



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
de
CEL



LA «DESTRUCCIÓN» EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE ENRIQUE DUSSEL DURANTE EL PERÍODO 1964-1970

Una posibilidad para el
desocultamiento de América Latina.
Segunda Parte

Martín Oporto

Martín Oporto es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín, doctorando en filosofía por la Universidad Nacional de Lanús y docente de la cátedra “Historia social general B” en la Universidad Nacional de la Plata.

INTRODUCCIÓN

La primera parte de nuestro trabajo¹ en torno a la movilización de la noción heideggeriana de *de-strucción* por parte de Enrique Dussel en la coyuntura de la construcción de una Ética Ontológica, puso el acento en las alternativas de las nominaciones adoptadas y en el delineamiento de un panorama de las constelaciones y marcos de sus recurrencias. En este segundo momento, nuestra atención se dirige al despliegue del programa de-estructivo de la historia de la Ética, tal como Dussel lo plasma en *Para una de-strucción de la historia de la ética I* (1969/1970).² Para adentrarnos en su itinerario reflexivo, desarrollaremos tres apartados. En el primero, ubicamos la destrucción en el proyecto dusseliano global de la ética ontológica (1). En el segundo, desentrañamos la puesta en marcha de la *destrucción* de la historia de la ética, abordando los cinco filones elegidos por Dussel (2). Las conclusiones, por fin, buscan ofrecer una mirada en clave de decantación sintética y de agenda prospectiva.

DESTRUCCIÓN EN EL PROYECTO DE UNA ÉTICA ONTOLÓGICA

La caracterización global del texto que abordamos puede iniciarse con la “definición” nítida que años más tarde dará Dussel de esta obra: “*Era el punto de partida de la Ética ontológica.*”³. Por lo tanto, se la puede pensar como un escrito inaugural de una etapa reflexiva, en un juego entrecruzado de novedades y continuidades. Por nuestra parte, manejamos la hipótesis de que DHE es un texto en el que Dussel se dispone al cumplimiento de una agenda prefijada que tiene por objetivo la propuesta de una “ética universal” y, como paso metodológico para su realización, la destrucción de la historia de la ética:

“Quede claro que la de-strucción dejará aflorar una ética ontológica perdida bajo el ropaje de las éticas filosóficas dadas. Dichas éticas filosóficas fueron sólo un pensar meditativo

¹ Cfr. Martín OPORTO, “La «destrucción» en el pensamiento de Enrique Dussel durante el período 1964-1970. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina (I)”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 123-141.

² Enrique DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Mendoza, Ed. Ser y Tiempo, 1973 (en adelante DHE). Las alternativas de la redacción del texto y su contexto fueron tratadas sintéticamente en la primera parte de nuestro trabajo y en: Martín OPORTO, *Destru(k)cción. La recepción/ relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martin Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura, Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2019.

³ Enrique DUSSEL, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* «Enrique Dussel: Un proyecto ético político para América Latina», n° 180 (1998) 13-36, p. 32 (en adelante AI).

que superando las éticas vulgares dejaron aparecer explícita y temáticamente el *êthos* del filósofo y de su cultura. La tarea previa o preparatoria de una ética universal, *ethica perennis* o ética-ontológica fundamental, deberá ser una de-STRUCCIÓN que llegue hasta el hontanar de la esencia humana como ex-sistencia, superando los estrechos límites (que no por ello pueden ser dejados de lado porque el filosofar es siempre un pensar en el mundo) de una cultura dada (pero absolutizada como universal y única, al no haberse tenido claramente como punto de partida la finitud del mismo pensar filosófico).” (DHE, p. 11)

La recurrencia de la destrucción en este marco programático y metódico, por consiguiente, no busca ya abarcar o visibilizar sus horizontes conceptuales, sino la puesta en marcha de una operación de destrucción de las “éticas filosóficas dadas”; en orden a “descubrir” una ética ontológica. Se trata, pues, de enfrentar hitos filosóficos de la historia de la ética para “*enmarcar a las éticas dentro de sus êthos, es decir, el pensar metódico filosófico dentro de sus mundos (ya que el filosofar es un modo de estar en el mundo).*” (DHE, p. 10). Se busca destruir los ocultamientos de las grandes obras éticas de la filosofía para hacer emerger esta nueva impostación. Una referencia dada por Dussel en el proyecto de la trilogía precisa aún más su portada:

“Se trata de esbozar una des-trucción de la historia de la ética -paralela a la historia de la ontología- teniendo en cuenta las cuatro principales éticas del pensamiento occidental, para plantear al fin el horizonte interpretativo existencial de una ética ontológica.”⁴

Tal como se ve, el escrito fuero pensado como preparatorio para su propuesta de una Ética ontológica. El libro (al que Dussel considera un “mero bosquejo introductorio”) intenta destruir “(...) las cuatro principales éticas del pensamiento occidental”, para él: Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Husserl-Scheler.

Según García Ruiz, DHE es una búsqueda por “(...) *mostrar las éticas filosóficas situadas en sus êthos.*” De manera más abarcativa, aclara los objetivos trazados por Dussel:

⁴ La cita pertenece a un documento inédito consultado en “Fondo Dussel”, de la *Biblioteca y Centro de Documentación Mauricio López*, Institución perteneciente a la Asociación EcuMénica de Cuyo y miembro de la red SID – UNCuyo. Agradecemos a Luciano Maddonni su conocimiento y disponibilidad.

