

Ética de la liberación y filosofía liberal. Una lectura de Ch. Taylor y E. Dussel¹

Agustín Domingo Moratalla

Charles Taylor y Enrique Dussel son dos pensadores contemporáneos que representan dos tradiciones filosóficas que han iniciado un diálogo oportuno en la fundamentación y fecundo para la educación moral. Aquí señalamos los términos en los que se ha iniciado este diálogo y presentamos la *crítica de la Ética de la Liberación a la Filosofía política liberal*. La *expectación* que ha despertado el diálogo que inicia Dussel se convierte en *frustración* cuando el diálogo se produce desde una *lectura reduccionista de Taylor*. La crítica de la Ética de la Liberación a la Filosofía política liberal requiere un tratamiento diferente y menos reduccionista de las *éticas comunitaristas* (Taylor, MacIntyre, Walzer), no sólo para evitar un *concepto irreflexivo de víctima*, sino para descubrir que en el liberalismo político la *comunidad* se dice de muchas formas.

Para Pablo da Silveira y Ricardo Salas Astraín

I.- Introducción: ¿qué fundamentos para la educación moral?

Hace unos años le preguntaron a José Luis Sampedro: ¿cómo debemos educar a los jóvenes? Respondió lo siguiente:

“...enseñándoles los límites. Porque el sentido del límite es uno de los valores que ha perdido esta sociedad. En la antigüedad la diosa Némesis era la suprema guardiana de los límites sagrados, aquellos que permiten conservar el secreto orden del mundo. Porque hay principios

¹ El presente artículo se inscribe en un proyecto de investigación PB97-1419-C02-01, sobre la ética del discurso dirigido por la profesora A. Cortina.

que no pueden ser transgredidos; si lo hacemos perdemos nuestra dignidad como personas. Hoy no se considera sagrada la naturaleza y por eso estamos matando nuestro propio mundo. Ni se considera sagrada la persona, degradada por el sistema a la mera condición de mercancía o mercader. Ni es sagrado el amor, expuesto en los programas de televisión como espectáculo posible para saciar el morbo de los espectadores. Ni es sagrada la muerte, que se apresura desatinadamente porque no se respeta el cuerpo humano, o se aplaza médicamente manteniendo una vida carente de dignidad."²

Aunque este texto no esté escrito por un especialista en psicología o sociología de la juventud, plantea uno de los grandes problemas en la educación moral: el descubrimiento de la conciencia del límite. Más allá de la forma en la que debemos entender este límite, cuestiones como nuestra relación con el otro, con la naturaleza y con nosotros mismos nos ponen delante de un límite que no podemos precisar únicamente desde una teoría de la obligación moral, de la corrección en las normas, o de la legitimidad de las leyes.

La educación moral en general, y la educación en valores en particular, no son sólo un conjunto de propuestas normativas sobre las formas posibles de llevar una vida digna. En algún momento, el experto en educación moral tiene que enfrentarse a problemas que antes o después le obligarán a situarse ante este problema que José Luis Sampedro llama conciencia del límite. Para encontrar una respuesta, el educador podrá acudir a los tópicos morales de su sociedad, a sus propios principios éticos, o incluso se podrá permitir el lujo de decir que se trata de una pregunta carente de sentido. Ahora bien, en algún momento tendrá que preguntarse por qué aparece esa pregunta, quiénes son los que deben establecer estos límites, por qué no situarse más allá de los límites, o incluso desde dónde establecerlos. Son preguntas que desbordarán una teoría normativa de la obligación moral, bien porque le sitúan ante una verdad "práctica", bien porque le cuestionan el sentido axifante de las obligaciones morales, o bien porque le exigen mantener una ética menos normativa y más "atractiva". Son preguntas que le invitan a ir más allá de las normas, a plantearse el sentido de la vida moral en su conjunto y, sobre todo, a buscar buenas razones para fundamentar su modelo de educación moral.

Este problema de la fundamentación no se lo plantean todas las teorías éticas; tampoco aquellas se lo plantean lo hacen de la misma forma. Hay dos autores para los que sí es importante este problema, se trata de Charles Taylor y E. Dussel. Aunque por el momento no profundizaremos en los dos modelos de educación moral que proponen, sí queremos realizar una lectu-

² G. Palacios, *J. Luis Sampedro. La escritura necesaria*. Siruela, Madrid, 1996, p. 300-101.

ra inicial que nos lleve a una comparación de ambos. En concreto, nos vamos a detener en la crítica que E. Dussel le hace a Ch. Taylor porque con ella, aunque no hayamos resuelto la pregunta sobre el mejor modo de educar a los jóvenes, sí empezaremos a tener respuestas de cómo plantear el descubrimiento de los límites en la educación moral. Lo haremos en dos tiempos, primero justificaremos las razones que nos han llevado a esta comparación y segundo profundizaremos en la crítica de Dussel a Taylor.

