

273

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE DERECHO**



**Aportaciones de la Ética de la  
Liberación a la Filosofía  
del Derecho**

**Tesis Profesional**  
que para obtener el título de  
Licenciado en Derecho  
**PRESENTA**  
**Javier Galeana Villasana**

290886

Asesor: Lic. Javier Romo Michaud

**Marzo del 2001**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



México D.F., 21 de julio del 2000.

**MTRA. MARÍA ELODIA ROBLES SOTOMAYOR**  
**DIRECTORA DEL SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO,**  
**DE LA FACULTAD DE DERECHO, DE LA**  
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**P R E S E N T E**

Estimada Maestra Robles:

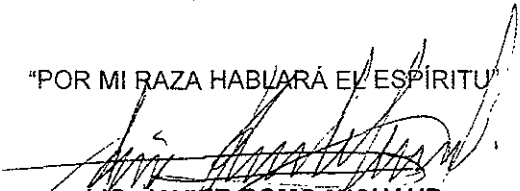
Me dirijo a Usted con toda atención, para comunicarle que el alumno **JAVIER GALEANA VILLASANA**, con número de cuenta 9357062-0, ha concluido el trabajo de investigación que presenta como Tesis Profesional, y que debidamente fue inscrito en ese Seminario a su digno cargo. El título del referido documento que someto a su consideración, es: **APORTACIONES DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.**

Por lo anterior, le solicito a Usted con toda atención, que de no existir inconveniente, se sirva expedir la correspondiente orden de impresión a fin de que el interesado esté en posibilidad de continuar con sus trámites recepcionales.

Sin otro particular, me es grato reiterar a Usted las seguridades de mi respeto y amistad.

ATENTAMENTE

"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"

  
**LIC. JAVIER ROMO MICHAUD**  
**PROFESOR DE ASIGNATURA DEFINITIVO**  
**DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO**



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO

FACULTAD DE DERECHO  
SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

**ING. LEOPOLDO SILVA GUTIERREZ**  
**DIRECTOR GENERAL DE LA**  
**ADMINISTRACIÓN ESCOLAR, UNAM.**  
**P R E S E N T E**

El C. **GALEANA VILLASANA JAVIER**, elaboró en este Seminario bajo la dirección del Lic. **JAVIER ROMO MICHAUD**, el trabajo de investigación intitulado **"APORTACIONES DE LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN A LA FILOSOFÍA DEL DERECHO"**.

La tesis de referencia satisface los requisitos necesarios, por lo que con apoyo en la fracción VIII del artículo 10 del Reglamento para el funcionamiento de los Seminarios de esta Facultad de Derecho, otorgo mi aprobación correspondiente y autorizo su presentación al jurado recepcional en los términos del Reglamento de Exámenes Profesionales de esta Universidad.

**ATENTAMENTE**  
**"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"**  
Cd. Universitaria, 16 de marzo del 2001

*Mtra. E*



**MTRA. MA. ELODIA ROBLES SOTOMAYOR**  
Directora del Seminario de Filosofía del Derecho

SEMINARIO DE  
FILOSOFÍA DEL DERECHO  
UNIVERSIDAD


## ANEXO

“El interesado deberá iniciar el trámite para su titulación dentro de los seis meses siguientes contados naturalmente a partir de que le sea entregado el presente oficio, en el entendido de que transcurrido dicho lapso sin haberlo hecho, caducará la autorización que ahora se le concede para someter su tesis a examen profesional, misma autorización que no podrá otorgarse nuevamente sino en el caso de que el trabajo recepcional conserve su actualidad y siempre que la oportuna iniciación del trámite para la celebración del examen haya sido expedida por circunstancia grave, todo lo cual calificará la Secretaría General de la Facultad”.

**ATENTAMENTE**  
**“POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU”**  
**Cd. Universitaria, 16 de marzo del 2001.**



**MTRA. MA. ELODIA ROBLES SOTOMAYOR**  
**Directora del Seminario de Filosofía del Derecho**



SEMINARIO DE  
FILOSOFÍA DEL DERECHO  
CD. UNIVERSITARIA

## **Dedicatoria**

*Dedico este trabajo a la memoria de mis abuelos.*

*A mis padres, siendo a la vez, un agradecimiento y un homenaje lleno de admiración, no sólo por su paciencia durante toda mi carrera de estudiante, también, por el ejemplo maravilloso que ha significado su vida para mí. La forma en que han llevado su existencia, sus valores, su matrimonio, sus consejos, ha sido para mí la mejor enseñanza.*

*También quiero dedicar esta tesis a mi hermano Víctor, que no sólo se ha conformado con ser mi hermano, sino ha sido mi mejor amigo. A Fabi por demostrarme de mil formas que está conmigo. De igual modo, quiero agradecer a mi tío Benjamín Villasana por su compañía en los momentos más importantes. A Javier Romo, por ser también, un hermano más, cuyo apoyo ha sido fundamental en la culminación de este esfuerzo. A mi gran amigo Jesús, por su solidaridad fraterna. Y también a Julio amigo como pocos.*

*Cuando pongamos los ojos en el cielo estrellado, con un curioso anhelo de llegar allí, aunque sea para encontrar lo que no es para nosotros, aunque tengamos que resignarnos a la humilde certeza de que, en muchos casos, una vida no bastará para hacer ese viaje. Cuando pongamos los ojos en el cielo, repito, no olvidemos que los pies se asientan en la tierra, y que sobre la tierra, el destino del hombre (ese nudo misterioso que queremos desatar) tiene que cumplirse por una cuestión de humanidad.*

*José Saramago*

# Índice de Contenido

## Capítulo Primero

### I. Antecedentes históricos de la Ética de la Liberación

- A. Breve revisión del Pensamiento Filosófico Latinoamericano
- B. Caracteres distintivos del Pensamiento Filosófico Latinoamericano
  - 1. Rasgos distintivos de la Filosofía Latinoamericana de acuerdo a las vinculaciones con algunas áreas de actividad cultural
  - 2. Rasgos distintivos de la Filosofía Latinoamericana de acuerdo al origen de sus influencias conceptuales
    - a. Influencia española
    - b. Influencia anglosajona
    - c. Influencia francesa
    - d. Influencia alemana y austriaca
    - e. Otras influencias
  - 3. Rasgos distintivos de la Filosofía Latinoamericana de acuerdo a la forma en que se presentaron sus influencias conceptuales
  - 4. Breve análisis global de la Historia de la Filosofía en América Latina
- C. Antecedentes teóricos de la Ética de la Liberación dentro del Pensamiento Filosófico Latinoamericano
  - 1. Antecedentes históricos y filosóficos de la Ética de la Liberación
    - a. Afirmación de la autonomía intelectual de América
    - b. Unión entre Ética y Política
    - c. El concepto de “pueblo” como categoría hermenéutica



2. Contexto histórico inmediato de la Ética de la Liberación

- a. Factores históricos y políticos inmediatos
- b. Factores sociales
- c. Factores científicos y culturales

## Capítulo Segundo

### II. Ética material y Ética de la Liberación

A. Algunas propuestas materiales

1. Ejemplos de propuestas éticas con contenido material anteriores a la modernidad

- a. Aristóteles
- b. Tomás de Aquino

2. Ejemplos de propuestas éticas con contenido material propiamente modernas

- a. Federico Hegel
- b. Max Scheller
- c. Martin Heidegger
- d. El utilitarismo
- e. El comunitarianismo

B. El Criterio y el Principio Material Universal de la Ética

- 1. El Criterio Material Universal de Verdad Práctica o el Contenido de toda Ética
- 2. El Principio Ético-Material Universal
- 3. Aplicación del Principio Material

## Capítulo Tercero

### III. Ética formal y Ética de la Liberación

#### A. Algunas Éticas Formales

1. Ejemplos de propuestas éticas formales anteriores a la modernidad
  - a. Aristóteles
  - b. Tomás de Aquino
  
2. Algunos ejemplos de propuestas éticas formales de validez intersubjetiva retomadas por la Ética de la Liberación
  - a. Immanuel Kant
  - b. El formalismo neocontractualista de John Rawls
  - c. La Ética del Discurso de Kari-Otto Apel

#### B. El Criterio y el Principio Formal de Validez Intersubjetiva :

1. El Criterio de Validez
2. El Principio Moral Universal de Validez

## Capítulo Cuarto

### IV. Ética de la Liberación

#### A. Principios de la Ética de la Liberación

1. Primer principio: la verdad entendida como la reproducción material de la vida
  
2. Segundo principio: la validez

3. Tercer principio: la factibilidad
4. Cuarto principio: la conciencia crítica en las víctimas
5. Quinto principio: la consensualidad
6. Sexto principio: “praxis de la liberación” o la nueva racionalidad

## **Capítulo Quinto**

### **V. Ética de la Liberación y sus Aportaciones a la Filosofía del Derecho**

#### A. Consideraciones Generales

##### 1. Relaciones entre la Ética y el Derecho

- a. La Jurisprudencia Dogmática
- b. La Teoría del Derecho
- c. Diferentes Perspectivas
- d. Relación entre Moral y Derecho

##### 2. Teorías Críticas

- a. Marxismo
- b. El Uso Alternativo del Derecho
- c. La Crítica del Derecho en Francia
- d. La Crítica Jurídica en el Mundo Hispanoamericano
- e. Critical Legal Studies
- f. Rasgos comunes

**B. Aportaciones de la Ética de la Liberación**

1. Primer principio: la verdad entendida como la reproducción material de la vida
2. Segundo principio: la validez
3. Tercer principio: la factibilidad
4. Cuarto principio: la conciencia crítica en las víctimas
5. Quinto principio: la consensualidad
6. Sexto principio: la racionalidad

**C. Aportaciones de la Ética de la Liberación**

1. Papel del Derecho en las sociedades latinoamericanas
2. Hacia un derecho incluyente
3. Comentario final

**Conclusiones**

**Fuentes Bibliográficas**

# **Introducción**

## Introducción

A partir del fracaso del llamado “socialismo real” --simbolizado con la ya mítica caída del Muro de Berlín-- muchos proclamaron apresuradamente el triunfo irrefutable del capitalismo liberal. No existe modo de argumentar lo contrario: el socialismo no había conseguido la igualdad social que proclamaba; al contrario, los países donde se aplicó estaban sumidos en un atraso económico y político visible para cualquiera.

A pesar de lo anterior, una vez pasada la euforia y asentada la polvareda levantada por el estrepitoso derrumbe del mencionado sistema, es conveniente reflexionar y preguntarse: ¿se puede considerar como triunfador a un sistema como el que ahora se impone sin ningún tipo de alternativa?; ¿es inmejorable el sistema que actualmente predomina en la mayor parte del mundo? Difícilmente puede contestarse de manera afirmativa, sin caer en el simplismo. Y sería aún más complicado dar un asentimiento absoluto si se responden tales preguntas desde la perspectiva de los países latinoamericanos en particular.

El intento más grande por alcanzar la igualdad entre los ciudadanos ha fracasado. A pesar de ello, no puede dejarse de lado el propósito por mejorar la situación social de un inmenso número de seres humanos que el actual sistema desplaza día a día. Es necesario aprovechar las lecciones que nos dejó el malogrado

esfuerzo socialista para proponer alternativas viables y acordes a la realidad de los millones de excluidos.

Algunos autores consideran que para poder ofrecer una teoría social válida y apegada a la realidad, es conveniente partir del contexto mismo en donde los problemas sociales surgen. Proponen que sus argumentaciones partan desde la vida diaria de los excluidos, en vez de intentar adaptar teorías que provienen de entornos sociales y económicos muy distintos a los nuestros.

En Latinoamérica han existido algunos intentos por atemperar las desigualdades sociales a partir de nuestras circunstancias particulares. Esos esfuerzos se aprecian con mayor claridad a partir del siglo XIX con los movimientos independentistas latinoamericanos. Sin embargo, es en este siglo donde se comienzan a elaborar propuestas teóricas más acabadas. Hombres como Martí y Vasconcelos intentan definir la identidad latinoamericana para que, a partir de ella, se fundamenten los sistemas económicos, políticos y culturales de nuestro continente.

La intención principal de este trabajo se enfoca en tal sentido: exponer una ética genuinamente latinoamericana y valorar sus posibles implicaciones en el campo jurídico. La ética que servirá de base para esta tesis es la llamada "Ética de la Liberación", la cual cuenta con diversos exponentes, siendo el más representativo el Doctor Enrique Dussel.

Por otra parte, no sólo es original la teoría ética del Dr. Dussel debido a su origen geográfico. También lo es por la importancia que da al elemento humano como principio y fin de cualquier ética. En este sentido se relaciona con las peticiones y propuestas de grandes ensayistas latinoamericanos de la talla de Octavio Paz, quien

consideraba que hacían falta teorías que tomaran en cuenta al hombre en su dimensión integral. Paz creía que uno de los fracasos del socialismo fue la manera parcial e incompleta en como entendía al hombre.

Así pues, a partir de la estrecha relación entre el hombre y su entorno (económico, social, político), el Dr. Dussel sustenta una modelo teórico que se considera como una alternativa viable a las exigencias que nos plantea la realidad latinoamericana.

Respecto a lo anterior cabe preguntarse: ¿cuál es el papel que desempeña el derecho en medio de una sociedad como la latinoamericana?; ¿es posible un derecho incluyente?; ¿es viable un sistema jurídico genuinamente latinoamericano?; ¿es factible aplicar algunas de las ideas de la “Ética de la liberación” a nuestros sistemas normativos? Estas son algunas de las interrogantes que se plantean en esta tesis. Siempre a partir de la realidad de nuestro continente hispanoparlante se intentará aclarar tales dudas y descubrir si es posible configurar un derecho que tenga como base y fundamento al contexto social latinoamericano y a sus millones de excluidos.

Así pues, responder a esas preguntas es el motivo principal para realizar este trabajo de investigación. Sin embargo, existe otra causa (más subjetiva y emocional quizá) para llevarlo a cabo: el deseo por contribuir, aunque sea de manera modesta, a mantener vivas las pretensiones por alcanzar un mundo más justo, más igualitario y, sobre todo, más fraternal.



## **Capítulo Primero**

# **Antecedentes históricos de la Ética de la Liberación**

## **Capítulo Primero**

### **I. Antecedentes históricos de la Ética de la Liberación**

Es conveniente, antes que nada, dar una perspectiva general del pensamiento filosófico que se ha originado en nuestros países, para comprender más claramente el sitio que ocupa la Ética de la Liberación dentro de la historia de la Filosofía latinoamericana. El principal objetivo de este primer apartado será entonces, describir de manera sucinta, las principales líneas de desarrollo del pensamiento en América Latina.

#### **A. Breve revisión del Pensamiento Filosófico Latinoamericano**

Lo primero que hay que determinar es el punto de partida de tal revisión. Numerosos autores consideran a la conquista española como el instante originario de la historia de la filosofía de América Latina. Siguiendo dicha idea, puede decirse que el pensamiento filosófico de nuestra región tiene cinco siglos de existencia. Las razones por las cuales se determina este inicio, dejando de lado a las tradiciones prehispánicas, son diversas. Una de ellas es que los datos más precisos del pensamiento latinoamericano surgen a partir del siglo XVI. Por otro lado, sólo desde ese momento en adelante, es posible encontrar producciones filosóficas separadas de influencias míticas. Cabe añadir que el concepto “Latinoamérica” no existía antes de la época de la conquista, en virtud de dos circunstancias: la primera, no hubo entre los pueblos indígenas americanos una integración auténtica; la segunda, por el hecho obvio de que antes de

la llegada de los españoles a nuestro continente no había aquí ningún indicio de la cultura ibérica.

El pensamiento latinoamericano comenzó con la llegada de las corrientes de la filosofía predominantes en la España de principios del siglo XVI. La mayoría de dichas tendencias tenían como finalidad principal, inculcar los valores aprobados por el Estado y la Iglesia. Dichos planteamientos no discrepaban demasiado de las intenciones de dominación política y espiritual que perseguían los órganos del poder temporal y espiritual del reino español. En consecuencia, se puede decir que el primer sistema de pensamiento que manejaron los estudiosos latinoamericanos respondió de manera exclusiva –al menos en un primer momento– a los intereses de España.<sup>1</sup>

La filosofía difundida en aquellos días fue la escolástica, en su versión española, es decir, un poco tardía respecto a la que predominaba en el resto del continente europeo. Esta corriente se caracterizaba por ser, en términos generales, un pensamiento conservador. A pesar de que dentro de él existieron algunos intelectuales muy destacados como Francisco Suárez, no era un camino natural hacia la modernidad. Incluso Octavio Paz comenta que la escolástica española, concretamente el neotomismo, fue una doctrina destinada a defender a la ortodoxia católica de las herejías luteranas y calvinistas, que constituyeron sin duda, las primeras expresiones de la modernidad. Dice textualmente: “a diferencia de otras tendencias filosóficas de esa época, el neotomismo no fue un método de exploración de lo desconocido, sino un sistema para defender lo conocido y lo establecido”<sup>2</sup>.

Existieron en aquellos días, sin embargo, algunas doctrinas un poco más críticas como el platonismo renacentista y el humanismo de Erasmo de Rotterdam, no obstante, ninguna de ellas llegó a opacar el predominio escolástico.

---

<sup>1</sup>Vid. Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Editores, México, 1988, p. 11.

<sup>2</sup> Paz, Octavio, “Ideas y Costumbres I”, en *Obras Completas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 77.

A pesar de lo anterior, comenzaron a hacerse presentes algunos temas propiamente americanos dentro de las elaboraciones teóricas. Augusto Salazar Bondy afirma que existieron “diversas meditaciones de tipo filosófico —con gran inclinación teológica— en torno a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar la América de los siglos XVI y XVII”<sup>3</sup>. Pese a todo, no hubo un enfoque americano propiamente dicho, cuando menos en los primeros años del periodo colonial.

El predominio de la escolástica, con mínimas variantes locales, culminó hasta el siglo XVIII, época en la que tienen lugar importantes cambios que se explican, en parte, por algunas circunstancias prevalecientes en España. Una de ellas fue la política de Carlos III, considerada liberal en más de un sentido. Entre otros aspectos decisivos, se mencionan los escritos de algunos pensadores reformistas como Fray Jerónimo Feijoo. Influyó también en la decadencia de la escolástica en los dominios españoles, la presencia en Nueva España de viajeros connotados como Alexander von Humboldt, el cual tuvo mucho prestigio en el ambiente intelectual de América Latina.

De esta forma, comenzaron a abrirse paso en nuestro continente las tendencias predominantes en el pensamiento europeo a partir del Renacimiento. Se estudiaron por ejemplo, los planteamientos de hombres como René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, John Locke, Hugo Grocio, así como Galileo Galilei e Isaac Newton, cuyas influencias se dejaron sentir sobre todo, en cuanto que aportaban una manera distinta de concebir al hombre y sus relaciones con el mundo. Es decir, las ideas de estos pensadores abrieron nuevos cauces, que se alejaron de las concepciones religiosas para proponer métodos más racionales de entender al mundo.

A medida que avanzaba el siglo XVIII, aumentó en nuestro continente el número de libros y revistas extranjeros, así como la cantidad de seguidores de las ideas modernas. El número de autores consultados también se incrementó considerablemente: Etienne Bonnot de Condillac, Juan Jacobo Rousseau, Montesquieu, Adam

---

<sup>3</sup> Salazar Bondy, Augusto, *op. cit.*, p. 12.

Smith, Benjamin Constant, entre otros. Además, las instituciones educativas se renovaron de acuerdo con aquellas circunstancias.

En el siglo XVIII pudo apreciarse el surgimiento de cierta conciencia crítica, así como los primeros signos de identidad americana. Esta atmósfera coincidió, por lo menos exteriormente, con la época de la Ilustración europea. Las correspondencias doctrinarias son notorias, pues como afirma Salazar Bondy, “la ideología ilustrada en América Latina no es sino el transplante de la filosofía de la Ilustración de Europa, en especial de la francesa”<sup>4</sup>.

Se inició de esa forma, una nueva etapa política y filosófica. En tal ambiente, se facilitó el surgimiento de los movimientos insurgentes latinoamericanos. A partir de la disminución de la censura monárquica, el pensamiento liberal se extendió con mayor libertad a pesar de las limitaciones propias de la crisis social de las nuevas repúblicas.

Según Salazar Bondy, después de los movimientos independentistas, existió en el pensamiento latinoamericano, un primer periodo de evolución bien delimitado<sup>5</sup>. Esta etapa se inició a partir de las guerras emancipadoras y duró hasta 1870. Dicho momento histórico, coincidió con el romanticismo europeo, por lo cual se le denominó “romántico”. En él predominaron sucesivamente la filosofía llamada la “ideología”, la cual tuvo elementos de las últimas manifestaciones del sensualismo francés, de las doctrinas de la escuela escocesa del *common sense*, del espiritualismo ecléctico francés y de la versión krausista del idealismo alemán.

Estas doctrinas nutrieron tanto a los académicos como a los políticos de aquel tiempo. Estos últimos se dividían generalmente en dos partidos: liberales y conservadores. Sus diferencias eran sobre todo, de tipo pragmático. Sin embargo, tuvieron debates y discusiones de carácter filosófico de cierta trascendencia, como las que se ocuparon del principio de autoridad, la legitimación del poder, el fundamento de la moralidad y la organización del Estado.

---

<sup>4</sup> Salazar Bondy, Augusto, *op. cit.*, p. 13.

<sup>5</sup> *Vid.* Salazar Bondy, Augusto, *op. cit.*, p. 14.

## Antecedentes históricos de la Ética de la Liberación

De igual manera, aparecieron en Latinoamérica, aunque sin tanta relevancia, el socialismo utópico y el anarquismo, los cuales se desarrollaron a finales del siglo pasado.

Durante los años finales del siglo XIX, la mayor parte de los intelectuales latinoamericanos recibieron con entusiasmo el pensamiento de Augusto Comte. A pesar de que fue la tendencia más popular, no fue la única; también se estudiaron el materialismo, el experimentalismo y el evolucionismo, principalmente. A partir de esos elementos ideológicos surgió el movimiento positivista –algunos lo consideraron un auténtico credo– que, si bien con diversa intensidad, dominaría por casi cuatro décadas en América Latina.

Junto a Comte, uno de los filósofos que más se estudiaba por aquellos tiempos era Herbert Spencer. Su concepto de evolución, entendido como un principio explicativo universal, se llegó a aplicar de igual forma al conocimiento de la naturaleza física y a lo social; asimismo, habría de servir tanto para justificar el predominio de la burguesía como para las reivindicaciones del proletariado.

Tiempo después, algunos de los más destacados alumnos de la escuela positiva se encargaron de criticarla. Hicieron notoria la necesidad de superar las limitaciones del positivismo y opinaron que existían ya, en ese momento, otras tendencias filosóficas capaces de reemplazarlo.

A tales críticas se sumaron personalidades del magisterio universitario. Entre ellos destacaban algunos pensadores sudamericanos como Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Carlos Mariátegui y Enrique Molina; también participaron en la crítica al positivismo, filósofos mexicanos de la talla de José Vasconcelos y Antonio Caso.<sup>6</sup> No fueron los únicos, hubo de igual forma, otros intelectuales que, a pesar de estar dedicados principalmente a actividades artísticas, aplicaron su esfuerzo a crear una base más

---

<sup>6</sup> La visión de Korn, Vasconcelos, Mariátegui, Vaz Ferreira, Caso y otros, se distanció del positivismo y se inclinó propiamente a elaboraciones de tipo metafísico. Leopoldo Zea afirma en este sentido: “[Ellos] hablaban de lo que parecía ser la aspiración propia, original, del hombre de esta América y su cultura, del advenimiento de la universalidad, entendida en su más amplio sentido”. Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México, 1969, p. 77.

auténtica a la cultura de América Latina, los más representativos fueron José Enrique Rodó, Alfonso Reyes así como Pedro Henríquez Ureña. En general, se consideraban antinaturalistas, con ciertas influencias de las corrientes idealistas y vitalistas. Tenían preferencia por las concepciones dinámicas y por el pensamiento de tipo intuitivo, es decir, estaban en contra del raciocinio exageradamente lógico; en consecuencia, se inclinaron muchas veces hacia la especulación metafísica. Así se explica el enorme entusiasmo que mostraron por autores como Emilio Boutrux, Félix Ravaisson y sobre todo, Henri Bergson.

Bergson llegó a ser uno de los autores más leídos<sup>7</sup>. El bergsonismo (especialmente su concepto de duración, del devenir de lo concreto y cualitativo), se utilizó en muchas de las explicaciones de aquellos tiempos. Y para demostrar esto, basta recordar el hecho por demás significativo de que lo retomaron tanto los liberales como los conservadores, adoptándolo como una fuente de inspiración para reaccionar contra las filosofías positivas imperantes y desarrollar su propio pensamiento de acuerdo a sus particulares visiones políticas.

En la etapa contemporánea de la filosofía de América Latina, que se extendió aproximadamente desde la tercera década de este siglo hasta nuestros días, predominaron tanto el marxismo como otras orientaciones de la filosofía social –vinculadas de alguna manera con él. A pesar de que el marxismo tuvo numerosos efectos políticos, no puede considerarse como la única y más influyente filosofía de las universidades latinoamericanas, a pesar de que fue la tendencia filosófica que más se intentó popularizar. La filosofía católica, en especial, la neotomista, fue con todo, una de las más difundidas en las escuelas superiores auspiciadas por la Iglesia.

Otra corriente que influyó de manera notoria a las universidades de América Latina fue la doctrina fenomenológica, tanto en la versión de Edmundo Husserl, como en sus variantes axiológicas y ontológicas, sustentadas en las ideas de Max Scheller y Nicolai Hartmann. Poco después, llegó el existencialismo de Martin

---

<sup>7</sup> Ramón Xirau considera a la filosofía de Henri Bergson como una de las más profundas de nuestro siglo. *Vid.* Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 354

Heidegger, el cual estuvo ligado en primera instancia con Husserl, después con el cristianismo existencial de Karl Jaspers y con el ateísmo de Jean-Paul Sartre. A ello debe agregarse el historicismo sustentado por José Ortega y Gasset, con fundamento en los escritos de Guillermo Dilthey.