“a) Continuar la crítica de la subjetividad moderna trazada por Heidegger, b) enmarcar las éticas desde el horizonte de la ontología fundamental, y c) poner en evidencia la gestación de una ética ontológica de corte estrictamente heideggeriano.”⁵

Por nuestra parte, agregaríamos un cuarto punto al elenco mencionado: la analítica de la “estructura ontológica que el hombre es”. En efecto, no se trata solo del “descubrimiento de una ética ontológica” a través de una destrucción que enfrenta a la tradición ética, sino también de alcanzar una ética ontológica que sea, a la vez, “*estructura ontológica que el hombre es*”:

“La ética ontológica demuestra temática y metódicamente, filosóficamente, la estructura ontológica que el hombre es, y, por ello, y al mismo tiempo, dicha estructura ontológica es una estructura ética: las notas esenciales del hombre, no sólo en tanto emergen de dicha esencia sino en tanto se las apropia libremente como posibilidades, constituyen la moralidad ontológica. Dicha estructura de la cotidianidad es el tema de la ética-ontológica.” (DHE, p. 10 nota 9)

Este punto es, a nuestro juicio importante, dado que esta centralidad del hombre, de su “estructura de la cotidianidad” como temática fundante de la ética ontológica esbozada por Dussel, no parece estar en consonancia con los planteos de Heidegger. La ética misma presupone para el filósofo alemán una interpretación metafísica de la filosofía. Ella es una definición valorativa del ente que lo posiciona como objeto ante una subjetividad que lo interpela. Por eso, consideramos acertada la afirmación de García Ruiz respecto de que “sin embargo, Dussel no sigue a pie de puntillas las propuestas de Heidegger: *“no puede compartir su antihumanismo por que la ética se refiere finalmente al hombre.”* (FLED, 110).

La ética ontológica, en este texto, surgirá de la destrucción de su propia historia. La “moralidad ontológica” del hombre, es decir, su “cotidianidad”, es, para Dussel, el foco central desde donde tematizarla. Esta es una distinción a la que el autor asume con las posibilidades teóricas que le brinda *Ser y tiempo* (1927). Pero está vinculada también con su sensibilidad filosófica por el humanismo, al que Heidegger desacredita. Por todo ello, pensamos que en DHE es posible encontrar una reivindicación de la antropología y una

⁵ Pedro Enrique GARCÍA RUIZ, “Capítulo II, Primeros pasos hacia una Filosofía de la Liberación, §6. Heidegger y la destrucción de la historia de la ética.” En: *Filosofía de la liberación, un aproximamiento al pensamiento de Enrique Dussel, México DF, Driada, 2003, p.105* (en adelante FLED)

crítica al antihumanismo de Heidegger que posicionan las distinciones que Dussel asume como autor, a pesar de que todos los movimientos filosóficos los lleva adelante provisto de indicaciones y metodologías heideggerianas.

La destrucción juega un rol importante en estas dinámicas de continuidad/desmarque. Para Dussel, el hombre necesita comprenderse en su acontecer histórico. El descubrir lo originario supone entonces una “ex-sistencia auténtica” que comprenda el pasado en su originalidad. Es por eso que el mendocino piensa que la “historicidad inauténtica” reclama en su “comprender vulgar” una revisión, una destrucción, ya que ella “(...) *oculta la prolongación original del destino personal...*” (DHE, p. 7). La destrucción está directamente vinculada a la “ex sistencia auténtica”, por lo tanto, a un “ex-sistir” histórico en comprensión de su pasado, de su originalidad. El hombre necesita destruir las éticas, las culturas, los hábitos dados como “tradición” de manera acrítica: “*La historicidad auténtica es concomitante a la tarea de-estructiva, y sólo comienza cuando alguien des-cubre que su acontecer es histórico...*” (DHE, p. 7).

Ahora bien, la “de-strucción de la historia de la ética” que Dussel despliega en DHE no tiene una intención eliminatoria, ni aniquiladora, sino que ostenta un camino de retorno hacia lo originario, hacia el “des-cubrimiento” de lo olvidado. Se trata de “des-atar”, “des-andar” la historia de las éticas para poder apartarse críticamente del camino que la filosofía incorpora como una “tradición” dada. Dice Dussel: “*des-atar la hermenéutica transmitida (que es negación de sentido originario) para recuperar reiterativamente lo olvidado.*” (DHE, p. 6). Nuestro autor, por tanto, comienza su “des-cubrimiento” de la historia de la ética ontológica a partir de la noción de destrucción, del des-andamiento del camino histórico tradicional de la filosofía de manera crítica. Por consiguiente, no como una negación de la historia, sino como una apropiación para la transformación de la tradición.

Dussel presenta a la noción de destrucción asociada a los verbos “des-cubrimiento”, “des-atar”, “des-andar”, “desmontar”, “escombrar”, “criticar”. Esto refuerza la idea de que lo que se busca no es la eliminación ni la sustitución de las éticas en cuestión, sino una indagación de las oscuridades de la historia de las “éticas filosóficas dadas”, un rastreo de sus olvidos.

La destrucción es una crítica directa a la “tradicición” ética en la historia de la filosofía. Esta noción cumple con la tarea de enfrentar a la “tradicición”, que aparece como “negación de sentido originario”. Niega esta negación y alcanza la positividad en el encuentro con lo originario, negado por la tradición.

“La «de-strucción» de la historia de la ética no tiene un mero carácter destructivo sino crítico. La ‘historia’ de la ética no pretende simplemente informar sino aclarar una constitución. La ‘ética’ de la que hablamos no es ni el *êthos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas y grupos, ni las éticas filosóficas dadas en la historia de Occidente, sino una ética ontológica (*et̄ica perennis*) cuya historia se ha ido fraguando en el oscuro hontanar de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre *êthos* concretos. Lo mismo, es decir: ‘de-strucción de la historia de las éticas filosóficas’, que ‘des-cubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica’. (DHE, p. 5)

Antes de iniciar la destrucción de la historia de la ética, Dussel asume algunas aclaraciones desde donde diferencia claramente a la ética ontológica de las “éticas filosóficas dadas”, como también del “*êthos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas (...)”. Aunque también afirma y comenta: la “Ética viene de *êthos*”. La diferencia en la que el filósofo argentino se quiere detener es la que disminuye a la ética a un “momento” del *êthos*:

“(...) significa originariamente en griego morada habitual (...), que es lo habitual o hábito. *Êthos* es un plexo de actitudes o una estructura modal de habitar el mundo. (...) La ética, en cambio, es sólo un momento del *êthos*, es el momento temático o explícito de lo ya vivido al nivel del *êthos*.” (DHE, p. 8)

Las éticas que yacen en la mira de la noción de destrucción son complejos instantes tematizados de grandes “hábitos” que “(...) *pertenecen a un pueblo, a una cultura, a un grupo...*” (DHE, p. 8), a un “*Êthos*”. La ética ontológica dusseliana surgirá de la revisión de todos esos sistemas éticos y de la superación de aquellos límites que ellos mismos se trazan sin poder sobrepasarlos. Su intención apunta a “(...) *encontrar un meollo, un hontanar en donde, al fin, las grandes éticas coinciden porque habiendo pensado al hombre no pudieron dejar de decir cosas comunes.*” (DHE, p. 10). La revisión de las grandes éticas es la ardua tarea de la destrucción, “(...) *una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición.*” (DHE, p. 6).