II.- Las razones de una confrontación necesaria

Charles Taylor y Enrique Dussel son dos de los representantes más significativos de la ética contemporánea. Aunque sea excesivamente prematuro realizar un balance global de su aportación a la filosofía contemporánea, es interesante valorar sus aportaciones respectivas a un debate ético y político donde representan tradiciones diferentes.

Charles Taylor (1931) es un filósofo anglo-canadiense de formación hegeliana y hermenéutica cuya obra se ha convertido en una de las referencias obligadas para los críticos de una teoría puramente procedimental de la justicia. Sus propuestas filosóficas lo han convertido en una referencia de lo que en filosofía política se ha llamado “comunitarismo”, “comunitarianismo” y “multiculturalismo”. De hecho, en la teoría política contemporánea ha despertado más interés su crítica al liberalismo procedimental y su defensa de un nacionalismo moderado que su modelo de teoría ética donde actualiza problemas clásicos como la cuestión del bien, analiza las fuentes de nuestros desacuerdos sociales, o abre a una reovada fundamentación teísta de la moral.

Enrique D. Dussel (1934) es un filósofo argentino formado en España (donde se doctoró en Filosofía) y Francia (donde se doctoró en Historia y se licenció en Teología), que en la actualidad es profesor de Ética en la UNAM (México). Es uno de los fundadores del movimiento filosófico llamado “Filosofía de la Liberación” y uno de los mejores conocedores de la Historia de la Iglesia Iberoamericana. Aunque en la teoría política ha tenido más incidencia la Teología que la Filosofía de la Liberación, su obra se está convirtiendo en una referencia obligada en la historia del pensamiento iberoamericano. En el ámbito de la filosofía moral y política, Dussel se ha convertido en uno de los interlocutores más fecundos de Emmanuel Levinas, Jurgen Habermas y Karl O. Apel. En este sentido, el diálogo con la Ética del Discurso ha contribuido a desterrar cualquier interpretación que relegase la filosofía de la liberación a los márgenes del debate ético y político contemporáneo³.

³ Aunque aquí utilizaremos el concepto de “Ética de la Liberación” para referirnos a la propuesta de E. Dussel, hay otros autores que hablan de la *Filosofía de la Liberación* en un sentido diferente, es el caso de Mark Maesschalck, cfr. *Jalons pour une nouvelle éthi-*

La confrontación de ambas tradiciones puede resultar interesante, fecunda y necesaria por las siguientes razones:

a.- Históricas y geopolíticas, que podrían simbolizar una Ética del Norte (Taylor) y una Ética del Sur (Dussel). Aunque esta distinción resulte excesivamente reduccionista, Taylor representa una tradición histórica que hunde sus raíces en Grecia y Roma, atraviesa todo el pensamiento europeo, y se desarrolla en EE. UU. y Canadá (Quebec). Por el contrario, Dussel representa una tradición que hunde sus raíces en las tradiciones egipcio-mesopotámicas, critica el helenocentrismo y reclama una universalidad diferente a la occidental del Norte. Por ello exige no confundir el *contenido* de la eticidad cultural con la *formalidad* propiamente filosófica⁴. La Ética de la liberación, –afirma Dussel– “debe reflexionar sobre la implantación geopolítica de la misma filosofía, en cuanto se encuentra situada en el “centro” o la “periferia”.” (ETL,66).

b.- Filosóficas, porque representan dos tradiciones filosóficas diferentes; por un lado, una *filosofía liberal* que reconoce no sólo la pluralidad de concepciones del bien y los permanentes conflictos que generan en la organización de las instituciones, sino los diferentes modos de entender la justicia, la libertad o la solidaridad⁵. Por otro, una filosofía de la liberación que quiere romper amarras con el etnocentrismo occidental. Precisamente Dussel toma a Taylor como ejemplo de un etnocentrismo y helenocentrismo que tendría que evitar la filosofía de la liberación:

“Filosofía *de la “Liberación”* (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación *de la misma “filosofía”* (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido). En la historia, al menos desde los griegos, la filosofía ha estado frecuentemente atada al carro del poder –es verdad que siempre ha habido, igualmente, contradiscursos filosóficos de mayor o menos criticidad: por nuestra parte deseáramos inscribirnos en esa tradición anti-hegemónica–, al etnocentrismo.” (ETL,66)

c.- Éticas, porque los dos comparten la urgencia de la filosofía moral en el debate público contemporáneo, están convencidos de los límites del formalismo ético que representan tanto el liberalismo político de Rawls como

que. Philosophie de la libération et éthique sociale, ISP, Louvain, 1991. Para un conocimiento en profundidad de la Filosofía de la liberación son imprescindibles los trabajos recogidos por R. Salas y su grupo de investigación en, *Boletín de Filosofía*, 9 (1997-1998), vol. I, II, III. En el primero de ellos es el propio Dussel quien explica la génesis y evolución de lo que se ha entendido por “Filosofía de la Liberación”, pp. 11-28.