Otra influencia al pensamiento latinoamericano fue la de Rodolfo Eucken (promotor de la reacción idealista contra el naturalismo), que se produjo sobre todo desde la tercera década del siglo hasta la Segunda Guerra Mundial. Este autor representa la presencia del pensamiento germánico en Latinoamérica y coincidió con el predominio político de Alemania.

Al decaer Alemania, terminada la Segunda Guerra Mundial, comenzaron a tener mayor difusión las ideas francesas, sobre todo las de corte existencial, representadas por Sartre, Gabriel Marcel, Mauricio Merleau-Ponty y Albert Camus.

La lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje despertaron cada vez más seguidores. Destacaron corrientes tales como el positivo lógico, la escuela analítica y la lingüística, vinculadas con Bertrand Russell, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein y Gaston Bachelard. Este tipo de filosofías se han vuelto cada vez más influyentes en Latinoamérica durante los últimos años debido al desarrollo de la ciencia y la tecnología, así como por el predominio creciente de la cultura angloamericana.

La filosofía en América Latina, como puede verse, ha alcanzado un nivel de crecimiento considerable. Debido a esto, se ha suscitado un profundo interés por la evolución de las ideas en Latinoamérica. Los estudios sistemáticos de historias de las ideas, los balances y reseñas de nuestra filosofía, sustentados en una metodología científica, se han difundido e incrementado en las últimas décadas. Asimismo es ya notoria la seriedad del debate acerca del carácter y posibilidades de la filosofía en América Latina.

En ese contexto, la Ética de la Liberación surge como una respuesta —y a la vez una consecuencia—, a los requerimientos que plantea la historia cultural de América Latina. Sin abandonar muchos de los aspectos que aportan las corrientes filosóficas extranjeras, intenta renovar el punto de apoyo de las especulaciones



## **Antecedentes históricos de la Ética de la Liberación**

de tipo ético y filosófico. Ahora el fundamento de éstos, será nuestra realidad humana, por ejemplo: la corporalidad sufriente de los pobres. A partir de ahí, elaborará sus categorías conceptuales con miras a alcanzar una eticidad realmente útil para la posible solución de los problemas latinoamericanos.

## **B. Caracteres distintivos del pensamiento filosófico Latinoamericano**

En este apartado se expondrán algunos de las características más representativas de la historia del pensamiento filosófico en América Latina, con el fin de determinar mejor el contexto en el que surge la Ética de la Liberación.

### **1. Rasgos distintivos de la Filosofía Latinoamericana de acuerdo a las vinculaciones con algunas áreas de actividad cultural**

Un primer rasgo distintivo es la semejanza que se ha dado entre las corrientes filosóficas seguidas en los diversos países que componen nuestro continente. Al estudiar la historia del pensamiento en América Latina, es posible advertir que ha prevalecido un esquema similar de desarrollo en la actividad filosófica latinoamericana –al menos en lo fundamental. En este sentido, como afirma Salazar Bondy:

“América Latina conserva su unidad en diversos aspectos de la cultura: en Perú, en México, en Argentina o en Chile se dan los mismos periodos de desenvolvimiento filosófico, operan las mismas influencias con efectos análogos y se producen muy semejantes frutos intelectuales”<sup>8</sup>.

Estas circunstancias sugieren de alguna manera, la existencia de valores que actúan de modo constante en la orientación del proceso socio-cultural de América Latina.

---

<sup>8</sup> Salazar Bondy, Augusto, *op. cit.*, p. 20.

## Antecedentes históricos de la Ética de la Liberación

Otro aspecto que conviene comentar es que la filosofía latinoamericana se ha relacionado con algunas áreas de la actividad cultural. En primer lugar, apareció la influencia de la teología durante el tiempo en que la escolástica predominaba, lo cual sucedió fundamentalmente en los siglos XVI y XVII. En el siglo XVIII, coincidiendo con el movimiento de la Ilustración, la filosofía se inclinó hacia la ciencia, sobre todo hacia el estudio de la naturaleza. Estas correspondencias culturales se desplazaron poco después hacia la política, en el tiempo próximo a los movimientos independentistas y se habrían de mantener así durante la mayor parte del siglo XIX<sup>9</sup>.

En el presente siglo, puede advertirse en el contexto filosófico una vinculación cada vez mayor hacia las ciencias sociales; de igual forma, existe una enriquecedora proximidad con las ciencias naturales y matemáticas, principalmente con la lógica y la epistemología.

Los nexos entre la filosofía y otras disciplinas científicas se han presentado de muy diversas maneras a través de la historia de la filosofía occidental. En este sentido, el rasgo distintivo de la filosofía latinoamericana es en cierto modo negativo pues se caracteriza "por la ausencia de un vínculo estrecho con la creación científica que como se sabe, ha sido muy importante en la evolución del pensamiento europeo y norteamericano"<sup>10</sup>.

Es conveniente resaltar que en contraste con lo sucedido en el siglo anterior, se tiende cada vez más hacia una especialización en las disciplinas filosóficas latinoamericanas. También se puede apreciar que los trabajos se encaminan al estudio de campos más reducidos, en vez de elaborar grandes construcciones especulativas, sustentadas muchas veces sobre bases algo difusas.

---

<sup>9</sup> Inclusive en el periodo de hegemonía del positivismo que a pesar de todo y salvo contadas excepciones, no se tradujo en un impulso mayor al desarrollo científico. *Vid. Ibid.*, p. 21.

<sup>10</sup> Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 21.

## **2. Rasgos distintivos de la filosofía Latinoamericana de acuerdo al origen de sus influencias conceptuales**

Según Salazar Bondy, otro signo característico de la filosofía latinoamericana es el origen de las influencias que la afectaron. A lo largo de la historia existieron cuatro principales:

### **a. Influencia española**

En primer lugar, se presentó la influencia española. Su aportación a nuestra filosofía se notó de manera más intensa durante la época de la Colonia. Al terminar el predominio hispánico decrecieron sus efectos en nuestro pensamiento, sin embargo, no desapareció por completo, entre otras razones por la comunidad de lengua.

En el XIX tuvieron repercusiones los planteamientos de Karl C. F. Krause así como el tradicionalismo de Jaime Balmes. En nuestro siglo, se han podido apreciar los efectos enriquecedores de las ideas de Miguel de Unamuno.<sup>11</sup>

La mayor influencia correspondió a Ortega y Gasset, cuya *Revista de Occidente*, resultó paradigmática en la historia de la filosofía de nuestro continente. Su influjo, además, se reforzó posteriormente con la obra de los exiliados españoles llegados a América Latina durante la Guerra Civil Española. Leopoldo Zea escribió al respecto: “un grupo de filósofos transterrados de España, José Gaos, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, José Ferrater Mora, Eduardo Nicol, Luis Recaséns Siches y otros muchos, ofrecerán al pensamiento latinoamericano sus más firmes amarres”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *Vid. Ibid.*, p. 22.

<sup>12</sup> Zea, Leopoldo, *op. cit.*, p. 68.

Es necesario aclarar que, tanto en el caso de Ortega y Gasset como en el de otros pensadores hispánicos, la mayor parte de su influencia consistió en la transmisión de filosofías de otras naciones. Basta citar, por ejemplo, el caso de la escolástica, la cual no fue un pensamiento español propiamente, a pesar de que en su última fase recibió de España aportes sustantivos.

### **b. Influencia anglosajona**

La influencia anglosajona, en especial la inglesa, se hizo notar con mayor fuerza durante la época de la Ilustración con autores como John Locke, Adam Smith y Bentham, entre otros. Se extendió a principios del siglo XIX por la buena recepción que se le dio al empirismo, al utilitarismo y a la filosofía escocesa del *common sense*. El positivismo, la lógica y la ética de John Stuart Mill y sobre todo, las doctrinas evolucionistas de Carlos Darwin y Herbert Spencer, provocaron que el influjo inglés fuera una de los más importantes en América Latina.

Después de un receso de varias décadas, en nuestros días se aprecia un resurgimiento de la influencia inglesa gracias a la atención cada vez más intensa que se le otorga a la lógica, a la epistemología y a las filosofías analíticas.

Las aportaciones del pensamiento norteamericano se apreciaron por la llegada de las ideas liberales y federalistas de Thomas Jefferson, Benjamin Franklin y Thomas Paine, durante la época de la emancipación. Posteriormente hubo un nuevo influjo con los planteamientos idealistas de Ralph Waldo Emerson y las doctrinas pedagógicas de John Dewey.

### c. Influencia francesa

La influencia francesa se notó de manera clara a partir de la Ilustración, debido a las ideas de Descartes, en primer lugar, y después, con el sensualismo de Condillac, la filosofía política de Rousseau y demás filósofos del tiempo de la *Enciclopedia*.

La siguiente etapa de influjo francés se caracterizó por el predominio del eclecticismo y el espiritualismo de la época de la Restauración, con Victor Cousin como principal exponente. Pero tiempo después, se presentó el positivismo de Comte, el cual ocasionó grandes repercusiones en el ambiente intelectual latinoamericano.

En la segunda década de nuestro siglo, la teoría vitalista de Bergson tuvo un gran recibimiento. Según algunos, significó la más importante influencia francesa después de la Ilustración. Después de la Segunda Guerra Mundial, se difundió el existencialismo francés con Sartre, Merleau-Ponty, Marcel y Camus, a la vez que se recibieron los aportes de pensadores marxistas como Louis Althusser y de epistemólogos franceses —o de lengua francesa— entre los que destacan Gaston Bachelard y Jean Piaget.

### d. Influencia alemana y austríaca

Su presencia se consideró débil durante el siglo XVIII, con autores como Leibniz y, tiempo después, con Johann Herder y los prerrománticos. Un autor cuya obra provocó mucho interés fue Karl Krause, a través del cual el idealismo germánico se difundió entre nosotros.

Las aportaciones de Schopenhauer y Federico Nietzsche fueron también muy significativas. Sin embargo, la época de mayor predominio de este pensamiento en Latinoamérica se situó en los años treinta de nuestro siglo, gracias a la fenomenología de Husserl así como al existencialismo de Heidegger y Jaspers. Otras corrientes

que se tomaron en cuenta en América Latina fueron tanto el historicismo como el vitalismo de Wilhelm Dilthey y Jorge Simmel. También se estudió al marxismo y a la corriente socialista en general, a través de los escritos de autores como Carlos Marx y Federico Engels, posteriormente con Ernst Bloch y Herbert Marcuse. El positivismo lógico, los planteamientos de Wittgenstein y el psicoanálisis de Karl Gustav Jung y Erich Fromm, también se revisaron con detenimiento.

### **e. Otras influencias**

A pesar de que no fueron tan difundidas como las anteriores existen otras influencias como la italiana. Ésta se propagó en el primer siglo de la Colonia con el platonismo renacentista. Tiempo después, durante la Ilustración se notó el influjo italiano gracias a teóricos de la historia y del derecho, como Juan Bautista Vico y César de Beccaria. Finalmente, en nuestro siglo, se percibió esta presencia a través del pensamiento estético de Benedetto Croce y de la obra de marxistas como Antonio Gramsci.

También hubo cierta influencia rusa, la cual se presentó casi de manera exclusiva en la reflexión social y sobre temas de filosofía de la historia. En estos temas destacaron el anarquismo de Bakunin y del conde Kropotkin, así como posteriormente el socialismo marxista de Plejánov, Lenin, Trotski, Bujarin y Stalin. Puede también mencionarse la presencia de escritores que manejaron temas filosóficos como Dostoievski y Tolstoi.

Los polacos influyeron sobre todo a través de su escuela lógica y de marxistas como Adam Schaff. El filósofo marxista de origen húngaro Gyorgy Luckács, así como pensadores de ascendencia judía como Husserl, Wittgenstein, Bergson, tuvieron, como ya se ha mencionado, una importancia muy grande en la historia de la filosofía en Latinoamérica.

### **3. Rasgos distintivos de la filosofía Latinoamericana de acuerdo a la forma en que se presentaron las influencias conceptuales**

Por lo que toca al contenido de las corrientes que se han hecho presentes en la evolución del pensamiento latinoamericano es posible advertir la existencia de cierta alternancia en los tipos de doctrinas que predominaban. Es decir, a una etapa en la cual hubo movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, le sucedió un periodo de tendencia contraria, esto es, con mayor inclinación a las formas empiristas del pensar, más liberales en sus posiciones tanto éticas como políticas y distanciados de las elaboraciones sistemáticas.

Así, por ejemplo, a la escolástica, le siguió el sensualismo ilustrado; a éste, el pensamiento conservador y metafísico de los autores partidarios de la escuela escocesa, del espiritualismo y el krausismo. A este tipo de pensamiento lo desplazó el positivismo antimetafísico, al cual hizo a un lado el vitalismo bergsonianos de tendencia completamente especulativa. Después de Bergson, prevaleció la fenomenología y el existencialismo, filosofía más crítica y abierta a problemáticas tanto metafísicas como ontológicas, que tuvieron a lo largo de este siglo cierta oposición en las corrientes marxistas y analíticas.

En la historia de la filosofía de América Latina ha existido un cierto paralelismo en la evolución de las ideas con respecto al proceso del pensamiento europeo (en nuestros días también se presenta este fenómeno respecto del norteamericano). Los cambios que se presentaron en nuestros trabajos filosóficos coincidieron con las transformaciones que en el mismo ámbito cultural se dieron en Europa. Se puede decir sin riesgo, que nuestras ideas estaban fundamentalmente determinadas por aquéllas. Las orientaciones doctrinarias que han prevalecido en América Latina estaban provocadas por los cambios del pensamiento europeo, por lo cual, se



puede concluir que en cierta forma “entre nosotros el paso de una etapa a otra se hace por intermedio de un pensamiento extraño”<sup>13</sup>.

#### **4. Breve análisis global de la Historia de la Filosofía en América Latina**

Debido a que los sistemas doctrinarios de la filosofía latinoamericana no se generan a partir de un desarrollo interno ni surgen como resultado de una lógica doctrinaria propia, es posible afirmar que nuestros planteamientos filosóficos carecen de una continuidad apropiada a los requerimientos de América Latina.

Lo anterior se suma al hecho de que los productos ideológicos externos llegaron a América tardíamente. Por ejemplo, cuando se sabía de una corriente nueva que se hacía presente en Latinoamérica proveniente del extranjero, esa misma doctrina en Europa comenzaba a ser obsoleta o estaba a punto de superarse. En nuestros días, esta situación por fortuna, gracias al avance en las comunicaciones, ha cambiado mucho.

Otro rasgo histórico que ha marcado el pensamiento en América Latina es el hecho de que nuestro trabajo filosófico no ha tenido el soporte de un sistema intelectual original, debido en cierta medida a que las reflexiones indígenas no se incorporaron al proceso evolutivo de la filosofía hispanoamericana. A diferencia de Europa en donde su filosofía se fundamentó sobre una larga evolución del pensamiento y de la cultura, en Latinoamérica no se ha contando con ningún cimiento teórico proporcionado por nuestra comunidad ni por el espíritu de nuestros pueblos. Desgraciadamente, el desarrollo de las ideas en Latinoamérica se ha nutrido de las tendencias filosóficas europeas que le resultan en más de un sentido extrañas.

Salazar Bondy afirma que lo anterior es consecuencia de nuestro contexto histórico.<sup>14</sup> La filosofía que trajeron los españoles iba

---

<sup>13</sup> Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 26.

<sup>14</sup> *Vid.* Salazar Bondy, Augusto, *op. cit.*, p. 27

encaminada principalmente a ejercer y justificar la dominación. Por ello, no resulta incomprensible el hecho de que a partir de ese momento, la historia de la filosofía latinoamericana se haya limitado a adoptar a las diversas corrientes occidentales que llegaban a nuestros países.

En Latinoamérica durante mucho tiempo, el mundo se contempló a través de las categorías doctrinales de las filosofías europeas. Sin embargo, a la vez que influenciaron al medio intelectual americano, adquirieron un perfil distinto del original. Muchas veces estuvieron sujetas a cambios con vistas a un uso práctico<sup>15</sup>. De ese modo, se les adaptó al contexto local para enfrentar los problemas de nuestra realidad. Por ejemplo, muchas de las vías para alcanzar la independencia política de Latinoamérica se fundamentaron de acuerdo a los lineamientos de algunos sistemas filosóficos y jurídicos del siglo XVIII. De igual forma, se recurrió a pensamientos externos para cimentar el proceso de consolidación de nuestras repúblicas. Al respecto, Octavio Paz comenta incluso que “los conceptos de nación y democracia, son occidentales”<sup>16</sup>.

En Latinoamérica, como se ha dicho, hubo un esfuerzo de adaptación. No obstante, en términos generales, lo que predominó fue un espíritu imitativo. Salazar Bondy afirma al respecto: “filosofar para los latinoamericanos ha significado en general adoptar un ‘ismo’ extranjero y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época”<sup>17</sup>.

Sostener que éste es un rasgo negativo del pensamiento latinoamericano se funda también en el hecho de que dicha

---

<sup>15</sup> Leopoldo Zea afirma que “la historia de nuestra filosofía es la historia de una conciencia impulsada al logro de soluciones inmediatas; al logro de aquellas soluciones que la realidad urge al hombre de esta América”. Zea, Leopoldo, *op. cit.*, p. 62.

<sup>16</sup> Agrega Paz que “algunas élites que encabezaban esas revueltas habían sido educadas con métodos europeos y, con frecuencia, en las universidades de Europa”. Paz, Octavio, *Itinerario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 103.

<sup>17</sup> Respecto a este tema, Gómez Robledo ha hablado de la existencia entre nosotros de una suerte de “extreguismo filosófico que corresponde, en el orden del espíritu, al entreguismo político”. Gómez Robledo, Enrique, *La filosofía en el Brasil*, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 189.

disposición a recibir pensamientos externos se ha realizado de manera prácticamente irrestricta. La asimilación de todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de cultura occidental se ha llevado a cabo muchas veces considerando como único filtro, que tales corrientes hayan alcanzado cierta fama en la opinión filosófica europea o norteamericana<sup>18</sup>.

Salazar Bondy abunda respecto al carácter negativo de este tipo de adaptación que ha prevalecido en la evolución del pensamiento en América Latina:

Se puede notar a lo largo de la historia de la filosofía latinoamericana en términos generales, cierta superficialidad en sus desarrollos y comentarios doctrinales. Predomina la disertación y la sinopsis más o menos literaria sobre la elaboración crítica disciplinada propia del pensamiento científico. En América Latina, la mayor parte de las veces el afán filosófico concluye con la exposición pedagógica, en resumen o compendios más o menos adaptados (muchas veces de forma no técnica) de las doctrinas importadas. Se ha apreciado también la carencia de una metodología adecuada; así como la tendencia a “ideologizar” las corrientes de pensamiento que se traen del extranjero.<sup>19</sup>

Además existe una gran disparidad en la forma de apreciar al pensamiento latinoamericano respecto del europeo o norteamericano. No han habido –o quizá no se han tomado en cuenta por el exterior– aportaciones originales de los pensadores de América Latina, y que son susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial. Ni siquiera han existido reacciones polémicas a las afirmaciones de nuestros pensadores, ni secuelas doctrinarias respecto a ellas en otras filosofías.

---

<sup>18</sup> Vid. Salazar Bondy, Augusto, *op. cit.*, p. 29. En este sentido es perfectamente aplicable el concepto de “universalismo imitado introducido por Samuel Ramos”. Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Editorial Austral, México, p. 65.

<sup>19</sup> Salazar Bondy, Augusto, *op. cit.*, p. 29.

Por otro lado, en nuestros países no se ha presentado un acercamiento entre los filósofos y la comunidad. No puede afirmarse que la filosofía latinoamericana haya conseguido integrar un auténtico pensamiento nacional que tenga repercusiones en amplios sectores de la población como se habla por ejemplo de una filosofía alemana francesa o norteamericana.<sup>20</sup>

Esto no significa que sea necesario suprimir la pretensión de universalidad de la filosofía; tampoco, que ésta deba ser obligatoriamente “popular”. Sin embargo, es indudable que el modo de comprobar si una filosofía es genuina será observando sus expresiones perceptibles en la conciencia de la comunidad, de manera particular a través de sus derivaciones éticas y políticas<sup>21</sup>.

Ante esta problemática puede apreciarse la importancia de la Ética de la Liberación. Como ya se ha mencionado, esta teoría no renuncia al influjo de las corrientes europeas o norteamericanas, sin embargo, las contempla a partir de la realidad latinoamericana. Su punto de vista está fundamentado en las condiciones actuales de nuestros países y por ello, sus puntos de vista resultan muchas veces críticos de la tradicional dependencia doctrinal de nuestras filosofías.

A reserva del desarrollo de la Ética de la Liberación que se hará en los capítulos subsecuentes, se puede adelantar que este pensamiento latinoamericano ha alcanzado una sistematicidad que lo convierte en un interlocutor serio de algunas corrientes filosóficas europeas (la ética del discurso de Karl Otto Apel, por ejemplo).

Por otro lado, la Ética de la Liberación no ha carecido de repercusiones sociales. Junto con otras corrientes del pensamiento y la cultura que comparten las mismas motivaciones críticas –como por ejemplo, la Teología de la Liberación–, ha provocado secuelas dignas de tomarse en cuenta tanto en el ámbito académico como social.

Su aparición se dio hace relativamente poco tiempo, por lo cual no puede afirmarse que sea una doctrina terminada. Está aún

---

<sup>20</sup> Vid. *Ibid.*, p. 31.

<sup>21</sup> Vid. *Ibidem*.

abierta a modificaciones futuras que la convertirán seguramente, en un punto de referencia necesario cuando se quiera estudiar la historia de la ética en nuestros países.

## **C. Antecedentes teóricos de la Ética de la Liberación dentro del pensamiento filosófico latinoamericano**

En este apartado se exponen algunos de los principales antecedentes que favorecieron la conformación de la Ética de la Liberación.

### **1. Antecedentes históricos y filosóficos de la Ética de la Liberación**

La Ética de la Liberación constituye una forma distinta de llevar a cabo la actividad filosófica en el contexto de Latinoamérica. Esta teoría, además de tener antecedentes generales propios del contexto político y cultural contemporáneo a partir del cual se conformó, también cuenta con influencias específicas que se remontan a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano.

En la primera parte de este capítulo se hizo un breve recuento de la historia de la filosofía en América Latina. Su intención era sentar las bases para poder contrastar mejor tanto la originalidad como la perspectiva novedosa de la Ética de la Liberación dentro de nuestro devenir filosófico. En este apartado, se detallarán algunos antecedentes ligados específicamente a la Ética de la Liberación. Lo que se busca en este punto será, en suma, mostrar que este movimiento no implica tan sólo una ruptura con la tradición filosófica de Latino América, también significa continuidad.

## **Antecedentes históricos de la Ética de la Liberación**

Es conveniente aclarar que en este recuento de los antecedentes que dieron pie al surgimiento de la Ética de la Liberación, no se pretende realizar una lectura ideologizada que justifique las ideas liberacionistas. Esta relectura busca evitar precisamente ciertas tendencias reduccionistas o simplistas que se han dado dentro del amplio movimiento de la Filosofía de la Liberación. Se pretende confrontar los temas y las tesis centrales de la Ética de Liberación con la tradición filosófica latinoamericana para que sea posible distinguir el grado de ruptura o de continuidad con respecto a ella.

### **a. Afirmación de la autonomía intelectual de América**

Este tema es uno de los más debatidos dentro de la tradición cultural latinoamericana. La Ética de la Liberación pretende dejar en claro que existe verdaderamente una autonomía intelectual en Latinoamérica. Esta corriente mantiene una deliberada voluntad de no constituirse en una doctrina imitadora de ideas foráneas. En tal sentido, es posible hallar algunas correspondencias con la tradición del pensamiento latinoamericano que se ha preocupado, desde hace tiempo, por encontrar formas propias de expresión cultural que comprueben nuestra autonomía intelectual. Algunos hombres buscaron unificar la independencia política con la emancipación intelectual, entre ellos destacaron Andrés Bello, José Martí, Simón Bolívar y José Vasconcelos.

### **b. Unión entre Ética y Política**

La Ética de la Liberación lleva a cabo sus reflexiones desde la perspectiva de los seres humanos oprimidos. En este aspecto recupera el cúmulo de esfuerzos teórico-prácticos de resistencia ética y política de los pueblos de América Latina. Desde el tiempo colonial

han habido intelectuales que hicieron “causa común con los oprimidos”<sup>22</sup> como diría Martí.

Algunos de los pensadores mencionados han mostrado a lo largo de la historia, su sensibilidad social y su vocación por temas éticos, lo cual sin duda, ha favorecido el desarrollo de un estilo de filosofar que desemboca de alguna manera, en la Ética de la Liberación.

El hecho de que la Ética de la Liberación tenga correspondencias con el proceso evolutivo de la cultura latinoamericana, en virtud de su muy clara vocación ética y política, pone en evidencia, como se apuntó anteriormente, la clara orientación práctica que reina en buena parte del pensamiento latinoamericano (no solamente en las teorías de perfil positivista).

El espíritu práctico que recoge la Ética de la Liberación, heredado de una larga historia, le ha inspirado a efectuar algunas indicaciones programáticas para la reorganización de la sociedad latinoamericana.

### **c. El concepto de “pueblo” como categoría hermenéutica**

La Ética de la Liberación, en general, recurrió en sus análisis al sentido de “pueblo” que surge de acuerdo con el entorno social de la realidad latinoamericana. Es decir, se concibe desde un sentido ético y antropológico, en el cual se reúne la experiencia histórica de las grandes mayorías desplazadas a las que se les debe hacer justicia.<sup>23</sup>

## **2. Contexto histórico inmediato de la Ética de la Liberación**

Con el fin de exponer adecuadamente el contexto en el cual se desarrolla la Ética de la Liberación, se exponen a

---

<sup>22</sup> Martí, José, “Nuestra América”, en Zea, Leopoldo (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p.121.