En otros términos, podríamos decir que la destrucción en DHE es una actitud que se opone a la “(...) *en-cubridora interpretación vulgar de la historia...*” (DHE, p. 7). Por tanto, el intento formal de la destrucción es el “des-cubrimiento de la gestación histórica de la ética

ontológica.” Se trata de llegar al origen, de descubrir lo “no pensado”, lo oculto, “encubierto” por la historia de las éticas filosóficas “tradicionales”.

LA PUESTA EN MARCHA DE LA “*DE-STRUCCIÓN*” DE LA HISTORIA DE LA *ÉTICA*

Una vez mostrado el proyecto y las coordenadas de DHE, en los que Dussel moviliza la destrucción, se trata ahora de analizar cómo lo pone en marcha efectivamente la tarea propuesta. En otros términos, buscamos desentrañar qué es lo que Dussel hace en concreto cuando se enfrenta a los autores de “éticas filosóficas dadas”. El itinerario de trabajo que nos proponemos se basa en la revisión de lo programado por Dussel en el índice de la obra. Allí plantea un desarrollo cuatripartito en el que se adoptará la metodología destructiva para revisarlas cuatro grandes éticas filosóficas que Dussel selecciona. Ante todo, el autor anuncia una destrucción de “La ética griega de Aristóteles”. En segunda instancia lo mismo será aplicado sobre “La ética cristiana medieval de Tomás de Aquino”. En tercer lugar, se adentra en “La ética moderna de Immanuel Kant”. Por fin, se aborda “La ética axiológica contemporánea”. Nosotros, sin embargo, incluiremos la quinta ética agregada por Dussel posteriormente a su programa, “de la ética existencialista a la ética existencial-existenciaria”. Su tratamiento, sin embargo, no será estrictamente igualitario:

“Sin embargo, en las dos primeras partes hemos sido más críticos; es decir, hemos leído obras antiguas con nuevos ojos y hemos visto gestarse más allá de una interpretación tradicional, una como oculta ética-ontológica. En cambio, en la tercera y cuarta parte, hemos sido más destructivos, usando esta última palabra en su significación vulgar, porque hemos querido mostrar igualmente una interpretación que al oponerse a la vigente ha debido con mayor fundamentalidad mostrar la debilidad del edificio de las éticas construídas sobre la metafísica de la subjetividad.” (DHE, 155)

«De-STRUCCIÓN» de “La ética griega de Aristóteles”

El camino *destructivo* de la historia de la ética comienza en la Grecia antigua, pero su primer referente será el teatro y la tragedia en particular. Para Dussel, es allí, donde considera que se expresa más diáfananamente el *éthos* griego:

“El *êthos*, modo habitual de morar en el mundo, fue expresado por los artistas griegos más próximamente que por los filósofos. (...) A partir de estos supuestos intentemos pensar la cuestión de la ética de Aristóteles. (DHE, p. 22)

A partir de esta opción, Dussel ensaya una descripción de dicho ese *êthos*, con el arte y griego como insignia. Dicho en otros términos, se trata de visitar la ética aristotélica como parte de un *êthos* más global que la contiene y al que se retiene como más representativo: “*Las grandes tragedias griegas terminan en una contradicción no resuelta. (...) en el modo de vivir la temporalidad del hombre griego todo se reasume en un ciclo, todo es repetición.*” (DHE, p. 24). El modo no resuelto que presentan las tragedias frente a la imposición del destino sugiere el “modo de vivir” del hombre griego, su “*necesidad*” de movimiento en el plano “*(...) de un círculo que gira sobre sí mismo desde-siempre*” (DHE, p. 25); de algo que permanece siempre, aunque se transforme en un “presente constante”. “*Lo que es, es lo constante (...)*” (DHE, p. 25).

Desde esta operación, la destrucción dusseliana de la ética de Aristóteles conlleva una particular lectura de la asunción de la filosofía de su maestro, Platón. Refuerza las tendencias hacia una interpretación de ésta en el contexto de un único origen que es, a la vez, productor y fin. Es decir, para Aristóteles, según Dussel, no existiría una escisión en dos topos conformativos que fundamenten el pensamiento platónico, sino que existe un solo origen, lo “permanente”. Por esto, la conclusión de Dussel sobre la ética aristotélica es que tiene mucho más en común con Platón de lo que la mayoría de los intérpretes han reconocido. Esta se contextualiza dentro de los movimientos cíclicos que contienen un origen y un fin repetitivos, característico del *êthos* griego:

“El ser del hombre, en su temporalidad, incluye lo dado ya, pero igualmente el proyecto no dado todavía, que es fundamento de las posibilidades que dentro de dicho ámbito ad-viniente y futuro se presentan.” (DHE, p. 33)

El ser del hombre incluye una temporalidad, no es una *ousía* cerrada y acabada ajena al movimiento. Procede desde y en sí mismo, es “lo dado” y, a la vez, su “ad-viniente”. La filosofía de Aristóteles, según Dussel, se completa con el tratado del ser del hombre. Por eso para él, “*La Ética a Nicómaco no es un mero tratado de ética, es un capítulo de la ontología fundamental.*” (DHE, p. 35).

