto: Enrique Dussel, “Die “Lebensgemeinschaft” und die “Interpellation des Armen”. Die Praxis der Befreiung”, en: Raúl Fomet- Betancourt (Rec.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen (1990), p. 69- 96. Karl Otto -Apel, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der "Philosophie der Befreiung... Versuch einer Antwort an Enrique Dussel., p. 16- 64, y: Enrique Dussel, "Die Vernunft des Anderen , die 'Interpelation als Sprachakt', p. 96-121, en: Raúl Fomet -Betancourt (Hr.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?* , Augustinus - Buchandlung, Aachen (1992). Véase también: Enrique Dussel, “Re-lektüre Marx aus der Perspektive der latinoamerikanischen Philosophie der Befreiung”, Frankfurt am Main, Diciembre, 1992 (por publicar).