<sup>23</sup> Vid. Fournet-Betancourt, Raúl, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, p. 89.

continuación, los factores más importantes para su surgimiento:

### **a. Factores históricos y políticos inmediatos**

Uno de los acontecimientos históricos que enmarcaron la aparición de la Ética de la Liberación es, sin duda, el triunfo de la Revolución cubana. Sin tomar en cuenta valoraciones de tipo ideológico, este hecho abrió nuevas perspectivas en las interpretaciones acerca de la realidad de Latino América.

La victoria de los revolucionarios cubano, no sólo sirvió para reunir a diversos grupos de intelectuales en torno a una misma tendencia política, social y filosófica, también les infundió un entusiasmo creciente, en torno a la posibilidad de hacer posibles cambios semejantes en cada uno de los diferentes países de Latinoamérica. Las nuevas perspectivas que se abrieron en torno a este acontecimiento histórico, tuvieron que ver mucho con la aplicación de las mismas transformaciones sociales planteadas y practicadas en Cuba, a las diversas circunstancias propias de cada estado latinoamericano. Se puede decir, por tanto, que el éxito de la Revolución Cubana, encendió el ánimo de numerosos intelectuales para reforzar sus estudios y propuestas en aras de conseguir esas transformaciones sociales.

Esto fue un suceso que cundió en prácticamente toda Latinoamérica. Como se ha mencionado, de acuerdo a las circunstancias propias de cada Estado, los efectos sociales e intelectuales. Se puede citar como ejemplo, las repercusiones que tuvo el retorno del peronismo a la Argentina, en los primeros años de la década de los setenta, dieron lugar a que surgieran las primeras manifestaciones de la Ética de la liberación.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Vid. *Ibidem*.



## **b. Factores sociales**

En respuesta a la opresión impuesta por las dictaduras militares y por algunos gobiernos civiles establecidos en Latinoamérica, comenzaron a surgir a fines de los años sesenta, diversas organizaciones populares. La importancia principal de esas movilizaciones fue poner al descubierto la presencia del “pueblo” como sujeto histórico y revalorar las teorías que propugnaban por la liberación de los pueblos latinoamericanos.

## **c. Factores científicos y culturales**

Sobre todo a partir de los últimos años de la década de los sesenta, se presentó una mayor propensión de las ciencias sociales latinoamericanas a adoptar la perspectiva de los desplazados. Este tipo de análisis se oponía a la sociología funcionalista norteamericana predominante en los medios intelectuales, que consideraban que la pobreza en Latinoamérica era una etapa natural en la historia de los pueblos en su camino a alcanzar el auténtico progreso.

La ciencia social latinoamericana reaccionó contra ese tipo de análisis. Comprobó que el llamado “subdesarrollo” de nuestras regiones no es algo natural; es el resultado de todo un largo proceso histórico que ha tenido como característica principal la dominación colonialista. Los pensadores latinoamericanos elaboraron la denominada “teoría de la dependencia” en contra de la “teoría desarrollista” sostenida por los intelectuales colonialistas.<sup>25</sup>

La “teoría de la dependencia” provocó importantes efectos en la forma de estudiar nuestra realidad. Por un lado ocasionó un cambio de tipo epistemológico, ya que sustituyó las anteriores categorías interpretativas –resumidas en el binomio “subdesarrollo-desarrollo”– por el concepto de “independencia-liberación”. Y por otro, marcó un nuevo horizonte metodológico en el que la liberación es la verdadera

---

<sup>25</sup> Vid. Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 103.

## **Antecedentes históricos de la Ética de la Liberación**

meta que se plantea, dejando de lado el desarrollo propugnado por el colonialismo.

Estos son algunos de los antecedentes históricos y políticos de la Ética de la Liberación. En el siguiente capítulo se estudiarán con más detalle los fundamentos propiamente filosóficos que configuran las categorías doctrinales del sistema ético del cual se ocupa esta tesis.

## **Capítulo Segundo**

### **Ética material y Ética de la Liberación**

## Capítulo Segundo

### II. Ética Material y Ética de la Liberación

El plan argumentativo de la Ética de la Liberación tiene como uno de sus objetivos, recuperar lo más sobresaliente de algunos de los momentos considerados como *necesarios* en la historia de la Ética. Sin embargo, no es conveniente detenerse de manera exclusiva en ellos. La Ética de la Liberación está de acuerdo en que dichos momentos son, en efecto, necesarios; sin embargo, no resultan *suficientes* para enfrentar los requerimientos a los cuales se somete la Ética en nuestros días. Por tal motivo, se ha propuesto superar de forma progresiva, el nivel de análisis hasta obtener la mayor suficiencia posible.

Este apartado tiene como propósito exponer algunos de los elementos que hacen posible la existencia de un principio *material* que fundamente a todo sistema ético. Para la Ética de la Liberación, cualquier norma, microestructura o sistema ético tienen siempre como contenido último, pero a la vez originario, alguna instancia de “la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana concreta de cada sujeto ético integrante de una comunidad”<sup>26</sup>.

Este principio se puede observar en todas las culturas y la idea de progreso que posee cada una de ellas, tiene que ver con el mismo sin importar la perspectiva desde donde se le vea. El tipo de cultura que más le interesa a la Ética de la Liberación es aquella donde se presentan en mayor número los seres humanos desplazados y oprimidos.

El planteamiento de la Ética de la Liberación, en particular, se ubica desde el punto de vista de la dignidad negada a la vida de los excluidos. Es en función de ellos que se necesita esclarecer el

---

<sup>26</sup> Dussei, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Editorial Trotta, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I) y Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Madrid, 1998. Este libro servirá de apoyo para la mayor parte de esta tesis.

aspecto material de la Ética, para fundamentarla adecuadamente y conseguir su realización.

## A. Algunas propuestas éticas materiales

A continuación se darán algunos de los planteamientos de los autores que la Ética de la Liberación considera más importantes para fundamentar el aspecto material de su propuesta reivindicatoria de los excluidos.

### 1. Ejemplos de propuestas éticas con contenido material anteriores a la modernidad

#### a. Aristóteles

De acuerdo con el carácter ontológico predominante en su libro *Ética a Nicómaco*, Aristóteles propone una “teoría del bien” fundada en la noción que se conoce como *eudaimonía*<sup>27</sup>. Para él, este concepto se encuentra “[...] entre las cosas dignas de honor y perfectas (*teleíon*). También es un principio (*arkhé*), y en virtud de ella obramos”<sup>28</sup>.

Aristóteles afirmaba que la naturaleza se compone de diversos tipos de seres bien diferenciados entre sí. Cada uno de ellos se mueve desde su potencialidad, a ese estado de actividad en que alcanza la meta propia de su “ser”. El hombre, como cualquier otra especie, tiene un propósito específico, el cual puede determinarse de acuerdo con aquello que lo distingue de las demás especies. Por tanto, la definición del “bien” para Aristóteles, está basada en la

---

<sup>27</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Ed. Porrúa, Col. *Sepan Cuántos...*, México, 1989, p.12.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

conducta racional ya que es la actividad característica de los seres humanos y todo “bien” propiamente humano tiene que definirse a la luz de ella.

Según el “Estagirita”, el modo peculiar de obrar en el mundo se da por la *práxis*, pero para que ésta se cumpla debe adecuarse a la virtud que se alcanza, como se ha dicho, según el modo particular de vivir en el mundo<sup>29</sup>. Por esto mismo, el bien de la persona se define como la actividad del alma acorde a la virtud<sup>30</sup>.

La *eudaimonía* o “bien humano” es el *a priori* ontológico que señala el auténtico “deber-ser”. No es otra cosa sino el horizonte mismo constitutivo de la comprensión del ser, desde el cual se abren las posibilidades de discernimiento y se elige alguna de ellas. Por ello mismo, para este autor “[...]es lo mismo vivir bien y obrar bien que ser feliz”<sup>31</sup>.

La crítica que hace Enrique Dussel, desde la perspectiva de la Ética de la Liberación, a la teoría ética de Aristóteles es que éste no pudo superar el condicionamiento histórico<sup>32</sup>. Sobre todo, considera, le falta una conciencia crítica con respecto a su helenocentrismo; ya que Aristóteles, desde un *ethos* esclavista, analiza el término de la *eudaimonía* que es la contemplación divina en el “ocio” con ojos parciales: “si la *eudaimonía* es la actividad conforme a la virtud, es razonable pensar que ha de serlo conforme a la virtud más alta. Y ya hemos dicho antes, que esta actividad es la contemplativa”<sup>33</sup>.

Según Dussel, el pensamiento aristotélico puede verse como una ética material ontológica (con elementos formales), pero regional, particular. La “vida buena” que menciona Aristóteles, sólo era posible vivirla dentro de las circunstancias específicas de la *polis* griega.

---

<sup>29</sup> Vid. González, Juliana, *Ética y Libertad*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 32

<sup>30</sup> Vid. MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Paidós, España, 1991, p.67.

<sup>31</sup> Aristóteles, *op. cit.*, p. 21

<sup>32</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, 123

<sup>33</sup> *Ibidem*

Resulta absurdo imaginarla según los confinamientos existenciales de los pueblos bárbaros.<sup>34</sup>

## b. Tomás de Aquino

La Ética de Tomás de Aquino buscaba dirigir las acciones humanas dentro de un plano comunitario. El ser humano, para este filósofo, alcanzaba su realización únicamente en el “bien común”:

No debe dejar de considerarse que el bien común (*bonum commune*), según la adecuada comprensión, es preferible al mero bien propio, ya que cualquier parte se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*). [...] El que desea algo lo desea en razón del bien común (*bonum commune*), por que es su propio bien, ya que es el bien de todo el universo (*bonum totius universi*).<sup>35</sup>

Con esta idea puede resumirse la esencia del pensamiento tomista relativo al contenido material de la Ética. Según Dussel<sup>36</sup>, la crítica que puede hacerse, no sólo a Santo Tomás sino a la mayoría de los filósofos musulmanes o cristianos es que practicaban una Ética material con elementos formales no consensuados, que a pesar de pretender alcanzar la universalidad, no dejaban de ser particularismos de la Europa, secundaria y periférica. Sus pretensiones eran propias de las Éticas materiales ingenuas, no críticas, regionalistas.

---

<sup>34</sup> Dussel, Enrique, *op.cit.*, p. 123.

<sup>35</sup> *Ibidem*

<sup>36</sup> *Vid., Ibidem*

## 2. Ejemplos de éticas con contenido material propiamente modernas

A continuación se expondrán algunos de los planteamientos de los autores, que la Ética de la Liberación considera importantes para fundamentar el aspecto material de su propuesta y que son ya, plenamente modernos.

### a. Federico Hegel

Hegel presenta una evolución muy notoria en su pensamiento ético. En sus primeros escritos, Hegel mostraba una clara influencia de Schelling. Entiende por ello, a la “razón” como la facultad vital de “síntesis”, en contraposición al llamado “entendimiento” que fija su objeto y lo separa.

Con un acento marcadamente teológico Hegel afirmaba:

El principio más comprensivo puede ser llamado una tendencia a obrar lo que las leyes ordenan, [es decir la] unidad de inclinación y ley, gracias a la cual ésta pierde su forma de ley; este acuerdo con la inclinación, es el *pléroma* de la ley [...] Lo mismo esta tendencia, una virtud, es síntesis en la cual la ley pierde su universalidad, el sujeto su particularidad y ambos su contradicción.<sup>37</sup>

Como puede notarse, Hegel se propone unir la Moral formal en una eticidad de contenidos con pretensiones universales que terminará, sin embargo, negándose en un idealismo absoluto, que en cierta manera es una consciencia de que se piensa a sí misma sin contenido real. Probablemente sea el primer filósofo moderno en intentar la universalidad, al menos de manera consciente. Para

---

<sup>37</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.125



Hegel, no sólo hay ley formal universal, de igual forma, existe una “síntesis”.

El planteamiento ético hegeliano definitivo afirmaba que la ley objetiva que obliga desde fuera es subsumida por la síntesis sujeto-objeto. La novedad de esto es que tal síntesis se vuelve ahora una “segunda naturaleza”. Si en un principio se entendía moralmente como “obligación”, ahora en esta eticidad específica se manifiesta por “amor”, por una tendencia o por un *ethos*.

Hegel consideraba que era imposible la universalización de esta máxima sin contradicciones. Por ello propuso un concepto de “*ethos* cultural e histórico”, que se convirtió en un punto de referencia obligado para las Éticas materiales contemporáneas, a pesar del idealismo absoluto que profesó al final.

A diferencia de los filósofos pre-modernos, Hegel tuvo una clara conciencia de la historia mundial, pero la interpreta eurocéntricamente. Según Dussel<sup>38</sup>, Hegel tradujo la pretendida universalidad tan sólo en un nivel europeo, llegando incluso a limitarla a un “Estado”, entendido como el portador exclusivo de ese “espíritu mundial”.

A pesar de todo el Dr. Dussel considera que a Hegel se le debe reconocer su intento por recuperar la historia de las eticidades como el lugar donde se vive auténticamente<sup>39</sup>. Además, Dussel insiste en decir que las ideas de Hegel se manifiestan y tienen validez dentro de un horizonte necesario, pero no suficiente.

## **b. Max Scheller**

Max Scheller estuvo relacionado con la llamada “Escuela de Baden” la cual se vio fuertemente influenciada por la aparición del libro *la Crítica de la razón práctica* de Kant. Este grupo se ocupó de desarrollar la vertiente valorativa de la Ética de contenidos. Algunos de sus representantes fueron Windelband, Rickert y Lask. Max

---

<sup>38</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 125

<sup>39</sup> Vid. *Ibidem*

Scheller, por su parte, elaboró un tratado ético-axiológico siguiendo para su elaboración el método fenomenológico.

Scheller, en contraposición a Kant, buscó fundamentar su Ética de acuerdo al contenido material de los valores, los cuales no partían de la obligatoriedad formal de la ley, sino de la intención emotivo-intuitiva de los seres humanos capaces de percibir valores. Afirmaba Scheller:

Designamos como *a priori* a aquellas unidades ideales significativas (valores) y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata. Una intuición de tal índole es llamada de esencia o fenomenológica.<sup>40</sup>

Scheller consideraba que era un error la identificación kantiana entre lo *a priori* y lo formal. Introdujo por ello, una especie de puente entre los mundos divergentes de lo racional y lo sensible: la llamada "intención sentimental". Sin embargo, esta sutileza no tenía un sustento adecuado en el horizonte real, lo cual inclinó finalmente a Scheller a mantener un cierto platonismo valorativo.

Dussel en contraposición, afirma que neuro-biológicamente los valores tienen una implantación cerebral clara en los centros evaluativos y por ello existe la intersubjetividad histórico cultural de los pueblos<sup>41</sup>. La Ética de la Liberación, en la versión de Dussel, sostiene que es posible subsumir la axiología como una estructura material con respecto al individuo que se educa en medio de la intersubjetividad de los pueblos históricos concretos, donde se jerarquizan las mediaciones del principio ético material de la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto en comunidad. Los valores no fundan en último grado las acciones o instituciones. Estas mediaciones tienen "valores" que posibilitan en la práctica, la

---

<sup>40</sup> Dussel afirma que es evidente que no hay valores sin intersubjetividad cultural y por lo mismo constituyen parte esencial del "contenido" de la "entidad" histórico-concreta. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 126.

<sup>41</sup> *Vid.* Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 127

reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (que es el fundamento material universal de los valores ético-culturales).

### **c. Martin Heidegger**

A Heidegger se le puede considerar dentro de los autores que sostienen, de alguna manera, la existencia de los contenidos materiales de la Ética. Dussel considera que su pensamiento constituye lo que pudiera llamarse una “Ética ontológica-material” y que su contenido último es la “comprensión” del ser. El “ser-en-el-mundo” desde el proyecto de como “poder-ser” indica exactamente la facticidad concreta del ser humano situado en la eticidad histórica de un pueblo.<sup>42</sup>

### **d. El Utilitarismo**

Siguiendo con con la enumeración de las fuentes materiales que conforman a la Ética de la Liberación, el Dr. Dussel, se analiza en este apartado el punto de vista anglosajón, representado por la corriente del pensamiento llamado “utilitarismo”. Dussel sostiene:

Ahora [con el utilitarismo] la “reducción” (simplificación que racionaliza los complejos aspectos de la realidad y privilegia algunos excluyendo otros) considera al sujeto no ya como un “ego inmaterial” (propio del racionalismo continental), sino como una corporalidad reducida a ser una mera “subjetividad empírica” orientada por las “pulsiones reproductivas” del sistema, como efecto del consumo de las preferencias del comprador en el mercado<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Vid. Dussel, Enrique, p. 128

<sup>43</sup> Vid. *Ibid.*, p. 129-130.

La Filosofía empirista atacará al racionalismo continental, centrando su crítica en su concepción metafísica (desde Descartes a Spinoza), y propondrá una Ética utilitarista. Esta corriente ética interesa particularmente a la Ética de la Liberación en aquellos aspectos que reivindica en cierta forma a la corporalidad.

Jeremías Bentham afirmaba que el tema importante no residía en la capacidad de razonar del ser humano, sino en la de sufrir. De tal forma, el modo en que los utilitaristas comenzaron a ocuparse del tema se aprecia en el pasaje del nivel del sufrimiento perceptible por los sentidos al de la objetividad económica a través de una consideración del tipo ético.

Algunos de los primeros pensadores considerados como utilitaristas fueron Richard Cumberland, Antony Shaftesbury o Francis Hutcheson, y posteriormente, Adam Smith. Sus análisis parten de ciertas abstracciones tales como la posesión de bienes como propiedad privada (que estabiliza a la sociedad en paz y permite la institucionalidad del goce), el amor a sí mismo (*self love*) desde una comprensión individualista, la simpatía del *moral sense* (que ayuda a preservar, de alguna manera, el *statu quo*) y, por último, la benevolencia altruista.

El utilitarismo rescata algunos aspectos de la corriente estoica, la cual reduce el manejo de la pura subjetividad individual al control de los medios dirigidos a un fin. Así pues, a partir de un cálculo, situaban a la experiencia ética en referencia a las pasiones como última instancia. Simplificaban el orden ético para poder controlar racionalmente el aspecto económico y político. El “yo” objetiviza al sistema y se distancia de él para dominarlo con mayor eficacia.

John Locke fue uno de los autores que más criticó al aparato conceptual racionalista. Para él, la subjetividad individual posesiva sólo tenía ideas provenientes exclusivamente de la experiencia, de la sensación o de la reflexión sobre ellas. Afirmaba Locke en su libro *Un ensayo sobre el entretenimiento humano*: “el bien y el mal [...] no son otra cosa que placer o dolor, o aquello que nos provoca placer o procura dolor”<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 131.

El utilitarismo es una corriente compleja en la cual, sin embargo, pueden considerarse al menos cuatro dimensiones:

- Un momento del placer: como criterio de cumplimiento de necesidades (objetivo, pulsional);
- Uno de la utilidad o el criterio de eficacia de la acción: como buena en tanto cumplimiento de un medio a un fin (la felicidad: determinada por la racionalidad instrumental);
- Un momento consecuencialista: la acción es buena considerando siempre sus consecuencias (como ética de la responsabilidad);
- Un efecto social: debido a la realización de la felicidad en las mayorías.<sup>45</sup>

El utilitarismo se propuso definir un criterio único o un principio ético universal que, desde Aristóteles, se ha tenido como indemostrable formalmente (como todos los primeros principios). Mill intentó descubrir un tipo de prueba (no de demostración apodíctica, sino dialéctica) para poder fundamentar tal principio o criterio universal. Es en este nivel que se propone como fin universal de la acción humana a la "felicidad" y su impulso es la prueba mediante la cual se juzga toda conducta.

Dussel, sin embargo, le objeta al utilitarismo que trataba de alcanzar un "criterio" determinado por una "felicidad" alcanzada únicamente por el cumplimiento de las preferencias de consumo, por elección exclusiva de la utilidad. También le critica que se mueve en un círculo abstracto de la razón instrumental, donde el fin es la "felicidad", donde los medios para alcanzarla son calculados formalmente, pero siempre dentro del mercado capitalista como horizonte. No se descubre todavía un principio material universal de la ética, sino la mera "felicidad subjetiva" (aunque material) del consumidor.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> Las primeras objeciones contra los argumentos del utilitarismo se produjeron a principios de este siglo. Uno de los antagonistas fue el pensador George Moore a

Debe reconocerse que el utilitarismo, con una intención progresista, extiende el criterio del “dolor” o la “felicidad” a las consecuencias injustas producidas por las instituciones económicas del mundo moderno y con alguna referencia a la clase obrera en general. Para los utilitaristas, el dolor o infelicidad causados por la distribución injusta, son indicadores incuestionables para descubrir la necesidad de aplicar algún tipo de exigencia ética.

Las ideas de los utilitaristas tuvieron repercusiones muy extensas. Su pensamiento tenía un cierto perfil progresista como puede apreciarse. Este hecho no pasó inadvertido para algunos de los líderes emancipadores latinoamericanos del siglo XIX que consideraron a Bentham como el autor que daría sustento a algunas de sus principales consignas.

Desafortunadamente es necesario reconocer que si bien el utilitarismo tuvo cierta vigencia y eficacia al determinar como criterio material subjetivo a la “felicidad” (momento que las morales formales actuales niegan sin matices); no alcanzó a definir un criterio que subsumiera otros aspectos materiales importantes (tales como los valores, la lógica de las pulsiones, etc.) y que pudieran desarrollarse, no tan sólo como un criterio sino como un principio ético universal.

### **e. El Comunitarianismo**

A mediados de este siglo se inicia en Estados Unidos y Canadá un retorno a la reconstrucción histórica que reivindica la tradición cultural. El comunitarianismo buscó hacerles frente a la tradición de la filosofía analítica, al emotivismo ético, al liberalismo de la filosofía política y al racionalismo formalista universalista (en particular de la segunda Escuela de Frankfurt), todos ellos imperantes en aquel momento.

---

través de su intuicionismo analítico; además, John Rawls se enfrentará, tiempo después, al utilitarismo por exigencias de su propia argumentación formalista y liberal. Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 110.

Es necesario entender al pensamiento comunitarianista como una reacción en el interior de la tradición de la filosofía anglosajona norteamericana. Esto con el fin de poderlo apreciar con las salvedades correspondientes a un entorno como el latinoamericano donde la tradición imperante continúa siendo la aristotélica tradicional.

El reclamo de los comunitarianistas consiste, y que por cierto, es un aspecto pertinente aún de su doctrina, en la necesidad de tomar en consideración otro momento material de la Ética que el considerado por los utilitaristas: la historia de las tradiciones culturales. De esta forma es posible comprender la razón de que los formalistas (sean analíticos, emotivistas, liberales o racionalistas neokantianos) hayan eliminado cualquier contenido ético a su análisis formal. Además se puede entender el motivo por el cual han caído en una crisis irreversible de sentido ético concreto, pasando, en numerosas ocasiones, a un nivel abstracto sin analizar las condiciones de su punto de partida.

El comunitarianismo puede expresarse de acuerdo con dos tesis fundamentales:

La primera es que en cualquier nivel fundamental no puede darse ningún debate racional entre las tradiciones, sino más bien en el interior de ellas. Y la otra, que es: puesto que cada tradición desarrolla su propio punto de vista en los términos de sus presupuestos idiosincráticos, y dado que no es posible ninguna corrección fundamental a este esquema conceptual a partir de un punto de vista externo, pareciera que cada tradición debe desarrollar su propio esquema de manera que no resulte factible incluso la traducción de una tradición a otra.<sup>47</sup>

De alguna manera, estos puntos de vista reivindican la posibilidad de la existencia de la diversidad cultural en un mismo nivel. Sin embargo, la Ética de la Liberación piensa en sentido distinto a los comunitarianistas. La comunicación intercultural

---

<sup>47</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 114

puede lograrse si se parte del principio material universal de la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Este principio, como ya se afirmó, es común a cualquier tradición. Dadas las condiciones formales adecuadas, puede existir un diálogo entre tradiciones y pueden corregirse las desviaciones desde interpelaciones tanto externas como internas.

Sin embargo los comunitarianistas, según el Dr. Dussel<sup>48</sup>, incurren en algunas equivocaciones. Por ejemplo, afirmar la inconmensurabilidad de cada “mundo de la vida”; ignorar el principio material universal; así como el hecho de no advertir el momento material al que ya habían hecho referencias los utilitaristas.

Además de lo anterior, sin interesarle el nivel económico de la reproducción de la vida del sujeto humano, el comunitarianismo se establece aceptando de hecho y entrando de lleno, sin cuestionamiento alguno, en el horizonte político-económico del capitalismo tardío, en su ethos histórico cultural. Lo hará reinterpretando lo todavía vigente de Aristóteles (MacIntyre), a partir de la posición de la eticidad hegeliana (Taylor) o recurriendo a principios materiales de diversas esferas institucionales para clarificar los problemas de justicia (Walzer).

A pesar de las críticas, el comunitarianismo ocupa un lugar destacado dentro del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, al mismo tiempo deben ser superadas sus ideas tendientes a un principio material universal y desde un diálogo intercultural redefinido no eurocéntricamente.

### **e. 1 Alasdair MacIntyre**

MacIntyre afirma en su libro *Historia de la Ética* un punto de vista que habría de convertirse en la hipótesis central de su pensamiento:

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 115



La ética se escribe a menudo como si la historia del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de su historia. Los conceptos morales están encarnados (y son parcialmente constitutivos) de las formas de vida social.<sup>49</sup>

Sus principales críticas a las morales formales, en particular a las anglosajonas, se pueden resumir en la manera siguiente. Para MacIntyre la sociedad europea tradicional (Locke o Hume, entre otros) recibió en herencia tanto de los griegos como del cristianismo, un vocabulario moral. Sin embargo, se dio una ruptura de las formas tradicionales de la vida social producida por la presencia del capitalismo y el individualismo. Tal situación hizo que la realidad de la vida social se distanciara de las normas implicadas en el vocabulario tradicional; además, con todo lo anterior, los vínculos entre el deber y la felicidad habría de disolverse gradualmente<sup>50</sup>. MacIntyre es persistente en su opinión acerca de que las morales analítico-emotivistas sólo podrían tener éxito si los conceptos morales fueran intemporales y ahistóricos.