Analicemos el procedimiento. Cuando Dussel “pone en marcha” la destrucción la ética aristotélica, lo hace cumpliendo con cuatro pasos metodológicos prefijados. Lo primero

es enmarcar la ética de Aristóteles en su *êthos*, es decir, en su hábitat o “modo de vivir” el mundo. Esto, desplegando un dialogo con otras disciplinas, pero desde herramientas filosóficas de interpretación. El segundo paso que lleva adelante es el de revisar la historia y el origen filosófico de su ética. Se vincula a Aristóteles con autores anteriores intentando “des-cubrir” una ética ontológica olvidada por la historia. El tercer paso es releer las intenciones de la ética de Aristóteles con la atención puesta en “des-cubrir” los ocultamientos que la tradición filosófica olvidó. Y, dado que donde la tradición olvida, también niega, Dussel busca la positividad de la ética negando las negatividades provocadas por los olvidos de la historia. El cuarto y último paso intenta mostrar las posibilidades de que emerja desde Aristóteles una ética-ontológica indicada en términos heideggerianos. El “ser del hombre” es quien “com-prende” de manera autentica o inauténtica el “pro-yecto”. Esta, según Dussel, no es una “com-prensión” de una esencia inmóvil y acabada, sino “(...) *el des-cubrimiento (no por invención) de posibilidades existenciales imprevisibles.*” (DHE, p.44)

“La ética así comprendida no es un pensar posterior a lo ontología; es uno de los capítulos de la ontología; y es normativa, no por promulgación, sino por esclarecimiento: el discernimiento del ser-ético del hombre ilumina la com-prensión e interpretación existencial.” (DHE, p. 44)

La destrucción, por tanto, se pone aquí en marcha como un movimiento cuádruple de enmarcar, revisar, releer y permitir emerger. Enmarcar el *êthos* vigente en el que se encuentra la ética filosófica a la que se afronta. Revisar los antepasados filosóficos de la ella. Releer las intenciones y despliegues de la propia ética filosófica en cuestión. Hacer emerger, a partir de los “des-cubrimientos” que la historia oculta, una ética ontológica que implica “(...) *hasta el hontanar de la esencia humana como ex-sistencia, superando los estrechos límites (...) de una cultura dada...*”

«De-strucción» de “La ética cristiana medieval de Tomás de Aquino”

El abordaje destructivo de esta segunda ética, pone en marcha los cuatro movimientos antes mencionados, para llevar adelante el desmontaje de la historia de la ética de Tomás en el marco del mundo/*êthos* medieval. La intención nodal es encontrar la ética ontológica allí presente pero oculta por la tradición.

El proceso comienza por enmarcar la ética tomasiana en su mundo, en su êthos: *“Ahora debemos descubrir lo que era obvio para los semitas, judíos, cristianos y árabes, en cuyo mundo emergerá el pensar de Tomás de Aquino”* (DHE, p. 45). Si, como vimos, el “modo de vivir el mundo” griego alcanza su mejor expresión y más próxima representación del êthos en el arte y la tragedia, la mayor aproximación al êthos judeo-cristiano se va a ver desplegada en las costumbres y hábitos descritos en la biblia. Allí Dussel resalta la libertad que implica para el hombre la posibilidad de elegir ante la “tentación”. Para el autor, Adám es el sujeto representativo de este êthos, aquel que fue “tentado”. *“Adám no es un hombre, es simplemente el hombre”* (DHE, p. 48); por tanto, el culpable de todo mal. El hombre en su libertad de poder elegir ante la tentación es quien tiene la posibilidad, entonces, de terminar “tentado”, de inclinarse por el pecado. *“El hombre, en su libertad, y no Yabveh, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mal lo obra el hombre y no es un factum divino inevitable”* (DHE, p.49).

El segundo paso en la destrucción de la ética de Tomas de Aquino es revisar la historia, los antepasados que fueron camino hacia ella. Dussel muestra cómo varios pensadores del cristianismo, Taciano, Teófilo de Antioquía, Orígenes, Boecio, entre otros, coinciden en una posición, la que *“(…) muestra cómo el origen del mal no es un acto creador sino un acto libre del hombre.”* (DHE, p. 55). Todo el pensamiento judeo-cristiano obra desde esa coincidencia ética, a saber, que el mal tiene un culpable y que es el hombre. El binomio bien – mal y la responsabilidad del hombre sobre sus actos libres han sido una constante entre los pensadores judeo-cristianos que marcaron e incidieron sobre las determinaciones éticas que Tomas de Aquino, finalmente, asume en su obra.

La relectura que Dussel lleva adelante sobre la ética de Tomas de Aquino contiene en su intencionalidad la emergencia de una ética ontológica en la que “El hombre es un ser siempre in-acabado.”, en que la propia finitud del hombre lo “condena”. El hombre, en su búsqueda permanente, está obligado por las leyes que aparecen como las “exigencias” propias de comprender el pro-yecto, de ligarlo con el ser ad-veniente. Ahora bien, la bondad o la presencia del mal en los actos de los hombres en la ética de Tomás, no solo necesita de esa “liga” hacia el ser ad-veniente. Según Dussel el “pro-yecto particular” también tiene que estar atravesado por y con el “Bien común”. El hombre que pretende la bondad, que persigue la

perfección, está obligado a incluir en su comprensión particular las posibilidades del “(...) *ser-con-otros (comunidades próximas y de más en más amplias) hasta llegar al pro-yecto último de la historia humana misma.*” (DHE, p. 70).