⁴ E. Dussel, *Ética de la Liberación*. Trotta, Madrid, 1998, p. 19 (en adelante citaremos esta obra dentro del texto con las siglas ETL).

⁵ Sobre el modo de entender las relaciones entre libertad, justicia y solidaridad en una sociedad liberal, véase nuestro trabajo *Ética y Voluntariado. Una solidaridad sin fronteras*. PPC, Madrid, 1999, 2ª ed.

la ética del discurso de Habermas-K.O. Apel, quieren reconstruir una ética de la justicia desde una ética de bienes, están abiertos a las tradiciones religiosas y comparten un deísmo moral postkantiano. Además, reconstruyen un concepto transformado de autonomía moral elaborado desde la materialidad de las tradiciones culturales y la inmediatez de la vida.

Ahora bien, estos elementos comunes no pueden ocultar unas discrepancias importantes que han sido señaladas por Dussel y analizaremos más adelante. Unas discrepancias que están directamente relacionadas con el concepto de libertad porque si bien en Taylor la libertad es un concepto problemático cuya clarificación tiene innegables consecuencias en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana, en Dussel el concepto de libertad es un concepto menos problemático; como si la reflexión sobre la “liberación” sustituyese a la problematización de la “libertad”, como si una vez retirados los obstáculos (materiales o formales) que dificultan el ejercicio de la libertad (personal o comunitaria) se resolviera el carácter problemático de la misma. Así, la Filosofía de la Liberación partiría de un presupuesto que algunos han llamado “del plano inclinado” y que se formularía así:

“hay algo así como una vocación natural, en los individuos y en las sociedades a disfrutar de la justicia, la libertad y el bienestar. Y luego hay un conjunto de obstáculos que nos impiden llegar a ese destino natural. Si llegamos a levantar esos obstáculos, vamos a deslizarnos naturalmente hacia ese destino que tenemos reservado porque allí no hay nada de problemático en sí mismo. Lo que es problemático es la noción de obstáculo que me impide llegar a donde estoy llamado a llegar.”⁶

d.- Políticas, porque Taylor aceptaría las instituciones del liberalismo político y los sistemas políticos occidentales, mientras Dussel es muy crítico con un modelo de instituciones políticas propias del “centro” y no universalizables. Ahora bien, en este terreno las posibilidades de diálogo entre la *Filosofía de la Liberación* y la ética política de Taylor son mayores de lo que un juicio a primera vista nos pudiera hacer creer. Primero por la propia evolución de una Filosofía de la Liberación como la de Dussel que, sin desplazarse de los orígenes marxistas, acepta un diálogo con planteamientos socialdemócratas como los de la ética del discurso o del propio Taylor. Segundo por la naturaleza de la propia Filosofía política liberal donde Taylor no representa planteamientos economicistas, utilitaristas, procedimentalistas o individualistas que hagan imposible el diálogo fecundo con autores de lo que Dussel llama la “periferia”.

⁶ P. da Silveira, “Filosofía de la liberación *versus* Filosofía liberal”, Conferencia pronunciada en el marco del coloquio *Philosophie de la libération versus philosophie libérale*, Cattedra Hoover, Lovaina, 1992.

II.- La crítica de E. Dussel a Ch. Taylor

La crítica de Dussel a Taylor tiene dos ejes fundamentales, por un lado la denuncia de cierto esteticismo y por otro la defensa de un realismo que se acaba convirtiendo en “particularismo moral” desde el que resultan incommensurables las diferentes tradiciones. Particularismo que deja sin cuestionar los modos de vida de las sociedades occidentales que no tienen en consideración lo que, en la estela de Levinas, Dussel llamará el “Otro”. Respecto al primero, aunque Dussel considera que su propuesta de “ética material” es necesaria, la califica como insuficiente porque se mantiene en el nivel de una moral de la eticidad (Hegel) o una moral mundana (Heidegger). Reconoce el valor que Taylor ha tenido al preguntarse por las fuentes de la identidad moderna, y reconoce incluso que “ha realizado una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las normas vigentes de la sociedad” (ETL, 118-119).