Por lo cual afirmaba que: “una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que esto no es verdad y que los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista”.<sup>51</sup>

Este filósofo llevó a cabo una verdadera demolición de las éticas del presente desde el pasado. En primer lugar, mostró las falacias del emotivismo y de sus fuentes principales como el intuicionismo. En segundo lugar, se preguntó por la causa del fracaso del iluminismo, que lo llevó a estudiar el momento de su fractura original.

---

<sup>49</sup> MacIntyre, *op. cit.*, p. 11.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 145 y ss.

<sup>51</sup> MacIntyre, *op. cit.*, p. 12

MacIntyre argumenta en su libro *After virtue. A Study in Moral Theory* que la ruptura del proyecto iluminista proporcionó los antecedentes históricos contra las premisas por los cuales nuestra cultura pudiera ser comprensible. Para justificar esta tesis le fue necesario efectuar un desarrollo minucioso de la historia del proyecto ilustrado así como su ruptura. El proyecto ilustrado (que incluía principalmente a Kant) se sustentaba en una comprensión de la existencia teleológica y teológica que daba sentido desde abajo (sin ser percibida) al proyecto de la moral formal. En otras palabras, tal proyecto se nutría todavía de un *ethos* que le permitía pensar reductivamente sin perder el sentido de la existencia ética cotidiana<sup>52</sup>. De tal forma, todo terminó por reducirse a un control de eficiencia, habiendo comenzado por una concepción estrecha de experiencia, que habría de culminar en una falta de capacidad interpretativa de las ciencias sociales.

Lo anterior además, hubo de conducir a la ética actual a una pérdida total de sentido. Por eso mismo concluyó MacIntyre con lo siguiente: “la moral moderna sólo puede entenderse como una serie de tradiciones fragmentadas del pasado”<sup>53</sup>.

Llegado a este punto MacIntyre no piensa que (como lo hizo Nietzsche), habría que sumergirse en el nihilismo, sino más bien era necesaria una reconstrucción. Es apremiante, desde su punto de vista, dar resistencia a la visión fragmentada de la vida de la “Modernidad”, mediante la experiencia unificada de la tradición. El problema sería entonces determinar qué tradición sustentaría el planteamiento.

Posteriormente hubo un cambio de rival en sus planteamientos. Si en la anterior obra se había enfrentado contra el emotivismo o la filosofía analítica (predominante durante los años setenta), ahora se confrontaba directamente contra el liberalismo (en especial por la resonancia que tuvo la “Teoría de la Justicia” de J Rawls en los ochenta).

---

<sup>52</sup> El utilitarismo ya no contó con ese presupuesto y mostró su definitiva inconsistencia.

<sup>53</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 116

Según MacIntyre, al liberal no le importa el contenido de la “vida buena”. Lo que le interesaba realmente era el marco formal con equidad. Para MacIntyre, se trataba tan sólo de una tradición histórica que contaba con ciudadanos con iguales preferencias dentro de un horizonte bien determinado:

El liberalismo, como todas las demás tradiciones morales, intelectuales y sociales de cualquier complejidad, tiene su propia problemática interna, su propio juego de preguntas que se compromete a resolver por medio de sus propias normas.<sup>54</sup>

MacIntyre concluye que no existe un juego de normas independientes de justificación racional al cual apelar para decidir los conflictos entre diferentes tradiciones. Esta conclusión, lo convierte en cierto modo en un relativista, por lo cual, para Dussel su teoría resulta insuficiente para fundamentar a la Ética de la Liberación ya que muestra sólo un aspecto de la cuestión<sup>55</sup>.

## **e.2 Charles Taylor**

Habiendo estudiado profundamente a Hegel, dependerá en cierta manera de él en su proyecto. Taylor efectúa así, un análisis abstracto de la estructura ética.

Este filósofo afirma que el redescubrimiento de la identidad del “yo moderno” supondría tanto el reconocimiento como la afirmación de las fuentes morales históricas de la Modernidad, implícitas, pero aún operantes, tales como el deísmo del Dios cristiano, la autorresponsabilidad de la persona como sujeto y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza. Sin embargo, para Taylor el problema radica en que como se desconocen o se han olvidado dichas “fuentes”, la modernidad está en crisis.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 116

<sup>55</sup> Dussel, Enrique, *op cit.*, 116.

Menciona que los tres principales problemas de la modernidad, es decir, el individualismo, la primacía de la razón instrumental o del capitalismo tecnológico, así como el despotismo del sistema, producen una “pérdida del sentido de la vida”, un auténtico “eclipse de los fines” y una “falta de libertad” en la sociedad burocratizada.<sup>56</sup>

Sin embargo, en medio de tanto descontrol surge, según Taylor, un “ideal de autenticidad” que no es sino la “interioridad” de una determinada y autónoma voluntad que intenta “ser verdadera para sí misma”. En ella se afirma tanto la “identidad”, como la diferencia ante ellos. Dicha diferencia surge desde un horizonte común: nuestra identidad requiere el conocimiento de los otros.

La posición de Taylor reivindica la presencia de otras culturas. Esto exige además, admitir que estamos muy lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferencias culturales.

El Dr. Dussel opina que si en efecto, no hay un horizonte cultural común, existe, sin embargo, un principio material universal interno a cada una y todas las culturas. Esto no lo ve Taylor. No es en realidad un “horizonte”, es un modo de realidad: la vida humana misma. Taylor tiene sólo parcialmente razón, ya que no descubre un principio material universal.

### e.3 Michael Walzer

En este filósofo se aprecia claramente la posición de quienes sostienen la factibilidad de las éticas materiales. Lo hace, sin embargo, desde un momento histórico social e institucional. Se ocupa del tema de la justicia distributiva en una sociedad determinada:

El mejor tratamiento de la justicia distributiva es un ocuparse de sus partes: los bienes sociales y las esferas de distribución

---

<sup>56</sup> *Vid., Ibid., op. cit., p. 119.*

[...] Una sociedad determinada es justa si su vida sustantiva es vivida de cierta manera –esto es, de una manera fiel a los acuerdos compartidos por sus miembros.<sup>57</sup>

Este punto de vista (como en el caso de los utilitaristas, de los economistas marginalistas y de tantos otros movimientos ético norteamericanos) resulta ser un estudio más sobre la Ética de la justicia distributiva, dando por supuesta la “producción capitalista”.

Su principal objetivo es “describir una sociedad donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación”<sup>58</sup>. Por ello, situado desde esta perspectiva crítica a los utilitaristas porque considera que los planificadores encargados de dar la “felicidad” lo hacen desde la posición de un poder dominante.

Su propuesta será entonces determinar algunas esferas de distribución de acciones e instituciones en cuyo horizonte se ejerzan tipos análogos de justicia con relación a algunos bienes sociales bien determinados. Para él, la igualdad compleja equivale a no imponer a otras esferas los bienes dominantes (monopolios, por ejemplo) de una de ellas.

De esta manera se habría afirmado un pluralismo en la igualdad compleja, puesto que:

Una concepción más amplia de la justicia exige no que los ciudadanos manden y sean a su vez mandados, sino que manden en una esfera y sean mandados en otras –donde mandar no significa ejercer poder sino disfrutar de una porción mayor que otros individuos, sea cual fuere el bien distribuido.<sup>59</sup>

Del anterior punto de vista puede inferirse que la dominación es inevitable. Sin embargo, es necesario restringirla a ciertos sectores y dando ciertas facultades compensatorias a los individuos, para que, si ellos son dominados en alguna esfera, puedan dominar a su vez en alguna otra. Esto resulta en algún modo contradictorio con la

---

<sup>57</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 116

<sup>58</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.121

<sup>59</sup> *Ibidem.*

pretensión inicial de alcanzar un orden social exento de dominación. La Ética de la Liberación, por su lado, no comparte la idea de Walzer de compartir las dominaciones, ella sostiene que si de hecho, siempre existe una idea de dominación, ésta deberá de desaparecer en el momento que se le descubra.

Para resumir este apartado, basta decir que los comunitarianistas estudian la cuestión ética defendiendo la importancia de ciertos aspectos materiales como la historia, los bienes concretos de las culturas, las diversas esferas de justicia (dentro de las cuales el bien ético debe ser situado por su contenido material). Todo esto es necesario, sin embargo, sigue siendo insuficiente, pues aún falta añadir a estos temas el aspecto formal de la Ética.

### **B. El Criterio y el Principio Material Universal de la Ética**

Siguiendo muy de cerca las ideas del Dr. Dussel se presentarán en este apartado algunas reflexiones en relación al criterio de verdad práctica. Tal criterio no es otra cosa que un marco de referencia para determinar si las mediaciones que se presentan son las adecuadas para considerar que favorecen a la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad.

Es necesario tener en cuenta que existe un presupuesto elemental: el ser humano accede a la realidad desde el ámbito de su propia vida. Por tanto, la vida humana no sólo constituye un fin; tampoco un mero horizonte ontológico. La vida humana es, en esencia, el *modo de realidad* del sujeto ético. Sirve además, para dar auténtico contenido a todas sus acciones, así como para determinar el orden racional y también, el nivel de necesidad desde el cual se constituye el marco de referencia dentro del cual se fijan fines.

Los "fines" se originan sólo a partir de las exigencias de la vida humana. Es decir, el ser humano como ser viviente, constituye a la

realidad como *objetiva*, en la medida exacta en que la determina como mediación de la vida humana.

La vida del sujeto lo delimita dentro de ciertos marcos que no puede sobrepasar bajo pena de morir. La vida del ser humano tiene ciertos límites, tiene exigencias propias, por lo cual, existe la necesidad de fundamentar un orden de manera normativa.

La vida marca también algunos contenidos. Por ejemplo: se necesitan alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual. En resumen: la vida humana es el modo de realidad del ser ético. Ante esto es posible sostener un criterio de materialidad ética.

## **1. El Criterio Material Universal de Verdad Práctica o el Contenido de toda Ética**

Dussel para desarrollar este apartado se apoya en Carlos Marx debido a que este pensador aporta algunas ideas importantes para determinar una ética de contenidos<sup>60</sup>.

Frente a Hegel, Marx buscó recuperar la realidad material o de contenido. Para alcanzar ese propósito era necesario reivindicar la corporalidad del ser humano; entenderlo como un ser vivo y por tanto, vulnerable. Este aspecto se había olvidado debido a la influencia del dualismo moderno (desde Descartes a Kant). Por ello, opone al último Hegel para quien el acto supremo humano era el pensar que se piensa (formalismo), la vida humana real desde su corporalidad que produce autoconciencia de sí. Es un error considerar que las ideas de Marx impliquen, por ello, un pensamiento materialista simplista. Al contrario, lo que busca es que el ser humano reproduzca su vida física y espiritual, cultural, en su contenido material:

---

<sup>60</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.130

El animal actúa únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el ser humano sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe imponer al objeto la medida de que le es inherente; por ello el ser humano produce también según las leyes de la belleza.<sup>61</sup>

Además, Marx establece que el carácter de este principio vital es eminentemente comunitario:

El carácter social es pues, el carácter de todo el movimiento [...] Sólo así existe para el ser humano como vínculo con el otro, como existencia suya para el otro y del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como fundamento de su propia existencia humana. No sólo el material de mi actividad me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social.<sup>62</sup>

Dussel afirma que es posible concluir entonces, a través de estos planteamientos, que el criterio material universal con el que hubiera desarrollado una ética Marx podría enunciarse de la siguiente manera:

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una comunidad de vida, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas, el deseo del otro sujeto humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad.<sup>63</sup>

Este es un criterio material y es, al mismo tiempo, un criterio de verdad práctica y teórica. El nivel como puede verse es un nivel de

---

<sup>61</sup> Dussel, *op. cit.*, p.130

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 131

<sup>63</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 131.



enunciados o juicios descriptivos, juicios de hecho, pero con una consistencia propia. Los juicios de hecho cuyo criterio de verdad es la vida y muerte, son a la vez, los juicios constituyentes de la realidad objetiva. Este tipo de realidad no es algo dado independientemente de la vida del hombre. Es la vida del hombre, la que mantiene la realidad como auténtica realidad objetiva. La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino es tanto su producto como su presupuesto.

Se trata de un juicio de hecho no meramente instrumental ni formal, sino de un juicio o enunciado de realidad, material, y por ello, es un enunciado sobre un sujeto viviente como humano. Pero, además, la razón práctico y material, puede subsumir o determinar si un fin, un juicio de hecho de la razón instrumental o de valor cultural, se refiere o no a la posibilidad de la producción, reproducción o desarrollo de la vida de este sujeto humano en comunidad.

## 2. El Principio Ético-Material Universal

En este apartado se pretende exponer el pasaje de los enunciados descriptivos a los normativos. Por ello, se mostrará de igual modo, la problemática que conlleva una fundamentación dialéctico-material, distinta a la deducción formal de juicios normativos a partir de juicios de hecho sobre la vida.

Una de las primeras objeciones que se pueden oponer al criterio material de la producción, reproducción y desarrollo de la vida es la conocida como "falacia naturalista", que Hume señaló. Ante esto cabe decir que la oposición de Hume se sitúa en un nivel lógico-formal, abstracto. Es decir, en un ámbito distinto al que mantiene la Ética de la Liberación, el cual se sitúa en un nivel material.

Es imposible que alguien pueda negar que el ser humano como sujeto, en primer lugar, tiene su vida, bajo un cierto control autoconsciente. La responsabilidad sobre sus actos, sobre su vida, es una consecuencia no sólo de la conciencia sino de la

autoconciencia. En segundo lugar, el hombre está constituido originariamente por una intersubjetividad que constituye al mismo ser humano como sujeto comunicativo (en una comunidad de vida y de comunicación lingüística). La corresponsabilidad, en este sentido es otra consecuencia. Y, en tercer lugar, como otra dimensión de lo indicado, el viviente humano es un sujeto que desde su origen participa en un mundo cultural (de símbolos, valores, pero igualmente de normas, prescripciones, etc.)

Según lo anterior, tal parece que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser humano, significa una autorreflexión responsable que implica la exigencia de conservar su propia vida. Estas exigencias, obligaciones o deber-ser éticos se explicitan en enunciados normativos, ya que el ser humano ha perdido ciertos momentos instintuales por efecto de su comportamiento histórico-cultural. En efecto, la conducta comunitaria lingüística, con costumbres reguladas valorativamente, ha subsumido el evolucionar instintual, y se ha desarrollado culturalmente. Ante ello, la normatividad ética viene a reemplazar el comportamiento de la especie animal; la Ética enmarca una conducta regulada por deberes, obligaciones y exigencias racionales, las cuales tienen como parámetro material la frontera que divide la vida y la muerte.

No debe entenderse a este tipo de obligatoriedad como idéntica a la necesidad de las leyes físicas o a los instintos animales. Socialmente se define desde un marco delimitado por tendencias institucionales más o menos constantes de actos no-intencionales, o intersubjetivamente por exigencias propias del ser humano, libre y sin embargo socio-culturalmente regulado. Cualquier acto humano, en tanto humano, tiene como momento constitutivo específico, el ejercicio de la autoconciencia. Desde ésta se abre la posibilidad de la autorresponsabilidad autónoma. Es lo propio y exclusivo del modo de realidad de la vida humana: tenerse bajo su propia responsabilidad. Es el único viviente autorresponsable. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida.

Por ello se puede decir que la producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano constituye, ella misma, un hecho que se impone a la propia voluntad por su inevitable

constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que constituye una obligación su conservación y su desarrollo. Es decir, sobre el hecho de que “existe la vida humana” se puede fundamentar (racional, práctico-material y reflexivamente) el deber ser ético (que puede emitirse como enunciado normativo o juicios éticos de realidad), con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. El vivir se transforma así, de un criterio de verdad práctica, en una exigencia ética: en el deber vivir.

El pasaje del juicio de hecho material al juicio normativo es producido por la razón práctico-material que funda en la necesidad biológico-cultural, la obligación ética. Este tipo de obligación significa que la voluntad impera sobre el sujeto desde la necesidad de vivir.

La Ética no trata sólo ni fundamentalmente (sino de manera derivada) de los ámbitos valorativos de los juicios subjetivos. La Ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable.

Por todo lo anterior, el Dr. Dussel propone la siguiente descripción del principio material universal de la ética, principio de la corporalidad como sensibilidad que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo, de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general:

El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, 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. Este principio es un principio universal, que pudiera mejorar en

su formulación, pero no es falsable. Es el principio de la verdad práctica por excelencia.”<sup>64</sup>

Tal principio no puede alterarse ni modificarse ya que significa el punto de partida de cualquier análisis ético y contiene la materia de todos los momentos posteriores (formal-procedimental, de factibilidad, crítico o de liberación). Este ámbito constituye el contenido ético de toda *praxis* y de cualquier proyecto de desarrollo futuro: no puede negarse, superarse o dejarse de lado en ningún caso. Es un error dejar de lado a este ámbito tan importante para darle relevancia exclusiva a principios trascendentales –como en el caso de Kant o Apel. Tampoco consiste exclusivamente en el horizonte histórico-cultural --como para los comunitarianistas--, o inconmensurable –como para los posmodernos.

A pesar de todo, es conveniente reiterar que, si bien el contenido material de la Ética constituye el punto de partida necesario, no debe olvidarse que es un horizonte insuficiente por sí mismo, ya que para la que tenga una completa validez o factibilidad, se deberán presentar conjuntamente otros principios de co-determinación, como lo es el aspecto formal de la Ética.

### **3. Aplicación del Principio Material**

Si se trata de aplicar el principio material a una norma, acción, microestructura, institución o sistema de eticidad, es necesaria la fundamentación racional electiva de la normatividad a ser ejecutada en la acción. Esto tiene que ver con la necesidad de otro principio que co-determina el principio material, y que denominaremos el principio formal moral o de racionalidad discursiva práctico-intersubjetiva del acuerdo que alcanza, desde la verdad del principio material, la validez por medio de la argumentación, fundamentación

---

<sup>64</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.140

## **Ética material y Ética de la Liberación**

racional de los fines, valores y medios a operarse. La cual se estudiará en el capítulo siguiente.

## **Capítulo Tercero**

### **Ética formal y Ética de la Liberación**

## **Capítulo Tercero**

### **III. Ética Formal y Ética de la Liberación**

La argumentación racional es un requisito indispensable para mantener el orden y el progreso en una comunidad. La Ética moderna ha buscado consolidar sus procedimientos formales para conseguir la suficiente validez, así como las condiciones necesarias para obtener la universalidad en sus planteamientos.

El aspecto formal de la Ética, el cual se desarrollará en este apartado, se encarga de explicar el modo universal de aplicación del momento material. Ambas cuestiones forman una unidad hasta cierto punto compleja, donde cada aspecto determina al otro y juntos habrán de conformar a la norma, a la acción, a la *praxis* o las estructuras del sujeto éticamente bueno.

#### **A. Algunas Éticas Formales**

En la Ética pre-moderna se mostraron, desde sus primeros postulados, ciertas referencias a la formalidad del fenómeno moral. A pesar de que eran pocas en número, hubo en aquél momento, algunas exposiciones relativas al procedimiento formal necesario para obtener validez. Es conveniente puntualizar que dichas manifestaciones se mantenían en un nivel individual ya que, en ese momento histórico no existían pretensiones colectivas, mucho menos universalistas.

## 1. Ejemplos de propuestas éticas formales anteriores a la Modernidad

Se expondrán a continuación algunos de los modelos éticos formales que han influenciado de alguna manera, a la Ética de la Liberación. Ésta se apoya en ellos para su estudio, ya sea para negarlos de manera explícita o para retomar algunos de sus planteamientos.

### a. Aristóteles

Uno de los primeros en tratar el tema de la formalidad ética fue Aristóteles. Se ocupó de esta cuestión en su libro *Ética a Nicómaco*. El “Estagirita”, en primer lugar, diferenció a la razón teórica de la práctica.

Aristóteles criticó el reduccionismo de Sócrates que identificaba la racionalidad en general con el tipo de razón científica y propone además un tipo específico de racionalidad práctica.

La norma concreta que permite efectuar la acción (a la que Kant llamará posteriormente como “máxima”), Aristóteles la denomina: *hypólepsis*<sup>65</sup>. Se llega a esta norma como conclusión de un silogismo práctico que parte del principio material. Se trata entonces de aplicar dicho principio --sin importar cual sea su contenido-- al caso concreto empírico.

Aristóteles sostenía que el acto formal de aplicar el principio, y por el que la decisión de la norma concreta (*hypólepsis*) cobra validez --ya que es la conclusión de un argumento racional-- se ejerce en una unidad, ya que subsume el aspecto material (el principio de la verdad práctica o las virtudes, por ejemplo), en el proceso formal

---

<sup>65</sup> Vid. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Ed. Porrúa, Col. *Sean Cuántos...*, México, 1998, p.99



(silogismo práctico) para obrar el “bien”. Lo elegido por la Moral es racionalmente argumentado y tiene al mismo tiempo, un contenido que se fundamenta de manera ética.

Según el Dr. Dussel, la actualidad de Aristóteles radica en la exposición de esa unidad, es decir, en la articulación de lo material y lo formal. El momento material está indisolublemente unido con el formal (de la validez moral de la máxima elegida) <sup>66</sup>. La principal limitante de esta posición aristotélica radica en que sólo alcanza su validez en el ámbito privado. Aunque tenga, por razones obvias, limitaciones pre-modernas, Aristóteles ayuda a fundamentar los postulados de la Ética de la Liberación en mayor medida que muchos de los diversos reduccionismos materiales o formales que prácticamente invalidan la mayoría de las propuestas éticas contemporáneas, europeas o norteamericanas<sup>67</sup>.

### **b. Tomás de Aquino**

Tomás de Aquino se refirió al tema en su *Tratado sobre la prudencia*, aportando un concepto de “libertad” distinto al manejado por los griegos, para los cuales, el fin último no podía cuestionarse ya que era un destino inalterable. Lo novedoso de este planteamiento, de acuerdo con la opinión del Dr. Dussel y su Ética de la Liberación<sup>68</sup>, consistió en que, por virtud de la existencia de la libertad, la elección de la máxima se daba con mayor autonomía. Para Santo Tomás, las opciones debían de compararse racionalmente. Lo elegido, es decir, la máxima, se volvía entonces, respecto al contenido material, un juicio querido; en cuanto al ámbito formal, representa un querer juzgado.

Antes de la Modernidad, la cuestión de la verdad incluía indistintamente la referencia al contenido (la materialidad de la Ética) y la posible aceptabilidad de la comunidad de los

---

<sup>66</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.168

<sup>67</sup> Vid. *Ibidem*

<sup>68</sup> Vid. *Ibid.*, p.169

argumentantes (la formalidad de la Ética). En esta cuestión habrá de profundizarse a partir de las ideas de los pensadores plenamente modernos.

## **2. Algunos ejemplos de propuestas éticas formales de validez intersubjetiva retomadas por la Ética de la Liberación**

A continuación se expondrán las ideas de algunos autores que analizan a la ética desde el punto de vista formal, enfatizando el aspecto de validez intersubjetiva.

### **a. Immanuel Kant**

A partir de Kant se inicia el camino de la Ética propiamente moderna. Y de igual forma, apareció por primera vez lo que muchos consideran como el proceso de simplificación y reduccionismo –a través de diversas corrientes posteriores– de la misma.

Kant tenía una concepción dualista del hombre: por una parte estaba la negación del cuerpo, los sentimientos, de la irracionalidad en general, las cuales entendía como una forma extrema de egoísmo; por otra, el horizonte racionalista de la vida perfecta. Según él, estos dos ámbitos estaban separados irremediablemente. Intentó, sin embargo, abrir una salida posible mediante la creación de un “ámbito trascendental moral formal”<sup>69</sup>. Este ámbito pretendía reintegrar todo el momento material en la determinación *a priori* de la moralidad del acto humano.

Lo que le interesa más a la Ética de la Liberación y al Dr. Dussel<sup>70</sup>, de esta lectura de Kant es tener en cuenta que este autor

---

<sup>69</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.170

<sup>70</sup> Vid. *Ibid*, p.171

tuvo conciencia explícita de la necesidad de la articulación entre los aspectos formales y materiales de la Ética. Sin embargo, su pretensión de conciliar los dos ámbitos fue infructuosa porque en esa época lo material hacía referencia casi exclusiva a los sentimientos como inclinaciones irracionales.

Es justamente aquí donde la Ética de la Liberación se separa de Kant pues considera que es posible reconstruir racionalmente el nivel material de la Ética. Para ella, no es posible coincidir con Kant en su idea de que el momento material sólo se ocupa de lo caprichoso, de lo corporal irrelevante para la Ética, de lo particular nunca universal, que no puede ser criterio para determinar *a priori* lo bueno o lo malo. Para Kant: “[únicamente] la Filosofía Moral, en tanto que trata los primeros principios del juicio, sólo es pensada por el entendimiento puro y forma parte de la Filosofía pura”<sup>71</sup>.

Al encontrarse el aspecto material definido de manera tan vaga, Kant traslada la importancia de los estudios éticos a la determinación y desarrollo de todo el campo de la validez universal formal. Kant pretendió llevar a cabo ese desarrollo a partir de un sólo principio. Además, consideraba que la Ética tenía como base la fundamentación de tal principio. Esta opción exigía que el discurso iniciara a partir del “principio práctico”.