La ética ontológica que según Dussel emerge del abordaje destructivo de la ética tomista es aquella que asume “(...) *el compromiso histórico y social del profeta que alcanza la plenitud humana en el sacrificio de su vida, por sus hermanos.*” (DHE, p. 71). Una ética ontológica en la cual el hombre es responsable de su libertad, de sus decisiones, no solo de manera particular, sino también “siendo parte” de un proyecto más amplio que incluye al otro, “(...) irremediabilmente un ser-con otros”:

(...) en esta ética-ontológica, en la tradición de los profetas de Israel que se inmolan por la historia, el hombre alcanza la perfección sólo en el pro-yecto común (bien común) y no meramente por una contemplación teórica, reductiva o temática, sino por un compromiso existencial, apremiante, mortal, inmediato. (DHE, p. 73)

«De-strucción» de “La ética moderna de Immanuel Kant”

El camino, en el caso del abordaje de la ética de Kant, también inicia con la intención de enmarcarla en su êthos. Este êthos moderno, en el criterio de Dussel, no pertenece al conjunto de aquellos que lograron un surgimiento en el marco de una “constitución fundamentalmente nueva”, sino que es resultado de la “lenta evolución interna” de otros êthos, la reacción a largos siglos de cristiandad. El origen del êthos moderno, según la interpretación dusseliana, tiene su inicio en las primeras poblaciones que habitaron los “Burg”, aldeas alemanas periféricas a los centros de población religiosa y feudal desde el siglo XI. Por eso se los llamaban “burgueses”, de forma peyorativa y despectiva, en referencia a esas personas que vivían sin mucha expectativa por la vida de la iglesia ni de los feudos. Así nace la burguesía de la edad clásica: periférica a los núcleos sociales y de poder de la edad media, pero atenta y añorante de otro tipo de vida, más lujuriosa y ostentosa: “*Fue allí donde se gestó un nuevo «sistema total de vida y cultura», el primitivo capitalismo.*” (DHE., p. 77). El centro del êthos en la edad moderna no va a estar ocupado por dios- como en el medioevo- sino por el hombre de los “Burg”, aquel que contempla al mundo como un objeto que puede

poseer, modificar y guardar: *“El burgués es «una nueva voluntad por dominar a la naturaleza»”* (DHE, p. 77).

(...) desde un punto de vista religioso, se produce la des-vinculación o secularización de la vida; desde un punto de vista económico, pero igualmente ético, aparece el espíritu burgués, el lujo y la opulencia en la vida social; desde un punto de vista político aparecen los fundamentos del individualismo liberal; como actitud profunda que tiñe la totalidad de la existencia, el hombre se enfrenta al mundo con una postura matemática; pero al fin, en el nivel ontológico, se constata la desintegración del hombre, ser-en-el-mundo, por la aparición del subjectum. (DHE, pp, 75-76)

El êthos moderno, al que pertenece la ética kantiana, adquiere una característica nodal, la “secularización de la vida” cotidiana. “Dios ha muerto” como referencia, centro y creación de todas las cosas. El hombre es ahora amo y dueño, toma el espacio de dios y lo utiliza para el dominio y la especulación individual, *“si Dios no tiene más lugar es porque un nuevo tipo de hombre lo ha ocupado todo.”* (DHE, p. 76). Dussel sostiene que, para el hombre del mundo moderno, ya no hay pro-yecto común- como en el mundo medieval- sino un individualismo competitivo que genera dominaciones y coarta la propia libertad. Es entonces, comenta Dussel, cuando la ética toma independencia de la ontología fundamental. Es en el êthos moderno cuando el ser del hombre objetiva sus observaciones desde la posición subjetiva. Por tanto, lo que hace es aprender una ética sabida y no ya preguntarse por ella.

La revisión de la historia ética, es decir, de los antepasados éticos de Kant que Dussel lleva adelante tiene como inicio, como primer esbozo de una ética independiente de la ontología fundamental (lo mismo es decir una ética de la “metafísica a priori del sujeto”) a la ética de Wolff. Aunque, *“la mera subjetualidad llega a ser subjetividad, es decir, fundamentum absolutum inconcussum veritatis”* (DHE, p. 82) recién con Descartes. La ética, a partir de estos trabajos, deja de ser un “des-cubrir” la comprensión del ser ad-viniente, para sufrir la necesidad de demandar una técnica de entendimiento, una ética ya trazada y dada.

En este sentido, Dussel revisa el camino hacia la ética de Kant con actitud crítica-destructiva. Propone una revisión de la historia y de las vías que formaron la ética kantiana dividida en cuatro puntos que para el autor describen hitos principales de la filosofía de Kant.

Primero, en “El racionalista Kant (1746-1759)” cuenta sus comienzos en la filosofía, especialmente sus primeros pasos en el racionalismo wolffiano. En el segundo, “Influencia

empirista (1759-1765)”, Dussel intenta mostrar que, más allá de los comienzos de inclinación racionalista, la filosofía de Kant logra criticar a Wolff gracias a la lectura del empirismo inglés encarnado en autores como Shaftesbury, Hutcheson y Hume. En el tercero, “Hacia la “crítica” (1766-1781)”, Dussel describe el momento en que Kant retoma algunas cuestiones del racionalismo para, finalmente, desplegar una síntesis de autor, la crítica. Finalmente, en el cuarto, “La dialéctica trascendental y el orden práctico”, Dussel muestra cómo la filosofía subjetiva es el inicio de una imponente tradición que se extiende desde ese momento hasta la mitad del siglo XIX. El sujeto, como conformador de la representación objetiva, aparece en el pensamiento filosófico de la época fundando una ética independiente de la ontología, porque pasa a ser objeto de observación de un sujeto *a priori*. Dussel entiende que la ética moderna, que se inicia como formulación acabada con Kant, contiene contradicciones que no solo implican al abordaje teórico de la ética y al propio hombre, sino que incluye una tercera “antinomía” que la caracteriza. Si la primera era la de una ética que se “desgaja de la ontología fundamental; es decir: *«se la deja en el aire»* (DHE, p.93), y la segunda que hombre asume una posición técnica que lo desliga del ser ad-viniente, y “(...) *pondrá él mismo, desde sí mismo como conciencia (Bewusstsein/subjectum), las ‘reglas del juego’*” (DHE, p. 93), la tercera antinomia, es la de la libertad, que expresa la imposibilidad teórica de conocerla. Ese no es un modo en que la libertad se exprese en sí misma como origen, sino que lo hace a través de la ley: “*Lo primero que conocemos (ratio cognoscendi) es la ley moral, pero en ella misma se supone (ratio essendi) la libertad.*” (DHE, p. 94).