En efecto, todo parte entonces del “principio práctico formal” de donde se delinea la validez moral y universal del acto a realizar: “Todas las máximas tienen efectivamente una forma, que consiste en la universalidad y en este sentido se expresa la fórmula del imperativo moral diciendo que las máximas tienen que ser elegidas de tal manera como si debieran valer de leyes universales naturales”<sup>72</sup>.

Kant precisa entonces su campo de reflexión moral. Por eso mismo, empleará el concepto de validez y no el de bien, para designar lo que la Ética se propone. La expresión “como si” del

---

<sup>71</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.172

<sup>72</sup> Vid. *Ibid*, p.173

párrafo transcrito indica el procedimiento que necesariamente debe cumplirse para que la máxima llegue a valer. Y así se llega al imperativo categórico: “obra tú de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de una legislación universal.<sup>73</sup>”

Para los fines de la Ética de la Liberación se deben resaltar algunos aspectos. En lo referente al juicio sintético *a priori*, es necesario tomar en cuenta los siguientes puntos:

- El *objeto*: lo que se sintetiza o la acción a realizarse en el futuro.
- El *sujeto*: el que sintetiza y refiere lo sintetizado a la percepción trascendental.
- El *procedimiento*: en el que consiste el mandato; el cómo debe presuponerse que ha de obrarse.
- La *materia*: o contenido empírico del acto, el cual debe conocerse en cuanto Ética (dentro de una eticidad concreta).
- La *síntesis*: es la actividad subsuntiva propiamente racional: la validez, que puede valer siempre, es decir, el momento en que habiendo probado procedimentalmente que la máxima es generalizable, y por ello, válida en todos los casos y sin contradicción en su horizonte propio, alcanza la aceptabilidad potencial de toda la humanidad: la universalidad.
- La *forma del acto*: sólo cuando ha sido subsumida en la universalidad formal (no importando ya su contenido porque sólo interesa su validez como tal), en este caso la máxima es ley universal.<sup>74</sup>

Puede notarse que Kant se vio obligado a presuponer a la Ética material como un “escenario hipotético”, de lo contrario le resultaría imposible la aplicación de su principio: “cada cual juzga por esta regla las acciones si son éticamente buenas o malas [...] Si la

---

<sup>73</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.173

<sup>74</sup> Vid. *Ibid.*, *op. cit.*, p.173 y 174

máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley universal, es moralmente imposible”<sup>75</sup>.

Para la Ética de la Liberación lo que significa realmente la cita anterior es que el “escenario hipotético” es de hecho la reconstrucción en detalle del ámbito material o de contenido de la Ética, sin la cual no es posible la formal. La “prueba” de la que habla en la cita, no es formal, es absolutamente material.

### **b. El formalismo neocontractualista de John Rawls**

John Rawls llevó a cabo una Filosofía moral, política, formal y procedimental, que partió de un modelo hipotético, que supone prácticamente la experiencia histórica de la tradición liberal progresista norteamericana.

Rawls rechazaba el ámbito material de la Ética, así como la afirmación *a priori* de principios. Para ser congruente con este juicio, fundamentó sus hipótesis en la “teoría de juegos”, que consiste a grandes rasgos, en plantear un modelo hipotético semejante al kantiano donde los participantes del juego, (en un renovado modelo contractualista como el de Locke o Rousseau) podrían, en una situación ideal (de juego), tomar decisiones sin determinación material alguna que pudiera desviar sus juicios, constituyendo así un teorema formal de la teoría de la elección racional.

En contraste con la teoría social, el objetivo es caracterizar esa situación de manera que los principios que resultaran escogidos, cualesquiera que fuesen, resultarían aceptables desde el punto de vista moral. La posición original se define de tal modo que sea un *statu quo* en el que cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo.<sup>76</sup>

---

<sup>75</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.174

<sup>76</sup> Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 121

El aspecto que le interesa a la Ética de la Liberación, en este contexto, es aquél que tiene que ver con la negación del aspecto material de la Ética como punto de partida, lo cual, en su opinión, es un problema inevitable de los formalismos. Como puede notarse, esta carencia obligó a Rawls construir escenarios hipotéticos, con tal de suplir la materialidad negada desde el origen.

Para Rawls, en principio, todos los participantes del juego son racionalmente egoístas (tienen necesidades aproximadamente iguales, la misma capacidad para garantizar no ser dominados por lo otros, y no son envidiosos) y se comprometen a hacer propuestas hasta llegar a un acuerdo unánime acerca de los principios fundamentales (o materiales) de una sociedad idealmente justa.

Según Rawls, la “justicia como imparcialidad” es la actitud fundamental subjetiva por la que los participantes se obligan de antemano, sería y honestamente --habiendo aceptado previamente los beneficios--, a cumplir los deberes que se les asignen en las diversas prácticas. Es necesario destacar la importancia del concepto de prácticas --que después serán las “instituciones”--, que son formas de actividad estructuradas por normas que definen oficios, funciones, movimientos, etc. La “justicia como imparcialidad” se juega en todos los niveles, pero en especial, dentro de las prácticas (instituciones).

Tiempo después, en su segunda etapa, Rawls recurrió a lo que Dussel considera como “artificios”<sup>77</sup>: el “velo de la ignorancia” y cambiar el “Principio simple de preferibilidad de Pareto” por el “Principio de la diferencia”.

Dussel considera que el denominado “velo de la ignorancia” es un recurso analítico e hipotético de imposible factibilidad. Según, Dussel, son muchas las cosas que es necesario pasar por alto para sostener esa teoría. En primer lugar es necesario olvidar la posición de los participantes en la sociedad. En segundo, también su lenguaje. Si cada uno viene al juego con su lengua, se tendría que olvidar entonces todos los matices diferenciales de los diversos

---

<sup>77</sup> Vid. Wolf, Robert, *Para comprender a Rawls*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p.56

niveles culturales de la lengua.<sup>78</sup> Tal juego es por tanto, imposible de ser aplicado empíricamente; no es más que una escenificación hipotética.

En su tercera etapa, Rawls publicó su libro *Teoría de la Justicia*, donde organizó cada uno de sus argumentos relativos a la “posición originaria”: “la intención de la posición original es establecer un procedimiento imparcial según el cual cualquiera (sic) que sean los principios convenidos, éstos serán justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente procedimental como base de la teoría”.<sup>79</sup>

De nuevo Dussel ataca la viabilidad de este argumento de Rawls, y afirma que una posición puramente formal no puede nunca decidir principios materiales, a no ser que dicha materialidad entrara en el proceso subrepticamente sin ser notada: Y esto es lo que acontece ya que en los dos principios por los que se decide, o al menos en el segundo, tienen determinaciones materiales claras: los participantes son liberales norteamericanos que parten de los supuestos del sistema capitalista. Lo cual quiere decir que Rawls vuelve universal lo válido en Estados Unidos.

Rawls analiza tres niveles: “podemos distinguir entre una regla única (o grupo de reglas ), una institución (o una parte de ella ) y la estructura básica del sistema social como un todo”<sup>80</sup>.

El “Principio de imparcialidad” se sitúa en estos tres niveles, pero se centra de manera concreta en el segundo, que consiste en la “justicia formal” o también llamada de “imparcialidad”. Este tipo de justicia consiste en la “adhesión a principios” (primer nivel) y a la “obediencia al sistema” (tercer nivel) en las instituciones. De tal modo, los principios o reglas son los que originan, tanto la estructura básica de la sociedad como de las instituciones (con las que tiene que ver también la “justicia como imparcialidad”).

---

<sup>78</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 121

<sup>79</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 175

<sup>80</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 154

Es necesario analizar, en primer lugar, cómo se formulan los dos principios. La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.<sup>81</sup>

El primer principio podría resumir la posición “liberal” de Rawls que consiste en enunciar los derechos a las libertades. Es por ello, un punto de vista formal o de condición de posibilidad de todos los demás. Tiene además, absoluta prioridad sobre el segundo principio.

El segundo principio es el que mayor interés tiene para la Ética de la Liberación. Tal principio es propiamente material, se ocupa del nivel social y económico. Dussel considera que si en el primer principio se habla de “igualdad”, en el segundo se admiten *a priori* (ya que sería fruto de la “posición originaria”) las “desigualdades”. Existe aquí una contradicción puesto que, por un lado, se admiten “igualdades” políticas o formales y se proponen, al mismo tiempo, “desigualdades” sociales y económicas.

Nunca se explica por qué se da esta contradicción fundamental en todo el argumento de Rawls. Según Dussel, este asunto “es más grave de lo que puede pensarse, ya que se dan argumentos para probar que dichas desigualdades son ‘naturales’”<sup>82</sup>:

Los menos favorecidos [son] personas cuyo origen familiar y de clase es más desventajoso que el de otros a quienes sus dotes naturales les permiten vivir menos bien y a aquellos a quienes

---

<sup>81</sup> *Ibid*, *op. cit.*, p. 67 y 68

<sup>82</sup> *Vid.* Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 177



en el curso de su vida la suerte y la fortuna les resultaron adversas [...] Parece imposible evitar una cierta arbitrariedad al identificar efectivamente al grupo menos favorecido.<sup>83</sup>

Rawls en cierta forma confunde el hecho de que por un lado, un aspecto es la “suerte” de nacer en una familia más o menos afortunada, lo cual es algo fortuito; y por otro, que haya estructuras históricas (algo no fortuito) y sociales que son analizables por las ciencias sociales críticas. Rawls reconoce que dichas diferencias son de alguna manera inmerecidas: “el principio de diferencia afirma que las desigualdades inmerecidas requieren compensación: dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inmerecidas habrán de ser compensadas de algún modo”.<sup>84</sup>

Este juicio, sin embargo es limitado puesto que si Rawls acepta que son desigualdades inmerecidas no acepta que en muchos casos son frutos de alguna injusticia la cual no reconoce, sino que la juzga como natural.

Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, de esto no se sigue que haya que eliminar esta distinción[...] La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente naturales.<sup>85</sup>

Bajo la perspectiva de Latinoamérica, es decir, desde un capitalismo dependiente, periférico y dominado, afirma Dussel, no se puede pasar por alto que la “falacia del formalismo” carece de criterios y principios críticos con respecto a un nivel de contenido (material). Sin embargo, su pureza formal es radicalmente deformada por numerosos *a priori* materiales no pensados. La debilidad del formalismo de Kant consistía en una comprensión reductiva de las

---

<sup>83</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 119

<sup>84</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 119

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 160

inclinaciones o la afectividad, de la corporalidad en general; el de algunos formalismos del siglo XX constituirá una ciega articulación del capitalismo del que parten y justifican como algo natural o como de la mejor opción de vida posible.<sup>86</sup>

Si estos principios, en especial el segundo, constituyen la estructura básica de la sociedad, la “desigualdad” presupuesta ya siempre *a priori*, como una desigualdad ontológica, trascendental o natural, determinará y justificará todas las “desigualdades” de contenido. Como las “instituciones” se articulan sobre dicha “estructura básica”, reproducirá todas las “desigualdades”. Y como la “justicia como imparcialidad” no es sino la obediencia a las reglas constitutivas de la estructura básica y las instituciones (que conllevan dicha “desigualdad”) pueden ahora entender que todo puede funcionar perfectamente si los “peor colocados” no son “envidiosos”.<sup>87</sup>

Así pues, para Dussel<sup>88</sup>, el formalismo se vuelve la filosofía ideológica del sistema vigente, ya que consiste básicamente en una reflexión filosófica que parte de la entidad dominante, y por tanto hegemónica, que oculta, como lo hacía Kant, sus supuestos de contenido (materiales).

Tiempo después, Rawls buscó matizar muchas de sus planteamientos con la intención de abrir su pensamiento más allá de las fronteras norteamericanas, hacia una “bien ordenada sociedad” que supere la fundamentación del orden político en una comprensión moral común básica.

---

<sup>86</sup> *Vid.*, Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 178

<sup>87</sup> Dussel afirma que si se hace la aclaración de que se está hablando sólo para Estados Unidos podrían sonar estas palabras menos violentas en los oídos de las mayorías empobrecidas “estructuralmente” del sur del planeta bajo el dominio militar del país de Rawls (Estados Unidos). Pero aun en ese país desearía escuchar reflexión de los negros, de los hispánicos, de los homeless y de tantas minorías que tienen conciencia de que el estar “peor colocados” no es natural sino histórico.

<sup>88</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 178

El libro de Rawls titulado *Liberalismo político*, intentó ir más allá del horizonte del liberalismo elaborado en Estados Unidos. Por ello pretendió superar la “justicia como imparcialidad” (como actitud subjetiva que posibilita el sistema democrático liberal), y propuso otro principio intersubjetivo que diera unidad al sistema. Trató de lograr un “consenso político” de todos los participantes con base en la adhesión a principios que superaran tanto la mera solidaridad de la comunidad étnica, como el vacío cumplimiento de un contrato impuesto externamente (contractualismo formal puro), así como la tolerancia de posiciones dogmáticas enfrentadas (de las regiones universales). Este “consenso social” aceptaba, según él, en una “sociedad ordenada”, el razonable pluralismo de posiciones públicas diversas, como un sistema de cooperación honesto que diera seguridad y estabilidad con base en el reconocimiento de las personas como libres e iguales. Todo lo anterior, desde una perspectiva compartida de una doctrina mínima comprensiva de una sociedad y una cultura democráticas, que tiene una estructura básica construida desde fundamentos morales fundamentados en la justicia como imparcialidad.

Para concluir, se puede afirmar que el trabajo de Rawls es un estudio sobre la justicia formal, ya que como él mismo afirma: “nuestro tema es el de la teoría de la justicia, no el de la economía”<sup>89</sup>. Dussel opina que la Ética, en su sentido integral, exige un concepto fuerte de justicia —no meramente formal— y, por ello, incluye igualmente una filosofía de la Economía, en su sentido fundamental, en tanto filosofía práctico-tecnológica. No se trata de exponer alguna problemática económica, sino de la fundamentación tanto Ética como crítica de la Economía en cuanto tal. El formalismo no puede entonces criticar o poner en cuestión materialmente, el sistema económico capitalista que siempre presupone *a priori*, por lo que inadvertidamente le sirve de justificación en el nivel moral-formal.

---

<sup>89</sup> Citado por Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 179

### c. La Ética del Discurso de Karl-Otto Apel

Karl-Otto Apel es un pensador que supo captar los diversos niveles de transformación de la filosofía contemporánea. Durante los primeros años de la década de los setenta, Apel maduró su posición definitiva. Es decir, la postulación de la “comunidad de comunicación” como presupuesto trascendental y ético de todo lenguaje de argumentación o discurso posible.

Dussel expone respecto de la Ética del discurso de Apel los siguientes puntos: los niveles en los que para Apel la Filosofía Ética debe “transformarse”, y que la Ética de la Liberación puede subsumir; indicar el porqué Apel debió “refugiarse” exclusivamente en un nivel “trascendental”, desde el cual le será imposible “descender”, por haberse decidido a emprender sólo la vía formal a la historia concreta o material de los contenidos éticos que angustian hoy a la humanidad.

La primera transformación que la Filosofía ha efectuado en manos de Apel es el pasaje del “solipsismo”<sup>90</sup> a la manera de Kant, a una “comunidad” presupuesta, que abre toda la problemática de la intersubjetividad.

La segunda transformación es la subsunción reflexiva del “paradigma de la conciencia” de un “paradigma lingüístico”.

La tercera es el pasaje del nivel del mero análisis lingüístico sintáctico-semántico al “paradigma pragmático”, lo que le permite a Apel efectuar una crítica, subsuntiva de las éticas analíticas y sus críticas a la Ética.

La cuarta, que supone las anteriores, consiste en la transformación del objetivo positivista en un falibilismo consensual en el que la validez, sin embargo, se identifica simplemente con la dimensión de la verdad.

---

<sup>90</sup> Esta es una doctrina epistemológica que considera el yo individual y sus estados como el único punto de partida legítimo de toda construcción filosófica. Dagobert, D. Runes, *Diccionarios de Filosofía*, Ed. Grijalbo, México, 1981, p. 349.

La quinta sitúa a la Ética del Discurso como el presupuesto de toda comunidad de comunicación y por ello la Moral es la Filosofía primera.

Apel nunca entró en serio debate con una Ética de contenido o material. Tiene de la Ética de contenido una noción reductiva:

La Ética discursiva es postkantiana y deontológica, en la medida en que plantea la pregunta por lo obligatoriamente debido para todos, previamente a la cuestión platónica-aristotélica –y también utilitarista– por el *télos* de la “vida buena”, por ejemplo, por la felicidad del individuo o de una comunidad.<sup>91</sup>

La Ética discursiva actúa de este modo, no porque menosprecie el problema de la “vida buena” o el del bienestar de una comunidad, lo que sucede es que, debido a su carácter de Ética crítica-universalista no puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente el *télos* de los individuos o comunidades, sino dejarlo a su discreción.

Apel interpreta de manera reductiva el ámbito material de la Ética, entendiéndolo exclusivamente como un horizonte cultural, particular, es decir, sólo como una condición de posibilidad. No vislumbra que todas las culturas, igualmente la moderna postconvencional, son modos concretos de organizar históricamente (pero nunca de agotar) la reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad.

El principio material universal de la Ética, tal como lo define Dussel, constituye a todas las culturas, como modo de realidad, donde el sujeto humano desarrolla su cultura como un ámbito dentro del cual es “posible la vida humana”.

Para la Ética de la Liberación, las reglas formales intersubjetivas de la argumentación práctica tienen sentido como procedimiento para aplicar las normas, mediaciones, fines y valores de culturas, generadas desde el ámbito del principio universal material que es pre-ontológico y propiamente ético.

---

<sup>91</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 182

Una vez que se ha descartado la posibilidad de la existencia, y por ello, de la fundamentación de un principio material, la Moral debe enfrentarse a aquellos que formalmente niegan su posibilidad.

Se ha mostrado que la autorreflexión realizada de una manera lingüísticamente responsable del pensamiento y de su pretensión de verdad, presenta al paradigma genuino de la racionalidad filosófica. Desde ella se puede ahora intentar fundamentar una Ética. Descartando el ámbito material de la vida real, a Apel sólo le queda un camino para fundamentar su ética (desde la norma básica “hacia adentro”): la “autorreflexión” ante el escéptico desde este nivel podrá “deducir (fundamentar o decidir) todas las normas restantes de la Ética y de la vida práctica”<sup>92</sup>.

Desde el comienzo del descubrimiento de la Ética como presupuesto trascendental Apel vio la necesidad de una meditación entre la norma básica de la Ética del discurso y el mundo de la vida. Es todo el problema de la aplicación en el tiempo intermedio en el que las condiciones de la aplicación todavía no se han realizado para lo que recurrirá a una Ética de la responsabilidad, a fin de poder ser responsables *a posteriori* de las consecuencias en los “afectados” de los acuerdos a los que discursivamente se llega.

La cuestión de la “aplicación” o el descenso desde la fundamentación de la norma básica por autorreflexión, como la fuente inagotable de toda normatividad posible es entonces absolutamente central. Pero es aquí donde, desde el inicio, al haberse cortado el acceso originario a lo material (al contenido de la Ética) es imposible dar algún paso significativo (es decir pensar desde la normatividad ética problemas concretos). Apel tiene muy clara, afirma Dussel, la necesidad de una mediación entre el principio formal de universalización y la fundamentación de normas materiales situacionales.<sup>93</sup> Para ello irá descubriendo una cadena de normas necesarias para fundamentar normas concretas, materiales.

---

<sup>92</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 183

<sup>93</sup> *Vid. Ibid.*, p. 184

En ese proceso reflexivo ha comenzado a encontrar dificultades insuperables.

Es posible resumir el asunto indicando que Apel da un “salto” de lo concreto a lo trascendental para obtener así la norma básica fundamental. De allí debe ahora “descender”. El criterio de aplicación de la norma básica Apel lo toma de Habermas; se trata del principio universal formal.

El problema se enuncia así: la distinción fundamental para Habermas entre “Moral” (universal) y “Ética” (concreta) es utilizada para optimizar las condiciones reales o procedimentales de la aplicación del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual real, cuyo principio se propone ahora de la siguiente manera: “todos los seres racionales deben poder querer lo que se ha justificado moralmente[...] Este principio expresa lo siguiente: solamente pueden ser válidas aquellas normas aceptadas por los afectados como participantes virtuales de un discurso”.<sup>94</sup>

Este enunciado por el procedimiento, que adopta en los discursos prácticos el papel de una regla argumentación: “Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada una deben poder ser aceptados libremente por todos.”<sup>95</sup>

Apel considera que el principio de Habermas es un criterio necesario pero no suficiente para llegar a la aplicación en el nivel histórico concreto, material, como principio de fundamentación de normas reales ya que considera, con razón, que no se dan siempre en las situaciones concretas las condiciones necesarias de simetría entre argumentantes (aún en un Estado de derecho, por ejemplo, por la desigualdad entre los miembros de diferentes clases, sexos, razas, etc.). Sin embargo, es posible deducir una obligación universal de transformar la realidad asimétrica para poder argumentar en el futuro (cuando se den las condiciones simétricas).

---

<sup>94</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 185

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 185

Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la Ética, considerar no solamente la norma básica de la fundamentación consensual de normas, sino al mismo tiempo la norma básica de la responsabilidad histórica de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros histórico-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento.

Para ello Apel propone el “principio de complementación” o “de extensualidad” (que funcione como idea regulativa), que se expresa de la siguiente manera: el que ya ha aceptado también necesariamente la obligación de ayudar a superar la diferencia mediante la transformación de las relaciones reales.

Para Apel, entonces, la “norma básica de la responsabilidad histórica” --que es la obligación de cambiar las condiciones reales de asimetría-- no puede usar la “norma básica de fundamentación” porque, afirma Dussel<sup>96</sup>, existen condiciones asimétricas. Es decir, las condiciones de aplicabilidad de una Ética de la comunidad de comunicación ideal aún no están en absoluto dadas. Y como no se dan las condiciones situacionales y contingentes (la simetría y la participación real de todos los posibles afectados en sus intereses), es necesario echar mano como ya se mencionó de una “Ética de la responsabilidad” --de tipo weberiano-- para caer así en una contradicción, ya que la Ética del discurso deberá esperar por no contar con recursos propios para efectuar concretamente la simetría entre los argumentantes reales en una Ética puramente estratégica e instrumental y frecuentemente cínica. Y no cuenta ya con esos recursos porque ha situado desde su origen incorrectamente el problema de la Ética material. En efecto para Apel es toda la cuestión de la relación entre la razón discursiva formal y la razón estratégica.

Para Apel, entonces, como la Ética material es sólo afectivo-egoísta, los valores culturales, quedan completamente descartados del nivel material para fundamentar una Ética universal. Sin embargo, Apel no puede, desde la Ética del discurso, deducir o

---

<sup>96</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 186



fundar dicha decisión sino como se ha dicho desde el nivel estratégico de facilidad de una Ética de la responsabilidad. Este principio de complementación es un “principio emancipatorio y por decirlo así utópico formal” ya que crea la exigencia o responsabilidad de la transformación histórica de las instituciones en vista de alcanzar la simetría futura de sus participantes. Apel indica, por último que todo este procedimiento está restringido por un “principio de conservación”. La sobrevivencia de la comunidad real de comunicación --por ejemplo, la de la humanidad ante la crisis ecológica-- y la preservación de la realidad racional de nuestra tradición cultural constituyen la condición necesaria de la realización propuesta de la comunidad ideal de comunicación. Este fin último confiere su sentido al principio de conservación.

El Dr. Dussel, afirma que es, a diferencia de lo que sugiere Apel, la vida de cada sujeto humano la condición absoluta real del argumentante además de que es el principal contenido de verdad del acto mismo de la argumentación.<sup>97</sup> Dussel da a entender que es la argumentación, en realidad, una mediación y no el fundamento de la sobrevivencia del sujeto. Es en función de la persona, que se argumenta para reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano y no con el fin de vivir simplemente como condición para poder argumentar.

La intersubjetividad alcanza “validez” pero sin “contenido de verdad”. Es incapaz de producir el consenso de la vida y por el contrario, el contenido sin consenso intersubjetivo no tendría validez moral y sería frágil y a largo plazo, insostenible.

## **B. El Criterio y el Principio Formal de Validez Intersubjetiva**

A continuación se expondrá el Criterio y el Principio Formal de Validez Intersubjetiva, que la Ética de la Liberación toma en consideración para fundamentar sus planteamientos.

---

<sup>97</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 186

## 1. El Criterio de Validez

Wellmer afirma que se puede hablar de un consenso racional en la medida que nuestro convencimiento haya sido alcanzado realmente de manera comunitaria.<sup>98</sup> De ahí que pueda parecer que todo consenso racional tiene que ser también verdadero. Pero ello se ve así sólo desde la perspectiva interna de los individuos respectivamente involucrados; el que yo tenga razones para dar mi consentimiento quiere decir que hay una pretensión de validez que juzgo como verdadera. Sin embargo, la verdad no se sigue aquí de la racionalidad del consenso, sino de lo acertado de las razones que yo pueda esgrimir en favor de la pretensión de validez correspondiente, razones de las que yo debo estar convencido antes de poder hablar de la racionalidad del consenso.

Dussel afirma que esta conclusión es hasta cierto punto criticable, porque si se acepta que una teoría puramente consensual de verdad es ambigua, no es posible por ello que "pierda todo su contenido" una teoría de la validez articulada con otra de la verdad "no formal". En ese caso habría que diferenciar una teoría de la verdad (no formal) y una teoría de la validez (formal), es por ello necesario demostrar la importancia decisiva de esta última, y la necesidad de su articulación con la primera.

Apel niega rotundamente que "el consenso deba depender de la verdad objetiva de los juicios" o que "el concepto de verdad no dependa del consenso"<sup>99</sup>; inclinándose al final, siempre dentro de una concepción formal-conceptual, a proponer que "todos los criterios disponibles de la verdad" no son suficientes por separado para fundamentar "la validez intersubjetiva de consenso", por lo que hay que saber integrarlos. Es decir, verdad y validez se identifican.

La Ética del discurso ha elaborado creativamente los niveles morales de las pretensiones de validez de los enunciados, en lo que podría denominarse un avance en la formulación del principio de

---

<sup>98</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 202

<sup>99</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 203

universalidad, pero dentro del estrecho horizonte de un concepto meramente formal o consensual (con variantes) de verdad, y esto debido a que se tiene una comprensión reductiva del contenido material.

En la validez como consensualidad (formalidad del discurso), el argumento es aceptado y produce, consenso. Se trata del criterio de intersubjetividad. La consensualidad se alcanza desde la verdad del argumento, pero la verdad del argumento es imposible por su parte, sin la previa consensualidad; además la verdad aunque tuviera en algunos casos empíricos un origen monológico, tiene siempre una pretensión o una búsqueda del consenso para devenir un enunciado probado intersubjetivamente, y convertirse así en tradición histórica (cotidiana o científica).

Tanto la verdad como la validez son finitas, históricas, falibles, falsables o validables en ciertos niveles. Una doctrina no exclusivamente formal consensual de la verdad permite, como veremos, un análisis de mayor complejidad.<sup>100</sup>

Es posible concluir indicando que el criterio de validez es la pretensión de alcanzar la intersubjetividad actual acerca de enunciados veritativos, como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad. Es el criterio procedimental o formal por excelencia.

La Ética de la Liberación propone por esto, la necesidad de definir un criterio de validez moral intersubjetivo (formal conceptual) que debe articularse con el criterio de verdad de reproducir y desarrollar la vida humana (material, de contenido).

## **2. El Principio Moral Universal de Validez**

La Ética de la Liberación se propone defender “contenidos” en el momento material de la Ética, desde un “criterio de verdad” (la

---

<sup>100</sup> Vid. *Ibid.*, p. 205

reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano, universalmente, y constituyendo por dentro a todas las culturas).

El criterio procedimental de la argumentación se transforma en el Principio Moral de Validez, cuando se reconoce a los otros y a sí mismo como sujetos morales iguales, y se los hace participar en la argumentación co-solidariamente en cuanto afectados éticos en sus necesidades.<sup>101</sup>

Del criterio de intersujektividad se sigue por fundamentación (no por mera deducción analítica, sino por ejercicio de la razón práctico-material, continuada por la ético-originaria y articulada a la discursiva pragmática) el Principio de Validez Moral, en cuanto acto del sujeto humano en cuanto humano (ahora en cuanto "sujeto moral".)

Según el Dr. Dussel, el principio universal formal moral podría enunciarse de la siguiente manera:

El que argumenta con pretensión de validez práctica desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados en sus necesidades en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcado dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido.<sup>102</sup>

La Ética de la Liberación intenta aplicar sus principios construyendo una crítica simétrica en medio de situaciones de asimetría hegemónica. Este Principio Moral de Validez, amplía y profundiza el principio de universalidad kantiano y de la Ética del

---

<sup>101</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 206

<sup>102</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 208

## **Ética Formal y Ética de la Liberación**

discurso, y gana en posibilidad de aplicación, sin perder ninguno de sus aspectos racionales, universales o positivos.

**Capítulo Cuarto**  
**Ética de la Liberación**

## Capítulo Cuarto

### IV. Ética de la Liberación

#### A. Principios de la Ética de la Liberación

En los últimos años de la década de los sesenta surgió en América Latina un movimiento denominado “Filosofía de la Liberación”. Apareció en Argentina y tiempo después, se extendió al resto del continente. Su presencia, como se ha mencionado en el primer capítulo de esta tesis, significa una etapa más en el desarrollo hacia la conformación de un auténtico pensamiento latinoamericano. Dentro de los diversos autores que se han sumado al movimiento existen diversas tendencias.<sup>103</sup>

Este trabajo se ocupa de los puntos de vista del Dr. Enrique Dussel, uno de los filósofos más representativos de esta corriente. Dentro del pensamiento de Dussel también se ha presentado una evolución. No es propiamente el tema de este trabajo detallar dicho desarrollo. Sin embargo, se puede decir en términos generales, que el sistema ético expuesto en el libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*<sup>104</sup>, el último libro de este autor, se aprecia más sistemático y fundamentado que sus libros publicados en la década de los setenta. Desprovisto de la retórica de aquellos años, el reciente libro de Dussel representa una síntesis depurada de los postulados de la Ética de la Liberación.

---

<sup>103</sup> Vid. Cerutti-Guldberg, H., *Filosofía de la Liberación Latino-Americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 47

<sup>104</sup> Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, Editorial Trotta, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I) y Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Madrid, 1998. Este libro servirá de apoyo para la mayor parte de esta tesis.

En este capítulo se exponen los lineamientos esenciales de la Ética de la Liberación del Doctor Enrique Dussel. Tomando como punto de partida a los excluidos y desplazados de los diferentes sistemas de dominación, Dussel ha ido depurando sus investigaciones para darnos una teoría más cercana a los requerimientos de este fin de siglo.

Para Dussel existe un Principio Material Universal que no ha sido considerado suficientemente por ninguna Ética contemporánea (de los sesenta hasta nuestros días)<sup>105</sup>. En este momento, no hay ningún sistema ético que recalque de manera explícita –al menos con el énfasis que pone la Ética de la Liberación– que el contenido de todo acto humano tiene que ver, en última instancia, con la producción-reproducción de la vida humana en comunidad. Cabe aclarar que esta idea no se limita a las implicaciones biológicas de la vida, sino que se refiere a la integralidad del fenómeno humano (se trata de la cultura, de los derechos religiosos, económicos y sociales). Dussel afirma que “la vida humana es todo lo que ella es e implica, y este es el contenido último de la Ética”<sup>106</sup>.

Con el fin de consolidar una teoría rigurosa que aporte elementos para hacer frente a los problemas de nuestros días, el Dr. Dussel enumera varios requisitos de validez o “principios” para una Ética eficaz.

### **1. Primer principio: la verdad entendida como la reproducción material de la vida**

La Ética de la Liberación tiene a la vida humana como su criterio de verdad. Pero es conveniente añadir que no se trata de la verdad “teórica” simplemente, sino de la verdad “práctica”, que es la primera en utilizarse para cumplir funciones propias de la vida de cualquier ser humano. El hombre, desde su origen, descubrió que las cosas

---

<sup>105</sup> *Vid.* Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 89

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 92



eran para manejarlas en función de la reproducción de la vida, esto es para Dussel, la verdad práctica.<sup>107</sup>

La Ética tiene que ver con la vida y con la muerte de la humanidad. Si no tenemos un criterio ético, que tome en cuenta estos requerimientos, se va a provocar que la vida siga el camino del suicidio. Por eso la Ética, en la actualidad, está en una encrucijada histórico-mundial grave. Lo que está en riesgo no es la Tierra como entidad física; la Tierra no va a ser destruida, la que va a ser conmovida es la vida, y la vida humana en particular, cuya sobrevivencia en este momento no está garantizada.<sup>108</sup>

La Ética de la Liberación tiene al respecto demasiadas objeciones, porque hay filosofías vitalistas, por ejemplo Federico Nietzsche y otros, que han puesto también la vida en primer lugar. La diferencia radica en que, en el caso de la Ética de la Liberación, la vida de un grupo no se opone a la de otro. En el caso de otras filosofías, la vida no es para todos, se trata más bien de una vida de selección: la especie más capaz de competir es la que sobrevive; las demás mueren. No se ocupa de que la cuestión de la sobrevivencia de todos es un principio universal.<sup>109</sup>

De la afirmación de la vida se puede fundamentar la no aceptación de “la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima; a partir de ahí se puede ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad”<sup>110</sup>.

En primer lugar, abstracta y universalmente, el criterio crítico de toda norma, acto, microestructura, institución o sistema de eticidad, parte de la existencia real de víctimas. Es criticable lo que no permite vivir. Sin embargo, opina Dussel, “es necesario matizar esta

---

<sup>107</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 101 y ss.

<sup>108</sup> Vid. *Ibidem*

<sup>109</sup> Vid. *Ibidem*

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 369

aseveración. Las víctimas, a pesar de todo, son inevitables”<sup>111</sup>. Este carácter se debe a que es imposible empíricamente que una norma, acto, institución o sistema de eticidad sean perfectos tanto en su vigencia como en su consecuencia. Según Dussel, Popper afirmaba en su libro *La miseria del historicismo* que, para que hubiera un sistema perfecto se necesitaría una inteligencia sin límite que trabajara a una velocidad infinita para poder gestionar las acciones necesarias para conseguir la perfección<sup>112</sup>. Como esta situación es imposible, surgen de manera inevitable víctimas, que son las que padecen las equivocaciones, las exclusiones, las dominaciones y las injusticias de dicho sistema imperfecto. Por lo anterior, el hecho de que haya víctimas en todo sistema empírico es categórico. Ante ello, la crítica es por tanto, siempre necesaria.

El punto de partida de esta crítica deberá ser entonces, el reconocimiento del Otro, de la víctima como tal. Este no es un juicio de valor propiamente, es en realidad, un juicio empírico de hecho, puede decirse, por ejemplo: “aquí existe una víctima”.

No es posible la crítica al sistema existente sin reconocer al Otro como sujeto autónomo, libre y distinto. Este reconocimiento del Otro es anterior incluso a la crítica y anterior al argumento, está en el origen del proceso y es ya una afirmación de la víctima como sujeto, que es negada en el sistema como sujeto, cualidad que el sistema imperante le niega. Pero un paso más profundo aún es asumir dicho reconocimiento como una responsabilidad, “anterior aún al llamado de la víctima a la solidaridad”<sup>113</sup>.

La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el reconocimiento de la dignidad del Otro, pero desde una dimensión específica, es decir, asumirlo como ser viviente con todo lo que esto implica.

El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. Este aspecto material-negativo que afecta a la víctima se refleja, gracias a la

---

<sup>111</sup> *Ibidem*

<sup>112</sup> *Vid.* Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 369

<sup>113</sup> *Ibid.*, p.371

conciencia crítica, sobre el sistema (norma, acción, institución, etc.) y lo juzga desde su resultado (la víctima) como no verdad, ya que origina tal negatividad. La existencia de la víctima es siempre una refutación material o falsación de la verdad del sistema que la origina.<sup>114</sup>

Dussel afirma que el “mal originario o fundamental”<sup>115</sup> en el nivel ontológico, es descubierto por la razón ético-crítica en el fenómeno de la “totalización” del sistema, indiferente a la factibilidad de la reproducción y desarrollo de la vida y a la participación autónoma argumentante de las víctimas.

Dussel considera que el “mal ético-ontológico” es descubierto por el crítico cuando “el sistema” (Luhmann), “la identidad” (Hegel), “el mundo” (Heidegger), “el mercado” (Hayek), “la conciencia” (del “yo pienso” moderno) se “cierra” sobre sí, no puede ya descubrir ni reconocer la autonomía de sus víctimas. En concreto, el “mal ontológico” fue el mito de la Modernidad como encubrimiento del Otro<sup>116</sup>.

El dolor de la corporalidad de las víctimas es el origen material (contenido) primero de toda crítica ética posible, del “juicio de hecho” crítico (por ejemplo “esto no permite la reproducción de la vida del sujeto”) y, posteriormente se hace el “juicio normativo” crítico por excelencia: “este sistema es malo porque no permite la reproducción de la vida de sus víctimas”<sup>117</sup>.

En esta parte, afirma Dussel, se describen entonces tres nuevos niveles del proceso:

a) Se produce la negación originaria donde el sufrimiento es el efecto real de la dominación o exclusión, material (y aun formal), como contradicción de la afirmación del sistema de ético dominante.

---

<sup>114</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 371

<sup>115</sup> *Ibidem*

<sup>116</sup> *Vid. Ibid.*, p. 373

<sup>117</sup> *Ibidem*

Se descubre con conciencia ético-crítica (a partir del dolor de la corporalidad, de la negación de la vida y de su simultánea posición asimétrica o excluyente en la no-participación discursiva), el juicio ético-crítico negativo con respecto a la norma, institución o sistema de eticidad, que se entienden como perversos, injustos, como el “mal”, por ser la causa de las víctimas en cuanto tales.

b) En un segundo nivel, constituyendo simétricamente una comunidad, las mismas víctimas en intersubjetividad antihegemónica, interpelan a las mismas víctimas que van adquiriendo conciencia crítica.

c) En un tercer nivel se niegan empíricamente las negaciones sistemáticas de las víctimas por acciones transformativas factibles éticamente y se construyen de manera realista, según criterios de factibilidad ética.<sup>118</sup>

El más difícil de los principios éticos, es el Principio Material Universal. Si se acepta dicho principio, se puede fundamentar la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima, de donde se llega a la perspectiva desde donde es posible (y se debe) ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad.

Como ya se mencionó, no es posible la crítica al sistema existente sin el “reconocimiento” del Otro (de la víctima) como sujeto autónomo, libre y distinto. El “reconocimiento” del Otro, gracias al ejercicio de la razón ética pre-originaria, es anterior a la crítica y al argumento.

La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el reconocimiento de la dignidad del Otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: como ser viviente.

El criterio negativo, material o de contenido, es el hecho mismo de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima. La existencia

---

<sup>118</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 302-304

de la víctima es siempre la refutación material o “falsificación” de la verdad del sistema que la origina.<sup>119</sup>

La afirmación sobre la que se recorta la negación crítica es el reconocimiento de la dignidad del sujeto autónomo, del Otro, como otro, y, simultáneamente, el tomarlo a cargo y quedar situado como rehén, como responsable por el Otro en el sistema. Considerarlo solidaria y comunitariamente, reconociendo responsablemente a las otras víctimas como víctimas. Nace así, antes de la “interpelación” explícita, la comunidad crítica.

## 2. Segundo principio: la validez

La primera “Ética de la Liberación” era una ética más ontológica, de contenidos, pero no tenía el principio kantiano de la validez, de la participación, de la consensualidad, de la racionalidad. En cambio la revisión más reciente añade ya estos conceptos.

La objeción más común al primer principio es el determinar quién decide qué es lo mejor para la vida, qué es lo más adecuado para aquellos que son afectados y qué es lo que se va a discutir.

La única manera es que aquellos que están afectados por lo que se va a decidir sean participantes simétricos, es decir, se encuentren en circunstancias discursivas semejantes. Aquí es donde aparece la fuerza del formalismo kantiano: “es válido sólo aquello en que los participantes afectados pueden participar simétricamente”.<sup>120</sup>

Para la Ética de la Liberación, la validez no es lo mismo que verdad. La verdad tiene que ver con la reproducción de la vida; la validez, en cambio, con la participación autónoma, libre y simétrica.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 302

<sup>120</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 202

<sup>121</sup> Vid. *Ibidem*

La Ética de la Liberación supera la aporía (que presupone entre los participantes una simetría que es imposible empíricamente) al descubrir que las víctimas excluidas asimétricamente de la comunidad hegemónica se reúnen en una comunidad crítico-simétrica. La Ética de la Liberación puede contar con la lucha por el reconocimiento de las víctimas mismas excluidas, devenidas sujetos responsables de su propia liberación, porque puede echar mano de los momentos material y formal crítico.<sup>122</sup>

En el nivel formal acrítico de la consensualidad de validez intersubjetiva, de la moral procedimental, no puede superar el círculo de la única comunidad (sea ideal o empírica). En este tipo de análisis, al no haber simetría en la argumentación moral práctica, resulta imposible realizarla adecuadamente.

La Ética de la Liberación, a través de sus argumentaciones, puede contar con comunidades de comunicación, hegemónicas y de víctimas. En opinión de Dussel, se ha abierto así un nuevo horizonte problemático de la razón discursivo-crítica, comunitaria antihegemónica, de la mayor importancia para los nuevos movimientos sociales de la sociedad civil, de los partidos políticos críticos y de los sujetos sociales emergentes en la sociedad civil<sup>123</sup>.

Las pulsiones de autoconservación de la vida permiten, por su parte, por la educación civilizadora, la permanencia sistémica de la vida humana. Por su parte, la razón ética-originaria reconoce al Otro, a otros sujetos humanos, como *alter ego*: como iguales. Este reconocimiento contiene, en primer lugar, un aspecto material —en cuanto tiene como contenido la dignidad del Otro como sujeto real; pero, al mismo tiempo, es el soporte por el que se fundamenta el orden de la razón discursiva, ya que la discursividad argumentativo-moral se origina desde el reconocimiento presupuesto de la dignidad e igualdad del Otro sujeto argumentante.

---

<sup>122</sup> Vid. *Ibidem*

<sup>123</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 204 y ss.

Dicha razón discursiva alcanza, en el consenso, la validez intersubjetiva por la participación simétrica de los Otros reconocidos y tratados efectivamente como iguales. Es la responsabilidad por el Otro como igual. Por su parte, la razón instrumental es subsumida por la razón ética de factibilidad, que tiende a una utopía, formula un proyecto posible y posteriormente opera o efectúa realmente la norma, acto, institución o sistema de eticidad (lo bueno o lo malo) pudiendo igualmente evaluar *a posteriori* sus consecuencias.

El ejercicio de la nombrada razón discursiva crítica comienza su proceso por el descubrimiento de la no-validez de los consensos del sistema dominador, debido a que ha excluido asimétricamente a las víctimas de los procedimientos del consenso válido.

El criterio formal procedimental crítico es un criterio de validez, de participación intersubjetiva de los excluidos en una nueva comunidad de comunicación de las víctimas. Es el momento en el que se efectúa el acuerdo crítico (consenso racional realizado empíricamente) acerca de un juicio de hecho o enunciado descriptivo, con una otra validez intersubjetiva para las víctimas. <sup>124</sup>

La posibilidad de aceptar ese acuerdo crítico tiene como presupuesto la común experiencia del sufrimiento del no poder-vivir. Dicho acuerdo crítico consiste negativamente en un juicio sobre la no-validez (al menos para las víctimas) de los consensos de la comunidad de comunicación hegemónica. Es a partir del hecho de la exclusión de los afectados, asimétricamente rechazados, que el criterio de invalidación permite la nueva construcción de la validez crítica, desde la simetría de la nueva comunidad consensual. Esta consensualidad crítica es el devenir de la conciencia ético-crítica, intersubjetivamente solidaria, como ejercicio de la razón discursivo-crítica, que comunitariamente aprende a argumentar contra la argumentación dominante.

La distinción que Dussel efectúa entre las pretensiones de verdad y validez, cobra ahora especial relevancia crítica<sup>125</sup>. En efecto, la

---

<sup>124</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 371

<sup>125</sup> Vid. *Ibidem*

verdad del sistema dominante es la referencia o acceso a la realidad tal como se la descubre desde el horizonte del sistema vigente. La validez intersubjetiva de dicha verdad se alcanza por la participación simétrica de los que tienen el poder en el sistema.

Las víctimas descubren que dicha verdad oculta un nuevo acceso a la realidad desde la utopía posible de la liberación. Aparece entonces la verdad del sistema dominante como no-verdad —la existencia de la víctima es el criterio de falsación— y además, la validez hegemónica se opone a la nueva validez crítica de la comunidad de comunicación de las víctimas. Consensualmente la comunidad de las víctimas va originando un nuevo paradigma práctico, con verdad y validez críticas. Además, menciona Dussel:

El paradigma práctico interpretativo o hermenéutico crítico tiene nuevos valores que fundan nuevos juicios de valor como desarrollo crítico de la vida de cada sujeto humano en el nuevo ámbito de acceso a la realidad. Se trata entonces de un nuevo horizonte crítico que abre el proyecto de liberación, y que permitirá una comprensión distinta de las causas de la negatividad de las víctimas. Se trata de una conciencia ético-crítica en sentido pleno.<sup>126</sup>

El criterio crítico discursivo de validez, entonces, consiste en la referencia a la intersubjetividad de las víctimas excluidas de los acuerdos que les afectan en algún nivel de su existencia real. Es posible así, describir provisoriamente este criterio de la siguiente manera:

se alcanza validez crítica cuando, habiendo constituido una comunidad, las víctimas excluidas que se reconocen como distintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad. Este consenso crítico se desarrolla

---

<sup>126</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 372



en primera instancia de manera negativa, llegando a comprender y explicar las causas de su alienación y después, positivamente, anticipando creativamente alternativas futuras.<sup>127</sup>

Lo formulado como criterio permite ahora que se enuncie el principio normativo (deber ser): el que obra ético-críticamente debe (está obligado por responsabilidad) a participar (siendo víctima) en una comunidad de comunicación de víctimas, que habiendo sido excluidas, se reconocen como sujetos éticos, como el Otro, como algo distinto al sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos.<sup>128</sup>

### **3. Tercer principio: la factibilidad**

Este principio se refiere a algo que no ha sido tan estudiado: lo que es válido y es verdadero debe ser factible o, en otras palabras, posible.

En este orden de ideas, si se hace algo imposible, esto en cierto modo, no puede ser bueno. Para que un acto, una norma, una institución, un sistema completo, tenga la pretensión de bondad, debe ser factible en cuanto las mediaciones sean empíricamente realizables (además de verdadero, en cuanto a reproductor de la vida y válido, en cuanto a que los afectados han participado).

Para el Dr. Dussel, la Ética no trata de los actos buenos o malos, si no de las honestas condiciones de posibilidad de que un acto sea bueno<sup>129</sup>. Puede alguien estar convencido de que su acto es bueno porque pretende que es verdadero, válido y factible; pero si otra persona le demuestra lo contrario, deberá modificarlo si es que es honesto.

El criterio de transformación ético-crítico es un criterio de factibilidad en referencia a las posibilidades de liberación de la

---

<sup>127</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 372

<sup>128</sup> *Vid. Ibidem*

<sup>129</sup> *Vid. Ibidem*

víctima ante los sistemas dominantes: desde la existencia de la víctima, la realidad se manifiesta como la oposición a su plena realización (el desarrollo de la vida humana en general). La víctima misma revela la contradicción del sistema, su imposibilidad de producir y reproducir la vida humana de los afectados, es decir, muestra cierta ineficacia con relación a la existencia de víctimas. La transformación necesaria es ahora visualizada como posible o imposible confrontada a una cierta ineficacia del sistema dominante.

Por su parte, el principio de liberación enuncia el deber ser que obliga éticamente a realizar dicha transformación, exigencia que es cumplida por la propia comunidad de víctimas, bajo su responsabilidad y que se origina, práctico-materialmente, como normatividad, desde la existencia de un cierto Poder o Capacidad en dicha víctima. Porque hay víctimas con una cierta capacidad de transformación, se puede y se debe luchar para negar la negación antihumana del dolor de las víctimas, intolerable para una conciencia ético-crítica.<sup>130</sup>

Se trata entonces del enfrentamiento entre un movimiento social organizado de las víctimas y un sistema formal dominante. El criterio para determinar la posibilidad de transformar el sistema formal que victimiza consiste en evaluar bien la capacidad estratégico-instrumental de la comunidad de las víctimas de llevar a cabo tal cometido ante el Poder vigente del sistema dominante.

Existirán entonces tres momentos a considerar en el instante en que se aplica la factibilidad de la liberación. El primero es el juicio empírico-estratégico de hecho sobre el ejercicio del poder histórico-concreto del sistema dominador (cuyo momento más débil como crisis acontece cuando se manifiesta externamente su imposibilidad intrínseca, su contradicción llevada a un punto de derrumbe).<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 373-374

<sup>131</sup> Vid. *Ibid.*, p. 279

La segunda instancia es la capacidad que tenga la comunidad organizada de las víctimas para efectuar empíricamente con éxito, a través de medios eficaces, los fines estratégicos programados.<sup>132</sup>

Y por último las condiciones o coyunturas objetivas concretas desde las cuales es factible efectuar las transformaciones (parciales o totales, según tengan relevancia en la originación de dicha negatividad de la víctima como efecto de la norma, acto, microestructura, etc.).<sup>133</sup>

Según Dussel, la *praxis* de liberación muestra su factibilidad no tanto a partir de su propio Poder, sino más bien desde la fragilidad de todo sistema dominante en su momento de crisis.<sup>134</sup> La mera existencia de la víctima organizada y crítica es ya una manifestación de una crisis en el sistema imperante.

Por todo lo dicho, el principio podría describirse aproximadamente de la siguiente manera:

el que opera ético-críticamente debe liberar a la víctima, como participante de la misma comunidad a la que pertenece la víctima, por medio de a) una transformación factible de los momentos (de las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad) que causan la negatividad material (impiden algún aspecto de la reproducción de la vida) o discursivo formal (alguna simetría o exclusión de la participación) de la víctima; b) la construcción a través de mediaciones con factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas puedan vivir, siendo participantes iguales y plenos. Se trataría de un desarrollo, de un progreso cualitativo histórico.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 280

<sup>133</sup> Vid. *Ibidem*

<sup>134</sup> Vid. *Ibidem*

<sup>135</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 376

La Ética no se construye sobre juicios de valor subjetivos, de gusto; se construye sobre juicios de hecho y el hecho masivo al que se refiere la Ética de la Liberación, es la exclusión de la mayoría de la humanidad del proceso de la Modernidad. La Ética deviene así en el último recurso de una humanidad en peligro de auto extinción. Sólo la corresponsabilidad solidaria con validez intersubjetiva, desde el criterio de verdad vida-muerte, pueda quizá ayudar.<sup>136</sup>

#### **4. Cuarto principio: la conciencia crítica en las víctimas**

La crítica empieza con un argumento muy simple: ningún acto, ninguna institución, ningún sistema, puede pretender ser perfecto. Uno de los problemas más comunes es el de la finitud. Ésta lleva implícita la posibilidad de que surjan efectos negativos.

El efecto negativo no intencional lo sufre alguien directamente y surge entonces un sujeto, al cual el Dr. Dussel denomina "víctima"<sup>137</sup>. Y ésta es, como ya se mencionó, precisamente el síntoma contrastable de la imperfección de un sistema; es el signo que ejemplifica su finitud.