Dussel anticipa, cuando asegura el fundamento de la ley en la moral kantiana, la imposibilidad de emergencia de una ética ontológica en la destrucción de la filosofía de Kant. La ontología del sujeto que describe Dussel en Kant está fundada en un apriorismo del sujeto que se representa a sí mismo en el fundamento de la ética, la ley. “(...) *en cambio, la ética-ontológica se funda en el ser-en-el-mundo (...)*” (DHE, p. 99). Es una ética que no trata con los orígenes, ni con el descubrimiento del ser ad-viniente, sino que se funda en una obligación impuesta por el hombre. La moral kantiana alcanza una independencia que, al mismo tiempo, es un alejamiento de lo original. Una ética fundada por un sujeto *a priori* y no el fundamento de ésta. Ya no hay un ser-en-el-proyecto, sino una significación ética definida por el hombre

que se asume sin más. Por otro lado, el acto moral bueno en la filosofía de Kant, según Dussel, responde a la obligación moral que se tiene con el fundamento, con la ley. Por lo tanto, queda totalmente exento del encuentro con el ser ad-viniente, con la práctica del ser siendo que es lo que concluye el acto moral en la ética ontológica. La ética kantiana tiene intenciones y fundamentos que se inclinan de manera contraria a las de la ética ontológica que Dussel pretende: *“El sujeto, como síntesis originaria de apercepción (ya que todo se resuelve allí), ‘es la unidad unificante (én) a partir de la cual emerge ya todo ligado (syn) en su posición (thésis)’.”* (DHE, 101).

«De-strucción» de “la ética axiológica contemporánea”

El trabajo dusseliano prosigue su dinámica de “de-strucción” afrontando, desde los cuatro movimientos que venimos desplegando, la “ética de los valores”. El movimiento de enmarcar la ética axiológica contemporánea en su êthos implica, para Dussel, aclarar cuatro cuestiones principales que lo delimitan y caracterizan. Antes que nada, considera que el êthos del hombre contemporáneo no es un momento novedoso de la historia, sino la culminación de otros y el efecto de la extensión en el tiempo de una voluntad dominadora. Además, piensa que es un êthos en crisis. Tercero, es el êthos vigente, el que concierne a la actualidad. Por fin, estamos ante su expansión mundial y frente a las consecuencias que de ello resultan. En otros términos, estamos parados hoy en un êthos que se expande a nivel mundial y, en ese proceso, es que se puede hablar de algunas novedades que se presentan caracterizándolo.

Dussel entiende que la expansión mundial del modo de vida moderno/burgués, es *“esa presencia de la técnica europea moderna en todo el mundo ha producido en las áreas que han recibido su impacto una crisis cultural.”* (DHE, p. 120). Para Dussel la universalización del hombre moderno expandido por todo el mundo conocido produce un “empequeñecimiento” de la tierra, concepto que obtiene de la lectura del texto *Así habló Zaratustra* (1883-1885) de Friedrich Nietzsche. Esta tierra empequeñecida, en tanto diversidad cultural, achica las posibilidades y las reduce al modo de vida moderno expandido e instalado mundialmente. Esto provoca algunas novedades propias de la expansión y el posicionamiento del hombre moderno como única posibilidad de modo de vida. En este êthos los objetos son conformados como

representaciones subjetivas, el hombre “*saca de sí (de su subjetividad) lo que coloca ante la vista...*” (DHE, p.124). La universalización de su visión, según Dussel, lo anima a intentar una composición de la humanidad, del otro como productor, como objeto, esclavo, máquina.

“El *êthos* de la técnica es expresión del fin de la edad moderna en cuanto significa el señorío pro-ductor del hombre sobre el cosmos. Ese hombre moderno que es un ‘yo represento’, ‘yo constituyo el sentido de los objetos’, poco a poco declinará en un ‘yo ordeno’, ‘yo organizo y calculo el acontecer político, económico, cultural’.” (DHE, p. 124)

Dussel lleva adelante una revisión de los antepasados históricos de la “ética de los valores”, de su camino filosófico en su constitución actual (que es también una posición del autor sobre lo que el “valor” fue para la historia del pensamiento filosófico de esta etapa). Dentro de aquello que encerramos en los límites de la revisión histórica de la gestación de la “ética de los valores”, Dussel despliega un análisis exhaustivo de la “maduración” de la recepción de la ética kantiana en autores de estos tiempos y una reflexión aguda sobre el tratamiento que el “valor” fue tomando en los diferentes ámbitos de la filosofía de ellos.

Según nuestro autor, las novedades que puedan haber surgido en todas estas variantes del pensamiento ético filosófico parten desde el fundamento kantiano. Dice Dussel, “*Si, como hemos dicho ya antes, los valores son el fruto de la metafísica del sujeto, la crítica a la doctrina de los valores significará, inevitablemente, el derrumbe de todas estas éticas...*” (DHE, p. 128).

Entonces, como parte de la “puesta en marcha” de la noción metodológica de destrucción, Dussel expone a esta percepción filosófica que contiene al sujeto como fundamento a una relectura a la que divide en dos partes. Más precisamente, en dos párrafos dedicados cada uno a dos autores característicos de dicha ética. Por un lado “La Ética fenomenológica de los valores” de Husserl, a la cual nuestro autor considera todavía dentro de la tradición metafísica del sujeto, aunque con “variantes”/novedades que la postulan como una ética particular dentro de esta gran tradición, “*se trata entonces de una variante final de la subjetividad moderna.*” (DHE, p. 137).

Es la conciencia la que da sentido a la objetividad, la que le da “valor”. “*Para Husserl el valor es “constituido” (ya que es un sentido posible del objeto) por la conciencia intencional, conciencia que cuando es pura, funda intencionalmente el ser de todo otro ser objetivo y, por ello, es el ser absoluto.*” (DHE, p. 139). No existirá entonces una posibilidad de emergencia de una ética ontológica a partir

de la “puesta en marcha” de la noción de destrucción, ya que la ética axiológica de Husserl es una parte de la filosofía, un área, entre otras, de la ontología. *“La ética queda entonces reducida a ser un ámbito ontológico y una praxis del ámbito axiológico.”* (DHE, p. 140). La destrucción de la historia de la ética que Dussel pretende presenta, en este caso, su versión más cotidiana y vulgar.