En el dolor mismo de la corporalidad de la víctima se descubre a un acto malo o injusto. El acto va a ser malo, en cuanto origina a la víctima y en cuanto no va a cambiar nada de su contenido ni la intención del que lo hizo. Pero la intención de quien lo ejecutó, si es honesto, al momento en que descubre su efecto negativo, intentará corregirlo.

El cuarto momento de la Ética será entonces cuando nace la conciencia crítica de las víctimas, que es el siguiente: es necesario criticar aquello que impide la vida (primer principio de la víctima), o que impide la participación de la víctima, porque la excluyó o porque intentó algo imposible y ésta la sufre.

---

<sup>136</sup> *Vid. Ibidem*

<sup>137</sup> *Vid. Ibid.*, p. 309

## 5. Quinto principio: la consensualidad

Este principio tiene su origen en el momento en que las víctimas se reúnen y constituyen una colectividad determinada, “una comunidad de las víctimas”, que va a intentar legitimar una nueva validez.

Este punto resulta ser uno de los que muestra la mayor complejidad ética. Porque cuando ya existe algo legítimo, que posee una capacidad coactiva propia y esa coacción legítima tiene un monopolio, ¿cómo justificar el surgimiento de alguien que todavía no es legítimo ni legal, pero que tiene conciencia de nuevos derechos? Surge un conflicto insalvable: para esos nuevos derechos, los antiguos sistemas ya no son legítimos. Entonces se da el doble proceso de deslegitimación de la opresión y de legitimación de la lucha por su reconocimiento.

El quinto momento se resume así: “es necesario no sólo criticar el sistema sino diagnosticar las causas por las que se es víctima y luego se debe pensar las alternativas posibles del futuro”.<sup>138</sup>

## 6. Sexto principio: “praxis de la liberación” o la nueva racionalidad

El sexto principio corresponde a la obligación ética de transformar el estado de cosas prevaeciente. Propiamente sería la “praxis de la liberación”, que es el deber de contrarrestar los efectos negativos causados a las víctimas y, luego, la edificación de una situación diferente.

Por la construcción de un nuevo orden va a ser posible que vivan los que no podían vivir, que participen los que no podían participar. Esa transformación no debe ser pensada sólo como revolucionaria o

---

<sup>138</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 310

de todo un sistema. Cada acto humano puede ser transformado con el mismo criterio, de tal manera que esto se convierta en una Ética cotidiana, en una conciencia personal de transformación: en una nueva racionalidad.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> *Vid.* Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 379

## **Capítulo Quinto**

# **Ética de la Liberación y sus aportaciones a la Filosofía del Derecho**

## **Capítulo Quinto**

### **V. Ética de la Liberación y sus aportaciones a la Filosofía del Derecho**

Este capítulo tiene como finalidad exponer las aportaciones de la Ética de la Liberación al Derecho y en particular a la Filosofía del Derecho.

#### **A. Consideraciones Generales**

Es conveniente realizar un breve esbozo de las relaciones que existen entre la Moral (o de la Ética entendida ésta como el estudio científico y filosófico del fenómeno moral) y la Ciencia Jurídica. Estas consideraciones generales ayudarán a establecer los límites de cada una de estas disciplinas y sus posibilidades de interactuar conjuntamente o de manera particular.

La mayoría de los análisis con pretensiones científicas parten de la determinación de su objeto de estudio. Los trabajos de investigación jurídica, cuando buscan encontrar la naturaleza del Derecho, las más de las veces, se ocupan inevitablemente de las relaciones de éste con la Ética. No es mi intención juzgar si tal procedimiento es adecuado para establecer la naturaleza del Derecho. Mi propósito, de acuerdo a las intenciones de este trabajo, es distinguir la influencia directa o indirecta, de la Ética de la Liberación en la Ciencia Jurídica.

No obstante, antes de exponer las aportaciones de la Ética de la Liberación es conveniente hacer unas cuantas precisiones que permitan entender con más exactitud las relaciones que tiene ésta con el campo de la ciencia jurídica.



## 1. Relaciones entre la Ética y el Derecho

Las discusiones teóricas en torno a la relación entre Derecho y Ética se han presentado desde hace mucho tiempo. Prácticamente la totalidad de los filósofos del Derecho han hecho consideraciones respecto a la conexión entre estas dos ramas del conocimiento. El motivo probable de tal recurrencia se debe quizá a que el Derecho y la Ética son los sistemas de normatividad más importantes en el ámbito de la vida del hombre en sociedad.

Debido a la multitud de análisis respecto al tema, resulta demasiado ambicioso hacer una lista de las diferentes formas en como se han ido presentando, a través del tiempo, las relaciones entre Ética y Derecho, según los diferentes puntos de vista de los estudiosos de la Ciencia Jurídica. Lo verdaderamente enriquecedor será dar algunas ideas surgidas de la interacción entre Ética-Derecho.

Debido a lo anterior, considero muy afortunada la forma de tratar este tema por parte del Dr. Rolando Tamayo en su breve ensayo intitulado *Dogmática Jurídica y Teoría Moral*<sup>140</sup>. Según este análisis, la mayoría de los estudios sobre las relaciones entre Moral y Derecho se han realizado erróneamente ya que en muchas ocasiones dichos juristas tan sólo se han apoyado en lugares comunes, dejando de lado “su sentido crítico e innovador”<sup>141</sup>.

Uno de los aspectos que suelen pasar por alto algunos filósofos del Derecho cuando hablan de las relaciones entre Derecho y Moral es la división que existe entre Dogmática Jurídica y Teoría del Derecho. Este es un punto importante ya que debido a esta confusión se llega a conclusiones falsas. El Dr. Tamayo afirma que distinguir claramente la Teoría del Derecho de la Dogmática

---

<sup>140</sup> Vid. Tamayo y Salmorán, Rolando, “Dogmática Jurídica y Teoría Moral”, en *Isonomía*, ITAM, 1995, p. 36

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 37

Jurídica, permite precisar la perspectiva desde la cual cada una de estas disciplinas perciben el tema de estudio.<sup>142</sup>

### **a. La Jurisprudencia Dogmática**

Ésta proporciona “los códigos para descifrar el lenguaje en que el Derecho se formula, los criterios que permiten determinar sus efectos y consecuencias”<sup>143</sup>. Se le puede relacionar con el *ars iudicanti* de los romanos. La Jurisprudencia Dogmática es una disciplina que se ubica en el ámbito de la reflexión práctica ya que sus definiciones conducen a la determinación acerca de lo que hay que hacer (jurídicamente). En otras palabras, puede decirse que es un conjunto de reglas que determinan cuál conducta es la obligada, prohibida o permitida. La dogmática informa sobre el contenido del Derecho positivo.

### **b. La Teoría del Derecho**

La Teoría del Derecho se ocupa en cambio, de determinar qué es el objeto llamado Derecho. Para conseguir tal objetivo se propone establecer un criterio que permita determinar el objeto de estudio. Al mismo tiempo, busca esclarecer cuándo surge el Derecho, además de investigar cómo y cuándo deja de existir. También analiza su funcionamiento y estructura.

---

<sup>142</sup> *Vid. Ibidem*.

<sup>143</sup> Tamayo y Salmorán, *op. cit.*, p. 37

### **c. Diferentes Perspectivas**

Con base en los dos apartados anteriores, no resulta difícil pensar que el problema de la distinción entre Derecho y Moral se plantea de forma diferente según lo aborde la Dogmática Jurídica o la Teoría del Derecho. Por ejemplo, según el marco de la Teoría del Derecho, se intentará determinar cómo son respectivamente el sistema normativo jurídico y el moral, y qué relación hay entre ellos.

Para la Teoría del Derecho, la explicación del dualismo “Derecho-Moral” puede consistir en definir apropiadamente los usos de las palabras Derecho y Moral. Los juristas estarían de acuerdo en aceptar que ambos conceptos “nombran un conjunto de normas dirigidas a los individuos para que éstos haga u omitan”<sup>144</sup>.

La Dogmática Jurídica, en cambio, constituye un instrumento que nos permite obtener respuestas “correctas”. También se cuestionará si las reglas que guían la interpretación jurídica proporcionan justificaciones a las resoluciones jurídicas.

### **d) Relación entre Moral y Derecho**

El Dr. Tamayo afirma, respecto al punto de vista de la Teoría Jurídica, que el Derecho y la Moral son dos sistemas normativos diferentes y además inconmensurables entre sí.<sup>145</sup> Respecto a la problemática que estudia la Dogmática Jurídica, sostiene que no existe inconveniente para considerar que esta disciplina funciona como una Teoría Moral.

Buena parte de la confusión que existe para esclarecer la relación entre Derecho y Moral como sistemas normativos diferentes, proviene de que no se han descrito adecuadamente las funciones de

---

<sup>144</sup> Tamayo y Salmorán, *op. cit.*, p. 38

<sup>145</sup> *Ibidem*

justificación que realiza la Dogmática, al lado de sus funciones de interpretación y construcción de consecuencias.

El Derecho es un sistema normativo en dos sentidos: primeramente, se compone de normas de conducta formulables lingüísticamente; además, prescribe y evalúa el comportamiento del hombre<sup>146</sup>.

A continuación se expondrá una breve comparación entre las normas de Moral y Derecho. Ambas disciplinas, se presentan en forma de normas o reglas. Moral y Derecho son dos diferentes respuestas a la pregunta ¿qué hacer? Estas normas son razones para la acción; razones hechas para resolver predicamentos prácticos.

En principio, las razones son siempre *prima facie*: pueden ser vencidas o superadas por otras razones. Sólo las razones *prima facie* compiten. Las razones que compiten son razones conmensurables. Las normas morales son razones *prima facie* y ordinarias y compiten sólo con razones ordinarias.

Las razones ordinarias son razones para la acción (o contra la acción). Las respuestas a cualquier predicamento son razones para actuar o para dejar de actuar, esto es, son razones para la acción o para la omisión. Cada respuesta a este predicamento es una razón más que se suma al debate de razones; las razones que inclinen la balanza serán las razones que determinen el curso de la acción.

Las normas jurídicas son razones, pero son inconmensurables con las razones morales. Las razones jurídicas no son razones ordinarias; son razones de segundo orden y sólo compiten con razones jurídicas. Las razones de segundo orden son razones que señalan las razones por las que se debe actuar o no actuar (seleccionan o excluyen razones). Las razones jurídicas ciertamente son razones para la acción, pero excluyen a las demás razones (no jurídicas).

Son razones que una vez establecidas, cancelan las razones por las cuales fueron creadas; una vez establecidas por la instancia reconocida (la autoridad), éstas se independizan de aquéllas. Son

---

<sup>146</sup> Vid. *Ibidem*

razones ejecutivas, es decir, no entran al debate. Existe una instancia social (el legislador) que decide si las razones ordinarias se remplazan por una norma válida.

Las normas jurídicas se distinguen de otras razones. Lo que distingue a una norma jurídica (válida) de otras razones es, por un lado, la instancia (o institución) que la emite y su especial *status* perentorio. Este carácter institucional y perentorio, con frecuencia, lleva a decir que cuando un individuo las obedece, este individuo renuncia a su propio juicio de la instancia que la emite, es decir, que al aceptar las normas niega su autonomía moral.<sup>147</sup>

El jurista dogmático usa el material aportado por la dogmática para justificar sus propuestas. A veces funciona como utilitarista, maximizando el bienestar de todos; otras ocasiones es consecuencialista, procurando que los resultados sean consistentes con las premisas, etc.

La labor del jurista conduce a presuponer dos cosas: 1) El Derecho tiene que ver con aquellas razones que son apropiadas para que los tribunales fundamenten en ellas la justificación de sus decisiones, y 2) Esta tesis presupone la idea de que el Derecho contiene mecanismos para resolver y clausurar controversias.<sup>148</sup>

La Teoría jurídica contemporánea otorga creciente importancia a la función de los juristas (argumentación jurídica) y a la operación de las instituciones aplicadoras del Derecho, las cuales, a diferencia de las instituciones creadoras, son consideradas las únicas indispensables en la formulación del criterio de identidad de un orden jurídico.

La Jurisprudencia Dogmática cuando propone respuestas a casos difíciles es una Moral sistemática o una Moral crítica, la cual contiene una miscelánea de reglas. Algunas, como el utilitarismo clásico, por ejemplo, limitan los daños; otras, como el liberalismo, aseguran la autonomía de las personas; entre otras.

---

<sup>147</sup> Vid. Tamayo y Salmorán, *op. cit.*, p. 40

<sup>148</sup> Vid. *Ibid.* p. 41

Esta Moral, en principio, se limita a la solución de controversias. La Moral a la que se refiere Tamayo no es una Moral axiológica, no le interesa saber qué cosa es “lo bueno”, no busca hablar de las virtudes, es una Moral normativa indica qué se debe hacer.

La Jurisprudencia Dogmática, además de solucionar casos difíciles, funciona como una Moral crítica especializada. En efecto, permite considerar situaciones que ocurren en razón de muy complejas instituciones jurídicas.<sup>149</sup>

La Dogmática Jurídica incluye el conjunto de cánones, escritos o no, que gobiernan la profesión jurídica. Estas reglas llamadas hermenéuticas o de interpretación constituyen una Moral sistemática. La Dogmática contiene un repertorio de reglas que limitan daños, promueven objetivos, etcétera. Pero estas reglas son válidas aún cuando su aplicación no promueva los objetivos o no disminuya los daños en todos los casos.

El Derecho, por su parte, guía la conducta mediante el establecimiento de normas que introducen las razones jurídicas en virtud de las cuales el individuo ha de comportarse. Cuando el orden jurídico impone deberes (mandatos o prohibiciones) pretende que éste, o mejor dicho, la disposición jurídica que lo impone, sea la única razón que determine la acción. Los deberes son requerimientos que excluyen a las demás razones. De esta forma, el Derecho guía el comportamiento, pasando por alto las razones no jurídicas que pudiera tener el individuo.

Ésta no es la única forma en que se manifiesta la normatividad del Derecho. El Derecho también guía la conducta confiriendo ventajas prácticas a los individuos, esto es, otorgándoles permisos determinados, a los cuales se les conocen como derechos o facultades.

En suma, puede decirse que el Derecho es un orden normativo ya que fija razones para que los individuos actúen. El Derecho guía el comportamiento estableciendo razones excluyentes. Las

---

<sup>149</sup> *Vid.* Tamayo y Salmorán, *op. cit.*, p. 42

disposiciones jurídicas que guían el comportamiento de cualquiera de estas dos maneras, son normas jurídicas.

Es importante subrayar que las normas jurídicas además de prescribir directamente la conducta del hombre, guían de manera indirecta la acción de los órganos aplicadores del Derecho los cuales deciden (y justifican sus decisiones) haciendo uso del Derecho aplicable al caso.

## **2. Teorías Críticas**

En el apartado anterior se expuso un antecedente teórico para determinar la forma adecuada y específica en que la Ética de la Liberación puede influir en el fenómeno jurídico. Al final de este capítulo se retomará la anterior consideración para concluir esta tesis. Mientras tanto, en este punto se expondrán algunos movimientos jurídicos contemporáneos que de alguna manera se puede correlacionar con la Ética de la Liberación.

Las corrientes jurídicas contemporáneas que se agrupan bajo el término común de “Teorías Críticas del Derecho” surgieron desde hace dos décadas. Sin embargo, existen antecedentes muy importantes desde el último tercio del siglo XIX. La principal influencia que enriqueció a estas tendencias fue sin duda, el marxismo. A continuación se da un breve resumen del mismo, de acuerdo a su interacción con el Derecho.

### **a. Marxismo**

Los juristas críticos se declararon políticamente de izquierdas y por supuesto, la tradición marxista fue para ellos un punto de referencia ineludible. Marx nunca pretendió construir una teoría jurídica, pero muchos marxistas sí lo intentaron, ya fuera rastreando las referencias hacia el Derecho en los textos de dicho filósofo, o

trasladando a la Ciencia Jurídica el “método marxista”, expuesto en sus obras históricas y económicas.

Se ha discutido mucho acerca de la existencia o al menos, de la posibilidad de una “Teoría Jurídica Marxista”. El denominarla de esta manera, depende en gran parte, de lo que entendamos por “teoría jurídica”.

En el sentido genérico la Teoría del Derecho, entendida como reflexión global acerca del fenómeno jurídico y de su lugar en la sociedad, sí cabe hablar de un enfoque marxista del Derecho cuyas tesis mínimas serían:

- 1) El Derecho tiene un carácter clasista.
- 2) Es un fenómeno histórico en el sentido de que es una realidad vinculada a ciertas formas de organización social.
- 3) Desempeña un papel subordinado en relación con otros elementos del todo social.
- 4) Tiene un carácter ideológico.
- 5) Tiene una actitud de rechazo frente al modelo tradicional de Ciencia Jurídica.
- 6) Una actitud de desconfianza o de sospecha frente a los valores que el Derecho realiza o debería realizar: la justicia o los derechos humanos.<sup>150</sup>

La crítica jurídica marxista actual ha ido rechazando progresivamente las versiones menos rigurosas del marxismo, y en la medida en que valora la potencialidad transformadora del medio jurídico, no renuncia tampoco a una teorización jurídica alternativa, desarrollada en tres direcciones principales:

---

<sup>150</sup> Vid. Garzón Valdés, Ernesto, *et. al.*, “Teorías Críticas”, en *El Derecho y la Justicia*, Editorial Trotta, 1996, p. 87



1) Siempre cabe un análisis externo o una teoría del derecho como instrumento de dominio de clase y como ideología, o una teoría crítica y emancipadora del derecho.

2) Además, sobre esa base se proponen modelos de ciencia jurídica o de teoría general del derecho alternativos a la dogmática tradicional, que ya no serían exclusivamente formales.

3) Los juristas marxistas tradicionales occidentales han elaborado una política del Derecho orientada a la utilización práctica de las instituciones y categoría jurídicas existentes en un sentido progresista. Se trata del uso alternativo del Derecho.<sup>151</sup>

## **b. El Uso Alternativo del Derecho**

La corriente jurídica denominada “Uso Alternativo del Derecho” es un movimiento surgido en Italia durante los últimos años de la década de los sesenta. Lo integraban además de juristas académicos, abogados y jueces. Este movimiento, hoy ya desaparecido como tal, defendía “la posibilidad de una práctica jurídica en contradicción con el designio de desarrollo social expresado (también jurídicamente) por la clase dominante”.<sup>152</sup>

Los alternativistas critican, entre otras cosas, el formalismo de la ciencia jurídica burguesa y la falsa imparcialidad de su abandono de los principios político ideológicos del Derecho, lo cual, en su opinión, refuerza el *status quo*.

En tales circunstancias, se hace necesario un uso alternativo del Derecho, el cual dejará de inclinarse por las interpretaciones convencionales, dándole en cambio, prioridad a aquellas que

---

<sup>151</sup> Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 89

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 90

favorecen los intereses de las clases subordinadas. Su objetivo principal será “la construcción de un nuevo poder democrático que permita una gestión social del proceso de producción y distribución”<sup>153</sup>.

### **c. La Crítica del Derecho en Francia**

Esta corriente surgió como consecuencia de las movilizaciones estudiantiles del año 1968 y se distingue de la escuela del Uso Alternativo, en que es menos estratégica, adoptando en cambio, una perspectiva más teórica y pedagógica. Sus miembros son politólogos y juristas académicos (entre otros, Mialille, Jeammaud).

Suelen distinguirse dos fases en la historia de este movimiento. En sus años iniciales (1968-1975) se trazó el proyecto de construir, frente a la ciencia jurídica tradicional, una nueva teoría general (social) del Derecho, “verdaderamente científica”, autosuficiente, coherente y exhaustiva, fundada en el materialismo histórico<sup>154</sup>.

La tarea no sólo era crítica sino constructiva: diseñar rigurosamente el objeto “Derecho”, en donde las formas jurídico-políticas, se centren en el modo en que se representan y reproducen las relaciones sociales de producción de la vida social.

La segunda etapa (1982-1983) se caracterizó por los intentos de realizar, en vez de una teoría materialista general acerca del fenómeno jurídico, así como llevar a cabo análisis más específicos y diversificados sobre el juego concreto de los mecanismos de regulación jurídica.

Esta segunda etapa implica un retorno a los aspectos técnico-jurídicos, en vez de las grandes formulaciones teóricas, a veces simplistas, elaboradas durante la primera etapa. Se trata de una teoría crítica marcadamente empírica e interdisciplinar (muy ligada a la sociología jurídica).

---

<sup>153</sup> Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 92

<sup>154</sup> *Vid. Ibidem*

#### **d. La Crítica Jurídica en el Mundo Hispanoamericano**

En el ámbito iberoamericano, el tradicional dominio del iusnaturalismo en la filosofía del Derecho (un iusnaturalismo neoescolástico, muy conservador), coexistiendo de manera paradójica con una dogmática jurídica marcadamente formalista, quizá explique (junto a la frecuencia de regímenes políticos totalitarios) que la aparición de corrientes críticas haya sido más tardía y más débil que en Europa o en Estados Unidos; y que en algunos casos (Argentina o España, por ejemplo) la filosofía jurídica analítica haya cumplido una función política e intelectualmente innovadora e incluso crítica.

En España no existe una corriente crítica, aunque se debe destacar la obra, un tanto aislada de Juan Ramón Capella que ha intentado reconstruir en una teoría marxista del Derecho en algunos aspectos, como los siguientes: en el carácter histórico del Derecho, en la tesis de la extinción del Derecho y del Estado, la crítica ideológica del Derecho, etc.

En América Latina se pueden distinguir tres grandes orientaciones influenciadas por las tendencias críticas europeas:

1) La corriente del Derecho Alternativo, similar a la italiana, aunque con tintes marxistas menos acentuados. Fue poco influyente, pero en algunos países latinoamericanos tuvo cierto vigor, no tanto como paradigma teórico sino como orientación para la práctica profesional de abogados y jueces progresistas.

2) En un plano más teórico, la principal influencia ha sido la de la "Crítica del Derecho francesa". Se caracterizó por haber avanzado más decididamente en la transición de una teoría materialista del Derecho a un análisis específico de la regulación jurídica. Esta corriente, aunque también considera que la "instancia jurídica" es consustancial con las relaciones de producción capitalistas, intenta comprender lo jurídico yendo más allá de la teoría marxista: acepta la legitimidad de una

ciencia del Derecho relativamente autónoma frente a otras ciencias sociales; la teoría crítica debe a la vez reconocer a esa ciencia como parte de su objeto y hacer uso de sus herramientas teóricas, particularmente en relación con los análisis del lenguaje jurídico, sus formas lógicas y ciertas categorías de la teoría general del Derecho.

3) La tercera orientación sería la “reacción sociologista”. Destacan en ella, las tesis del llamado “Pluralismo Jurídico”, el cual afirma que el monopolio estatal del Derecho oculta la existencia de otras jurisdicciones informales, de carácter autogestionario, que expresan valores de igualdad y equidad material distintos de los dominantes.<sup>155</sup>

## **e. Critical Legal Studies**

En los últimos quince años la corriente crítica que ha alcanzado mayor magnitud ha sido el movimiento norteamericano (con ciertos seguidores europeos) denominado Critical Legal Studies (CLS).

Esta tendencia tiene como objetivo principal denunciar la falsa autonomía del razonamiento jurídico, el engañoso apoliticismo tecnocrático de la concepción dominante, que oculta la raíz político-moral del discurso jurídico. Por eso el trabajo sustantivo de la CLS, centrado en cuestiones técnico-jurídicas (son juristas más que iusfilósofos), es fuertemente interdisciplinar y en su aparato conceptual muy ecléctico. Este movimiento opta por prácticas teóricas a pequeña escala.

Destaca en esta corriente, la influencia del Realismo Jurídico Norteamericano, el Neomarxismo, el Postestructuralismo y el Feminismo. El CLS reproduce muchos argumentos de los realistas contra el formalismo jurídico, enfatizando la indeterminación del lenguaje jurídico y la discrecionalidad del intérprete. De esta manera,

---

<sup>155</sup> *Vid.* Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 95

la CLS lleva a cabo una crítica interna de la razón jurídica, y de los juristas, los cuales construyen el Derecho mientras se ven a sí mismos como instrumentos del mismo.<sup>156</sup>

Para ellos, el Derecho constituye a la sociedad, ya que es un sistema de creencias con los que nosotros mismos construimos la realidad social; por tanto, la función ideológica del Derecho es más bien “cognitiva” o “hegemónica” antes que directamente persuasiva: actúa no tanto convenciéndonos de que el orden existente es justo, sino enseñándonos que es, en lo básico, inmutable. Ante eso, la CLS detalla las incoherencias del pensamiento jurídico establecidas en las normas e instituciones jurídicas concretas, y argumentando la falsa necesidad de esa visión y abriendo el camino a la propuesta de mundos alternativos.

Muchas de las ideas anteriores darán paso a la irrupción en la CLS de corrientes posmodernas que exaltan las diferencias así como la subjetividad y que se centran sobre todo, en el análisis de textos. Asimismo, la influencia posmoderna motivó la intersección de la CLS con movimientos progresistas como el feminismo y la “teoría crítica de la raza”.

## **f. Rasgos comunes**

Los rasgos comunes de las corrientes críticas son:

- Frente al iusnaturalismo idealista y al iuspositivismo formalista, enfatizan la dimensión histórica y social del Derecho; pero abandonan la lectura materialista tradicional del Derecho, reconociendo su relativa autonomía e incluso su carácter constitutivo de las relaciones sociales.
- Ante a la autonomía de la dogmática jurídica, llevan a cabo la defensa de la interdisciplinariedad; toman en serio la crítica

---

<sup>156</sup> Vid. Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 96

interna de la regulación jurídica y su estructura formal, sin refugiarse en una sociología externa.

- Énfasis en la dimensión política del Derecho y del Discurso jurídico, rechazando la neutralidad valorativa.
- Ponen énfasis en la indeterminación del Derecho y en la subjetividad del razonamiento jurídico.
- Énfasis en el carácter ideológico del Derecho, con especial atención a la producción y reproducción de la conciencia jurídica.
- Ambivalencia hacia el Derecho, criticado como factor de conservación del *statu quo* y apreciado como instrumento potencial de transformación.
- El jurista crítico trabaja con el Derecho, pero no adopta el punto de vista interno o normativo propio de la ciencia jurídica normal, cuya función práctica parece exigir una cierta aceptación o al menos acatamiento del Derecho dado y de las reglas de juego convencionales en la comunidad jurídica.
- El crítico no se sitúa en el lugar del legislador, no se siente obligado a reconstruir racionalmente el sistema ni a asumir hipócritamente, sus fines y valores como esquema de interpretación.
- El objetivo práctico del jurista crítico, movido por ideales de emancipación, busca “desde dentro”, la subversión de ese Derecho o su instrumentalización de una manera distinta a la que tradicionalmente se le ha dado.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> Vid. Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 99

## **B. Aportaciones de la Ética de la Liberación**

La importancia de las relaciones entre la Ética y el Derecho no pueden reducirse al estrecho campo del debate teórico, al contrario, se encuentran estrechamente vinculadas a la necesidad de dar respuesta a los problemas humanos más relevantes (los cuales tratan de normar tanto del Derecho como la Ética).

El papel de la Ética consiste en justificar la elección, jerarquía y renuncia de los intereses que guían las conductas humanas en un nivel individual y social y, de tal modo, sustentar y producir razones últimas que justifiquen la adopción obligatoria de las conductas prescritas por las normas jurídicas, muchas de las cuales implican para las personas, la opción por el sacrificio de ciertos intereses.

Llevar a cabo una crítica desde el punto de vista ético al Derecho no pretende debilitar su exigibilidad, sino procurar ordenamientos jurídicos más justos. Es decir, conformar sistemas jurídicos que no se contenten con su validez formal sino que busquen constantemente la justificación de sus contenidos. En suma, el objetivo es pasar por el tamiz de la Ética al Derecho, sin pretender en ningún momento, legalizarla. Ello significa que si el Derecho es, a fin de cuentas, un instrumento creado por y para el hombre, bien vale la pena ponerlo al servicio de las mejores causas humanas.

La Ética de la Liberación puede resumirse en unos cuantos principios que la conforman y que se expusieron con detalle en el capítulo anterior, los cuales tienen una clara vinculación con los fines que el derecho plantea. Vale la pena mencionar sucintamente cada uno de dichos principios analizando su relación con el Derecho.

## **1. Primer principio: la verdad entendida como la reproducción material de la vida**

La Ética de la Liberación tiene a la vida humana como su criterio de verdad. El criterio de toda norma, acto, microestructura, institución o sistema de eticidad, parte de la defensa de la vida del ser humano en todas sus dimensiones. Es criticable entonces, lo que no permite vivir, es decir, aquello que produce víctimas. De la afirmación de la vida se puede fundamentar la no aceptación de la imposibilidad de reproducir la vida de la víctima; a partir de ahí se puede ejercer la crítica contra el sistema que es responsable de dicha negatividad.

Es un principio ético del “progreso cualitativo” definido con nuevos criterios que difieren de los de la modernidad, no puramente tecnológicos o cuantitativos, sino en referencia a la sustentabilidad de normas, acciones, instituciones y sistemas de eticidad que permitan y desarrollen la vida humana. Así pues, el Derecho está obligado a garantizar el derecho de la vida como su razón de ser, y de la cual se desprenderán cada uno de los subsecuentes derechos que la Ciencia Jurídica deberá garantizar.

## **2. Segundo principio: la validez**

La objeción más común al primer principio es determinar quién decide qué es lo mejor para la vida, qué es lo mejor para aquellos que son afectados y qué es lo que se va a discutir.

La única manera es que aquellos que están afectados por lo que se va a decidir sean participantes simétricos, es decir, se encuentren en circunstancias semejantes. Aquí es donde aparece la fuerza del formalismo kantiano: es válido sólo aquello en lo que los participantes afectados pueden participar simétricamente.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.371



El criterio de validez, entonces, consiste en la referencia a la intersubjetividad de las víctimas excluidas de los acuerdos que les afectan en algún nivel de su existencia real. Se puede describir de la siguiente manera: se alcanza validez cuando, habiendo constituido una comunidad, las víctimas excluidas que se reconocen como distintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta, sosteniendo además que dicho consenso crítico se fundamenta por argumentación racional y es motivado por co-solidaridad.

Este planteamiento de la Ética de la Liberación puede adaptarse al campo jurídico, tanto en el aspecto formal como en los contenidos de la norma. En cuanto al punto de vista formalista existen mecanismos que inclinan al derecho a elaborar sus normas buscando el mayor grado de validez y de seguridad jurídica. Respecto al contenido de las leyes, se pretende, en casi la totalidad de los casos, alcanzar que las normas permitan alcanzar una aplicación simétrica y por lo tanto, justa.

La importancia de las ideas de la Ética de la Liberación radica entonces en poner una mayor atención a las víctimas en la elaboración de las normas que habrán de regir a una comunidad. Haciendo esto se podrá conseguir una creciente simetría tanto en la creación como en la aplicación de las leyes.

### **3. Tercer principio: la factibilidad**

Como ya se mencionó, este principio se refiere a que toda norma, acción, institución y sistema de eticidad además de ser válido y verdadero debe ser factible o en otras palabras, posible. Es decir, algo imposible, no puede ser bueno. Para que un acto, una norma, una institución, un sistema completo, México como totalidad, tenga la pretensión de bondad, debe ser factible, es decir, que sea empíricamente realizable.

Aunque pudiera parecer absurdo este principio establecido por la Ética de la Liberación es importante debido a que obliga a todo

sistema jurídico a poner énfasis en las consecuencias prácticas de cualquier norma. Tanto la eficacia como la bondad de toda norma tendrá que ver obligatoriamente con la factibilidad de su aplicación.

#### **4. Cuarto principio: la conciencia crítica en las víctimas**

Este principio parte del siguiente argumento: ningún acto, institución o sistema, puede pretender ser perfecto. Uno de los problemas más comunes es el de la finitud, la cual lleva implícita la posibilidad de que surjan efectos negativos.<sup>159</sup>

El efecto negativo no intencional lo sufre alguien directamente y surge entonces un sujeto, al cual el Dr. Dussel denomina “víctima”<sup>160</sup>. Y es precisamente la víctima, el síntoma de la imperfección de un sistema; es el signo que ejemplifica la finitud de dicho sistema.

El cuarto momento de la ética será entonces cuando nace la conciencia crítica de las víctimas, que se puede expresar así: se debe criticar aquello que impide la vida, o que impide la participación de la víctima, porque la excluyó o porque intentó algo imposible y ésta la sufre.<sup>161</sup>

La influencia directa de este principio en el Derecho puede apreciarse claramente en las posiciones de las Teorías Críticas anteriormente expuestas. Para éstas, ningún cuerpo normativo es inmutable y definitivo. Todo sistema jurídico es dinámico y debe estar sometido a una constante revisión crítica que le permita resolver las necesidades más apremiantes. Además, como bien lo señala la Ética de la Liberación, el aspecto que demuestra más claramente las deficiencias de un sistema es la presencia de las

---

<sup>159</sup> Vid. Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 309

<sup>160</sup> *Ibidem*

<sup>161</sup> Vid. *Ibidem*

víctimas, las cuales requieren y exigen respuestas inmediatas del sistema al que pertenecen.

## **5. Quinto principio: la consensualidad**

Este principio tiene su origen en el momento que las víctimas se reúnen y constituyen una colectividad denominada, “comunidad de las víctimas”, la cual va a intentar legitimar una nueva validez.

Este punto resulta ser uno de los que muestra la mayor complejidad ética. Porque cuando ya existe algo legítimo, que posee una capacidad coactiva propia y esa coacción legítima tiene un monopolio, es difícil justificar el surgimiento de alguien que todavía no es legítimo ni legal, pero que tiene conciencia de nuevos derechos. Surge un conflicto insalvable: para esos nuevos derechos, los antiguos sistemas ya no son legítimos. Entonces se da el doble proceso de deslegitimación de la opresión y de legitimación de la lucha por su reconocimiento.

Algunos sistemas jurídicos prevén esta posible deslegitimación de un sistema normativo y confieren a la población la posibilidad de cambiar dicho sistema. La presencia de un grupo opuesto a los planteamientos del sistema imperante permite la operación de un contrapeso a las acciones, normas o instituciones del sistema prevaleciente, el cual deberá ajustar sus acciones a los requerimientos de dicho grupo de opositor.

## **6. Sexto principio: la racionalidad**

El sexto principio corresponde a la obligación ética de transformar el estado de cosas prevaleciente. Propiamente sería la “praxis de la liberación”, que es el deber de contrarrestar los efectos negativos causados a las víctimas y, luego, la edificación de una situación diferente. Por la construcción de un nuevo orden va a ser

posible que vivan los que no podían vivir, que participen los que no podían participar. Esa transformación no debe ser pensada sólo como revolucionaria o de todo un sistema. Cada acto humano puede ser transformado con el mismo criterio, de tal manera que esto se convierta en una Ética cotidiana, en una conciencia personal de transformación: en una nueva racionalidad.<sup>162</sup>

Esta propuesta de la Ética de la Liberación invita a todos los involucrados en la conformación de un orden jurídico a adecuar la puesta en marcha de tal normatividad apeándose no sólo al cumplimiento estricto de lo establecido (lo cual sería sumamente deseable), sino a hacerlo de acuerdo con una cultura ética que les permita a todos los miembros de una comunidad un convencimiento más profundo de los fines que la ley persigue. La consolidación de esta cultura permitirá a una sociedad ir avanzando poco a poco tanto en lo referente al respeto a un orden jurídico establecido, como en la práctica constante de la solidaridad.

## **C. Consideraciones Finales**

Para concluir con este trabajo, a continuación se desarrollan tres apartados que sirven como corolario a lo anteriormente expuesto.

### **1. Papel del Derecho en las sociedades latinoamericanas**

El papel del Derecho tanto en las sociedades latinoamericanas, como en cualquier sociedad, es fundamental para la vida en comunidad. El Derecho, como todo orden normativo, tiene un sustrato valorativo que le permite regir a una sociedad determinada,

---

<sup>162</sup> Vid. *Ibidem.*, p. 379

de acuerdo con ciertos paradigmas considerados como válidos por dicha comunidad.

En las sociedades latinoamericanas, las circunstancias históricas han provocado que en muchas ocasiones la elaboración de sus leyes, y sobre todo, la aplicación de las mismas, obedezcan más a intereses de determinados grupos sociales minoritarios, en vez de contemplar a la generalidad de la población. Por fortuna, en nuestros días, es posible percibir un fortalecimiento de las instituciones jurídicas y democráticas en la mayoría de los países del continente. Esto obedece a diversos factores. Se puede mencionar como uno de los más importantes, el hecho de que ha surgido una mayor consciencia social respecto a la necesidad de participar más activamente en la vida pública del Estado, por ejemplo a través de organizaciones no gubernamentales. Tampoco puede dejar de mencionarse en este sentido, un nuevo orden internacional que ha obligado a los gobiernos de los países a ajustarse a dicho orden, buscando una consolidación del Estado de Derecho y de los regímenes democráticos. Esta situación, no ha sido una concesión gratuita de los gobiernos, obedece, como se ha mencionado, a presiones tanto internas como externas. En cuanto a las internas, la academia no ha dejado de tener una participación importante en ese sentido. Y es aquí, precisamente donde entra la importancia de teorías como la que esta tesis desarrolla.

La Ética de la Liberación, a pesar de que, hay que reconocerlo, en términos generales, ha visto reducido su campo de acción a la academia, es una teoría que proporciona elementos de análisis al campo jurídico, que permiten transformarlo gradualmente. Por un lado, fomenta una consciencia ética a través de los diversos principios que presenta, que propicia una mayor participación de los diferentes actores de la comunidad social; y por otro, plantea postulados teóricos que pueden confrontarse con la dogmática y axiología jurídica tradicional.

## **2. Hacia un derecho incluyente**

En este tiempo, es posible ver que el derecho, debido a las influencias mencionadas en el apartado anterior, comienza a volverse más incluyente, pues no sólo tiende a escuchar y asimilar más los requerimientos de la mayoría de los grupos sociales que integran a un Estado, sino que también se está viendo forzado a incluir temas que el nuevo orden internacional exige contemplar como son, entre otros, la necesidad de preservar un medio ambiente común y permitir un desarrollo sostenible, el creciente intercambio comercial y los flujos financieros internacionales, el progreso acelerado en las telecomunicaciones, la ciencia y la tecnología, los desplazamientos migratorios, la búsqueda de la mayor seguridad y paz hemisférica, la lucha conjunta contra el avance y la internacionalización del crimen organizado, el terrorismo, el narcotráfico, etcétera.

## **3. Comentario final**

En todo esto también tiene que ver las aportaciones de la Ética de la Liberación, pues sus planteamientos recalcan factores fundamentales que deberán estar incluidos expresa o implícitamente en los diversos órdenes jurídicos. La producción, reproducción y desarrollo de la vida humana concreta de cada ético integrante de una comunidad, propuesta por la Ética de la Liberación, recalca la importancia que deberá tener el individuo, en particular, las comunidades latinoamericanas, en general, en la conformación de este nuevo orden jurídico internacional.

Es necesario reconocer, que el grado de influencia explícita de la Ética de la Liberación en los órdenes jurídicos es hasta cierto punto limitado. Como ya se mencionó, su influjo se manifiesta con mayor claridad en el ámbito académico. La realización de foros en diversas universidades de Latinoamérica es constante, incluso aquí en México se han llevado a cabo algunos recientemente. Y es a partir de esa

actividad docente, donde comienza a surgir lentamente una nueva consciencia social sobre este tipo de temas, que puede llegar a permear tanto en el aspecto teórico del Derecho, como se muestra en la primera parte de este capítulo, a través de las relaciones de los principios que integran a la Ética de la Liberación con la Ciencia Jurídica; así como también en la práctica jurídica, tal y como lo demuestra la influencia de este tipo de pensamiento en las teorías críticas jurídicas que se expusieron anteriormente.

## **Conclusiones**



## Conclusiones

- Primera.** Existe una relación muy estrecha entre la Ética y el Derecho. Aunque un mismo acto puede corresponder a ambos órdenes, éstos pertenecen a sistemas normativos distintos. La Filosofía del Derecho se ocupa entre otros temas, de la estimativa o axiología jurídica, para lo cual se auxilia de las teorías éticas.
- Segunda.** La Ética de la Liberación consiste en una teoría ética cuyos postulados pueden propiciar la conformación de un derecho cada vez más incluyente. Desde el punto de vista teórico, los principios sostenidos por esta teoría, tienen repercusiones y propuestas sobre varios problemas que son objeto de la Filosofía del Derecho, tales como la protección de la vida, la marginación, las asimetrías sociales, los derechos humanos y la participación equitativa de los diversos sectores sociales para el establecimiento adecuado de las normas que les rigen. Su aportación se observa en dos niveles, pues propicia, por un lado, el despertar de una consciencia social lo cual genera una mayor participación comunitaria y esto, a la larga, genera cambios jurídicos; por otro, sus principios teóricos pueden influir en la ciencia jurídica sobre todo en el aspecto de la Axiología Jurídica.
- Tercera.** La Ética de la Liberación constituye una forma distinta de llevar a cabo la actividad filosófica en el contexto geográfico y cultural de Latinoamérica. Esta teoría, además de tener antecedentes generales propios del contexto político y cultural contemporáneo a partir del cual se conformó, también cuenta con influencias específicas que se remontan a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, como son aquellas teorías y movimientos políticos que buscaban destacar la

autonomía intelectual de Latinoamérica, las cuales relacionaban fuertemente la relación entre la Ética y la Política y aquellas que revaloraban la noción de “pueblo”.

**Cuarta.** La Ética de la Liberación surge como una respuesta a los requerimientos que plantea la historia cultural de América Latina. Sin abandonar muchos de los aspectos que aportan las corrientes filosóficas extranjeras, intenta renovar el punto de apoyo de las especulaciones de tipo ético y filosófico. Ahora el fundamento será nuestra realidad humana, por ejemplo: la corporalidad sufriente de los pobres. A partir de ahí, elaborará sus categorías conceptuales con miras a alcanzar una eticidad realmente útil para la posible solución de los problemas latinoamericanos.

**Quinta.** La Ética de la Liberación lleva a cabo sus reflexiones desde la perspectiva de los seres humanos oprimidos. En este aspecto recupera el cúmulo de esfuerzos teórico-prácticos de resistencia ética y política de los pueblos de América Latina.

**Sexta.** El plan argumentativo de la Ética de la Liberación tiene como uno de sus objetivos, recuperar lo más sobresaliente de algunos de los momentos considerados como *necesarios* en la historia de las teorías éticas, sin detenerse exclusivamente en ellos. La Ética de la Liberación está de acuerdo en que dichos momentos son, en efecto, necesarios; sin embargo, no resultan *suficientes* para enfrentar los requerimientos a los cuales se somete la Ética en nuestros días. Por tal motivo, se ha propuesto superar de forma progresiva, el nivel de análisis hasta obtener la mayor suficiencia posible.

**Séptima.** El Dr. Dussel propone la siguiente descripción del

principio material universal de la ética desde el criterio de la vida humana en general: el que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una vida buena cultural e histórica, 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. Este principio, expresado en un nivel teórico, expresa una pretensión muy importante por insertar a las naciones latinoamericanas, y sus circunstancias específicas, en una concepción internacional. Es pues, una propuesta que si bien, se mantiene básicamente en un nivel académico, merece ser tomada en cuenta, para la conformación de órdenes jurídicos locales y también, internacionales, que consideren con mayor atención la realidad de los hombres y mujeres que integran la comunidad latinoamericana.

**Octava.** Si se trata de aplicar el principio material a una norma, acción, microestructura, institución o sistema de eticidad, es necesaria la fundamentación racional electiva de la normatividad a ser ejecutada en la acción. Esto tiene que ver con la necesidad de otro principio que co-determina el principio material, y que se denomina el "principio formal".

**Novena.** La argumentación racional es un requisito indispensable para mantener el orden y el progreso en una comunidad. La Ética moderna ha buscado consolidar sus procedimientos formales para conseguir la suficiente validez, así como las condiciones necesarias para obtener la universalidad en sus planteamientos. El aspecto formal de la Ética se encarga de explicar el modo universal de aplicación del momento material. Ambas

cuestiones forman una unidad, donde cada aspecto determina al otro y juntos habrán de conformar a la norma, a la acción, a la praxis o las estructuras del sujeto éticamente bueno.

**Décima.** Tanto la verdad como la validez son finitas, históricas, falibles, falsables o validables en ciertos niveles. El criterio de validez es la pretensión de alcanzar la intersubjetividad acerca de enunciados veritativos, entendidos como acuerdos logrados racionalmente por una comunidad. Es el criterio procedimental o formal por excelencia. La Ética de la Liberación propone por esto, la necesidad de definir un criterio de validez formal intersubjetivo que debe articularse con el criterio de verdad de reproducir y desarrollar la vida humana (material o de contenido).

**Décima Primera.** El principio universal formal de la Ética de la Liberación, consiste en que: el que argumenta con pretensión de validez práctica desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcado dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético-material ya definido. La Ética de la Liberación intenta aplicar sus principios construyendo una crítica simétrica en medio de situaciones de asimetría hegemónica.

**Décima Segunda.** La Ética de la Liberación puede resumirse en los siguientes principios: a) Primer principio: la verdad entendida como la reproducción material de la vida. La Ética de la Liberación tiene a la vida humana como su

criterio de verdad. El criterio de toda norma, acto, microestructura, institución o sistema de eticidad, parte de la defensa de la vida del ser humano en todas sus dimensiones. El Derecho está obligado a garantizar el derecho de la vida como su razón de ser, y de la cual se desprenderán cada uno de los subsecuentes derechos que la Ciencia Jurídica deberá vigilar. b) Segundo principio: la validez. Se alcanza validez crítica cuando, habiendo constituido una comunidad, las víctimas excluidas que se reconocen como distintas del sistema opresor, participan simétricamente en los acuerdos de aquello que les afecta. Este planteamiento de la Ética de la Liberación puede adaptarse al campo jurídico, tanto en el aspecto formal como en los contenidos de la norma. En cuanto al punto de vista formalista existen mecanismos que inclinan al derecho a elaborar sus normas buscando el mayor grado de validez y de seguridad jurídica. Respecto al contenido de las leyes, se pretende, en casi la totalidad de los casos, alcanzar que las normas permitan alcanzar una aplicación simétrica y por lo tanto, justa.

c) Tercer principio: factibilidad. Se refiere a que toda norma, acción, institución y sistema de eticidad además de ser válido y verdadero debe ser factible o en otras palabras, posible, ya que algo imposible, no puede ser bueno. Este principio repercute en que todo sistema jurídico a poner énfasis en las consecuencias prácticas, es decir, en la vigencia y viabilidad, de cualquier norma.

d) Cuarto principio: la conciencia crítica en las víctimas. Representa el momento en que nace la conciencia crítica de las víctimas (aquellos que pertenecen a un sector marginado), que puede expresarse de la siguiente manera: "debo criticar aquello que impide la vida, o que impide la participación de la víctima. Todo sistema jurídico es dinámico y debe estar sometido a una constante revisión crítica que le permita resolver las necesidades más apremiantes. El aspecto que demuestra

más claramente las deficiencias de un sistema es la presencia de las víctimas, las cuales requieren y exigen respuestas inmediatas del sistema al que pertenecen. e) Quinto principio: la consensualidad (las víctimas se reúnen y constituyen una colectividad determinada, “una comunidad de las víctimas”, que va a intentar legitimar una nueva validez. f) Sexto principio: la racionalidad. Corresponde a la obligación Ética de transformar el estado de cosas prevaleciente. Propiamente sería la “praxis de la liberación”, que es el deber de contrarrestar los efectos negativos causados a las víctimas y, luego, la edificación de una situación diferente. Esta propuesta invita a todos los involucrados en la conformación de un orden jurídico a adecuar la puesta en marcha de tal normatividad apegándose no sólo al cumplimiento estricto de lo establecido (lo cual sería sumamente deseable), sino a hacerlo de acuerdo con una cultura ética que les permita a todos los miembros de una comunidad un convencimiento más profundo de los fines que la ley persigue.

**Décima Tercera.** El papel de la Ética consiste en justificar la elección, jerarquía y renuncia de los intereses que guían las conductas humanas en un nivel individual y social y, de tal modo, sustentar y producir razones últimas que justifiquen la adopción obligatoria de las conductas prescritas por las normas jurídicas, muchas de las cuales implican para las personas la opción por o el sacrificio de ciertos intereses.

**Décima Cuarta.** Llevar a cabo una crítica desde el punto de vista ético al Derecho no pretende debilitar su exigibilidad, sino procurar ordenamientos jurídicos más justos. Es decir, conformar sistemas jurídicos que no se contenten con su validez formal sino que busquen constantemente la

justificación de sus contenidos. En suma, el objetivo es pasar por el tamiz de la Ética al Derecho, sin pretender en ningún momento, legalizar a la Moral. Ello significa que si el Derecho es, a fin de cuentas, un instrumento creado por y para el hombre, bien vale la pena ponerlo al servicio de las mejores causas humanas.

# **Fuentes bibliográficas**



## Fuentes Bibliográficas

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Aftalión, Enrique y Vilanova, José. *Introducción al Estudio del Derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Ed. Porrúa, Col. *Sepan Cuántos...*, México, 1989.

Batiffol, Henri. *Filosofía Del Derecho*, Buenos Aires, Eudera, 1983.

Bobbio, Norberto. *Contribución a la Teoría del Derecho*, Madrid, Debate, 1990.

-----, *Teoría General del Derecho*, Bogotá, Temis, 1992.

Bonnecase, Julian, *Introducción al Estudio del Derecho*. Bogotá, Temis, 1991.

Cerutti-Guldberg, H., *Filosofía de la Liberación Latino-Americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Del Vecchio, Giorgio, *Filosofía del Derecho*, Barcelona, Bosch, 1980.

## Fuentes bibliográficas

- Díaz, Elías, *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus Ediciones, 1980.
- Dussel, Enrique, *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, 5 Vol., Siglo XXI, 1979-1980.
- , *Para una Destrucción de la Historia de la Ética*, Mendoza, Argentina, Ser y Tiempo, 1973.
- , *Método Para una Filosofía de la Liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974.
- , *Filosofía Ética de la Liberación*, Edicol, 1977.
- , *Filosofía de la Liberación*, México, E. Contraste, 1989.
- , *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, UNAM-UAM-TROTTA, 1998.
- Fournet-Betancourt, Raúl, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.
- Garzón Valdés, Ernesto, *et. al.*, *El Derecho y la Justicia*, Editorial Trotta, 1996.

## Fuentes bibliográficas

Gómez Robledo, Enrique, *La filosofía en el Brasil*, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 189.

Friedrich, Carl Joachim, *Filosofía del Derecho*, México, Fondo De Cultura Económica, 1993.

García Maynez, Eduardo, *Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1989.

-----, *Ensayos Filosófico- Jurídicos 1934-1979*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

-----, *Introducción al Estudio del Derecho*. México, Porrúa, 1992.

MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Paidós, España, 1991.

Paz, Octavio, "Ideas y Costumbres I", en *Obras Completas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Recaséns Siches, Luis, *Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1986.

Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

## Fuentes bibliográficas

- Romo Michaud, Javier. *Teoría del Derecho*. Antología. 1° Ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Derecho. Sistema Universidad Abierta, 1994.
- Villoro Toranzo, Miguel. *Lecciones de Filosofía del Derecho*, México, Porrúa, 1984.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una Filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1969.
- Tamayo y Salmorán, Rolando, “Dogmática Jurídica y Teoría Moral”, en *Isonomía*, ITAM, 1995.
- Wolf, Robert, *Para comprender a Rawls*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México, 1969.