Por otro lado, Dussel lleva adelante una relectura de la filosofía de Max Scheler a quien elige como segundo autor destacado de la ética contemporánea de los valores. Específicamente, la ética de Max Scheler, es remarcada por Dussel como un acercamiento que es a la vez un “retroceso” hacia Kant. Si la fenomenología de Husserl lograba algunas “maduraciones” filosóficas que lo distinguían de la del autor de Königsberg, Max Scheler “significa un paso atrás”, una vuelta, una reaproximación al pensamiento kantiano. Es decir, un alejamiento de la conciencia cartesiana y sus posibilidades de captación. Según Dussel, Scheler *“...aceptará la metafísica de la subjetividad del kantismo y de ello no tendrá ninguna conciencia crítica.”* (DHE, p. 142).

La ética que lleva adelante Scheler contiene, al igual que en la filosofía kantiana, un plano ideal de fines que, a diferencia de Kant, Scheler cree que *“...debe ahora encarnarse en la conducta empírica.”* (DHE, p. 148). Se trata de una voluntad intuitiva y material *a priori* que está también en implicancia con el objetivo y más adelante con el fin. Todo esto, determina la imposibilidad de la emergencia de una ética ontológica desde el pensamiento de Max Scheler. La valoración subjetiva de la ética scheleriana no parte del fundamento de la verdad del ser, ni del origen ontológico de la existencia, sino que se funda en una subjetividad valorada por el sujeto mismo. Para Dussel: *“...se ha producido el máximo desarraigamiento ontológico que pueda suponerse. Se ha separado el orden existencial concreto de un orden ideal a priori”* (DHE, p. 152). Conforme a Dussel y en coincidencia con la crítica heideggeriana que hemos trabajado anteriormente, *“el ser yace nuevamente en el olvido, no ya tras un objeto representado sino tras un “sentido” que la subjetividad se da a sí misma.”* (DHE, p. 154).

«De-strucción» de “La ética existencialista a la ética existencial-existenciaria”

Este último apartado analiza la propuesta filosófica de Jean Paul Sartre. El abordaje de Dussel, en este caso, consiste en preguntarse: “¿Está vigente en Sartre la Metafísica de la subjetividad?” (DHE, p. 156). El filósofo argentino intentará demostrar cómo, a pesar de su intención, el existencialismo sartreano sigue siendo una versión más de varios intentos frustrados del pensamiento contemporáneo por alcanzar la superación de la metafísica del sujeto, ya que “...*dicha superación no es fácil, y los primeros que la intentaron bien pueden haber quedado enredados todavía en sus redes, como en el caso de Sartre.*” (DHE, p. p. 156).

Nuestra hipótesis, sin embargo, es que, respecto a este momento de la puesta en marcha del trabajo de destrucción, Dussel no repite los movimientos metodológicos que se vienen dando en los cuatro procedimientos anteriores, sino que se desarrolla un análisis más cauto, con poca intervención de autor y muy apegado a la crítica que Heidegger esboza - tanto en *Carta sobre humanismo*, como en *Ser y tiempo*- a la metafísica del sujeto y la filosofía existencialista.

Dos aspectos, surgen de nuestra lectura. Por un lado, que lo más saliente del apartado es la identificación del pensamiento de Dussel con la crítica en la que Heidegger vincula la ética de Sartre con la metafísica del *subjectum*. Por otro, la reivindicación dusseliana del pensamiento heideggeriano como la única propuesta capaz de superar el pensamiento moderno y de lograr la emergencia de una ética ontológica. Para Dussel, en coincidencia con Heidegger, la ética de Sartre sigue tomando el camino de una subjetividad que pone al ser en el mundo, que se ubica a priori en la escala ontológica:

“No es lo mismo decir ‘hay ser (Il y a de l’etre)’, que ‘el ser se da (es gibt Sein)’. En el primer caso, si ‘hay ser’ por decisión del hombre, lo fundamental es el hombre. Si ‘el ser se da’ al hombre, ‘lo que es esencial no es el hombre sino el ser (sondern das Sein)’” (DHE, 156)

Para Dussel, la ética de Sartre se muestra desde el principio “...*persistente en el uso de la terminología y las nociones de la metafísica de la subjetividad.*” (DHE, p. 157). Aunque se logra una superación de la crítica kantiana, la tematización y el vocabulario conceptual son originarios de la filosofía de Husserl- y por eso conlleva una nueva modalidad- pero siempre dentro de la metafísica del sujeto.

El pensamiento del filósofo francés queda por fuera del proyecto ético ontológico que busca la destrucción dusseliana porque no concibe un ser en estado de “arrojado” en el mundo y ante las cosas, sino como una libertad que valoriza, que da sentido posibilitando desde sí la existencia. Sartre se inscribe, así, como en la más “...extrema posibilidad de una ética de la subjetividad.”, en una tradición ocultadora de la verdad del ser que “...confundió la ténje, es decir: el arte, con el éthos.”. La ética que Sartre despliega se separa de la ontología y se coloca como “creación”, del mismo modo que el arte y la técnica. Nuestro autor cree que la ética sartreana tiene que ser dejada de lado, corrida, destruida (en su versión más “vulgar”):

Por ello ‘el pro-yecto (Entwurf) es, en su esencia, un estar-arrojado (ein geworfener). Lo que (nos) arroja en el pro-yecto no es el hombre, sino el mismo ser, (ser) que destina el hombre a la ex-sistencia (= tras-cendencia) del ser-ahí (= ser-en-el-mundo) como su esencia.’ (DHE, p. 161)

CONCLUSIONES PRELIMINARES.

A lo largo de esta segunda parte abordamos la noción de *destrucción* que el filósofo argentino Enrique Dussel despliega en su obra *Para una de-strucción de la historia de la ética I*. Una vez cumplido el itinerario, proponemos un conjunto de conclusiones preliminares en clave sintética.

a) Dussel pone en marcha su propia *destrucción* y lo hace enfrentándose a la historia de la filosofía, desde Aristóteles, Tomas de Aquino, pasando además por autores clásicos de la tradición metafísica del sujeto, en la que incluye a Descartes, Kant, a la fenomenología de Husserl y Scheler, hasta el existencialismo de Sartre. Sumado a una fundamentación teórica apoyada en las indicaciones que Heidegger despliega en *Ser y tiempo*. El filósofo argentino *destruye* la historia de la Ética con dos propuestas claras. Por un lado, la intención de dismantelar aquellos encubrimientos que impiden la relación directa de la filosofía con el origen, es decir, el surgimiento de una ética ontológica. Por otro, la posibilidad de abrir un lugar para América Latina en la historia universal.

b) La puesta en marcha de la noción de *destrucción* en Dussel, hemos notado, se lleva adelante mostrando un patrón metodológico que se repite en cada ética, en cada búsqueda. Se trata de un movimiento de lectura/recepción al que hemos mencionado como “enmarcar, revisar, releer y permitir emerger” y que son, a la vez, los cuatro pasos en que Dussel expresa su puesta en marcha de la noción de *destrucción*.

c) La *destrucción* de la historia de las éticas que Dussel pone en marcha en aquel periodo aparece también en una segunda versión, la vulgar. En la cual, la *emergencia* de una ética ontológica se imposibilita por el total alejamiento respecto del ser que contienen esas expresiones y entonces se reduce al completo apartamiento de éstas, como el caso de la metafísica del sujeto. Las éticas de la tradición metafísica se distancian de la ontología y producen un ocultamiento de lo originario imposible de desatar, de desocultar. Entonces la *destrucción* toma su significado común, aquel que figura en el diccionario, el literal, y se expresa removiendo de la esfera filosófica su total incidencia en la historia.

Por último, quisiéramos señalar, en clave de agenda para futuras indagaciones una serie de pistas que, pensamos, surgen del trabajo realizado. Consideramos que éstas se pueden proyectar en dos direcciones.

a) La primera pista refiere a la continuidad en el tratamiento dusseliano de la *destrucción*, cuya recurrencia explícita e implícita, tal como lo anunciamos en la introducción general de nuestro trabajo, se lee hasta la obra “madura” del mendocino. En esta dirección será especialmente fructífero investigar los lugares y las modalidades del uso de la *destrucción* ante todo en el momento estratégico posterior al aquí analizado, a saber, el surgimiento y desarrollo de la filosofía de la liberación. Pues este nuevo momento (que pivotará sobre el pasaje de la “Metafísica del Sujeto”, aquí identificada como tema clave del período analizado, a la liberación, tal como se refleja en su primer escrito “liberacionista” datado en junio de 1971, titulado precisamente “Metafísica del sujeto y Liberación”⁶) exige una nueva revisión

⁶ Sobre este texto, su ubicación de enlace entre dos períodos dusselianos y su dinámica propia de continuidad-discontinuidad remitimos al estudio introductorio y a las notas de: GONZÁLEZ, Marcelo; MADDONNI,

de la *de-strucción*, más allá incluso de la ya realizada en DHE. Una indicación del propio Dussel, de 1971, año de comienzo del nuevo horizonte filosófico, abona esta pista: “Una detenida *de-strucción de la historia de la ontología de la mismidad, sin real alteridad, merecería otra obra que denominaremos Para una nueva de-strucción de la historia de la ética.*”⁷

Este rastreo, paralelamente, podría aportar luz en vistas aclarar la complejidad de la cuestión de la segunda edición ya en marco de la liberación de este texto pre-liberacionista, como aquí oportunamente señalamos. Junto con esto se podrá descubrir claves de conexión entre su proyecto interrumpido de *Ética ontológica* (más allá de su autonomía con la que aquí la abordamos) con el de la *Ética de liberación* iniciado inmediatamente finalizado el período que nos aquí abocamos, cuestión ésta de gran discusión entre los estudios dusselianos.

b) Una segunda dirección se orienta hacia la profundización de lo que denominamos “asunción con pretensiones de autor”, como rasgo actitudinal filosófico propio de Dussel, que emergió a partir de la reconstrucción de su trabajo efectivo de la noción de *Destrucción*, en tanto aquel se nos reveló como caso paradigmático de un ejercicio de abordaje propio. Estimamos que indagar el tipo de lectura e interlocución que Dussel emprende con otros pensadores decisivos que jalonan su trayectoria intelectual, como Emmanuel Levinas, Karl Marx o Karl Otto Apel, podría enriquecer la descripción de esta actitud. Dicho de otro modo, creemos que determinar en cada caso en qué consiste *ir con ellos más allá de ellos* ayudará a comprender mejor la dinámica propia de Dussel, que se muestra tan densa como prometedora.

BIBLIOGRAFÍA

DUSSEL, Enrique, *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, Mendoza, Ed. Ser y tiempo, 1973.

_____*Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ed. Docencia, 2013 [1977]

_____*“Filosofía y liberación latinoamericana”*, *Latinoamérica* (México) n° 10 (1977) 83-91.

Luciano; Enrique Dussel “*Metafísica del sujeto y Liberación*” (1971), *Texto crítico y anotado*; CUADERNOS DEL CEL, Vol. III, Nº 6, 2018, pp. 240-257.

⁷ Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*, Siglo XXI, 1973, p. 104, negritas nuestras.

_____ “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* «Enrique Dussel: Un proyecto ético político para América Latina», n° 180 (1998) 13-36.

_____ *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación, un aproximamiento al pensamiento de Enrique Dussel*. México D.F., Ed. Driada, 2003.

GONZÁLEZ, Marcelo, “Ensayo de análisis del «Trabajo filosófico efectivo» a partir de las *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966) de Enrique Dussel”, *Cuadernos del CEL* vol. II n° 3 (2017) 103-130.