Dussel reconoce que Taylor enlaza con una tradición de filosofía moral en la que para despertar una “motivación” moral habría que contar con un impulso estético. Una tradición donde la motivación para la realización de una vida buena no depende de argumentos racionales sino de cierta narrativa estética expresada en ciertos planteamientos como los de Schiller, Nietzsche o Benjamin. Esto no significa olvidarse del “sentido liberador” que la estética desempeña en la educación moral (ETL, 229), sino tomar conciencia de que las motivaciones estéticas son particulares porque están ligadas a una cultura determinada. Para superar este esteticismo hay que situarse más allá de un “horizonte cultural” y reivindicar mucho más que un “horizonte”, un “modo de realidad”:

“no hay “un *horizonte* último común” *cultural*, pero hay un principio material universal interno a cada una y todas las culturas, y esto no lo ve Taylor. No es un “horizonte”; es un *modo de realidad*: la vida humana misma.” (ETL, 119)

La verdad de esta crítica a Taylor está dependiendo de una clarificación posterior de conceptos como los de “horizonte”, “modo de realidad” o incluso “vida” que Dussel utiliza⁷. En la fenomenología hermenéutica, una tradición filosófica en la que Taylor se inscribe, se exigiría clarificar con mayor precisión estos conceptos porque no indican “clausura”, “particularismo”, resignación ante la facticidad o aceptación incuestionable del *status quo*, como parece dar a entender la crítica de Dussel. Quizá Taylor no haya explicitado con la contundencia que Dussel pretende el antiparticularismo de su

⁷ Para un análisis de estos conceptos en la fenomenología hermenéutica puede verse nuestro trabajo, *El Arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Publicaciones de la Univ. Pontificia Salamanca, Salamanca, 1990.

filosofía moral. Ahora bien, quizá Dussel no ha destacado con fuerza suficiente la novedad de la propuesta ética de Taylor: la irreductibilidad de la vida moral a la teoría ética.

Esta irreductibilidad es una de las razones que exigían una reconstrucción de la identidad moderna como la realizada en *Las fuentes del yo*⁸. Para juzgar el esteticismo no sólo de la ética de Taylor, sino de éticas narrativas como las de Gadamer o Ricoeur, debemos reconocer los límites de la reflexión filosófica sobre lo moral. En este sentido, no sólo hay que tener en cuenta que “lo moral” abarca un ámbito significativamente más amplio del que los filósofos han definido como “lo ético”, sino que una parte importante de la filosofía moral contemporánea ha restringido el concepto de razón práctica echando por la borda una teoría sustantiva del bien que permitiera plantear abiertamente las relaciones entre la bondad y la justicia, entre el carácter moral y el comportamiento correcto, entre dimensiones complementarias de la vida como la moral, la política, la estética o la religiosa. Así pues, el supuesto esteticismo de Taylor se mitiga cuando reconocemos que su intención es denunciar el reduccionismo de una filosofía moral que ha restringido su campo investigación a un ámbito prescriptivo y normativo de la acción donde, a su juicio, la libertad se ha planteado parcialmente. La ética moderna ha dejado de lado una concepción sustantiva de la libertad humana donde la motivación de la acción no se hacía depender de una teoría de la obligación o la corrección de las normas morales. Una teoría sustantiva o sustancialista de la moral tiene la ventaja de facilitar las relaciones con otros ámbitos de la vida que han sido olvidados por las teorías procedimentalistas o formalistas de la moral; lo que no tiene por qué convertirse en impedimento para ser universalista o desarrollar capacidad crítica.

Llegamos así a otro de los ejes que hemos indicado. Directamente relacionado con lo que acabamos de indicar, Dussel no acepta el particularismo de esta ética comunitarista. Para expresar esta discrepancia interpreta la ética de Taylor de una manera muy particular cuyas características son las siguientes:

a.- *Polariza para mediar*. Tras la lectura de la *Ética de la Liberación* uno tiene la impresión de que Dussel ha establecido dos polos de referencia ética entre los que quiere situar su propuesta. Por un lado la Ética del Discurso de J. Habermas y K. O. Apel, por otro la Ética comunitarista representada por Ch. Taylor, A. MacIntyre y M. Walzer. La primera es excesivamente formalista y no hace justicia a las tradiciones culturales ni la vida comunitaria; por eso se alía con Charles Taylor en su crítica de la ética procedimental y se decanta por una *ética material*. La segunda es occidentalista y etnocéntrica, resultado de una reacción neo-aristotélica en el interior de la cultura liberal anglosajona; su compromiso con la materialidad de la ética no es lo

⁸ Ch. Taylor, *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós, Barcelona, 1996, Trad. A. Lizón. (Citaremos dentro del texto con las siglas FYO)

suficientemente radical como para poner en cuestión todos los juegos de lenguaje de la civilización occidental.

Entre una y otra, Dussel nos hace ver que su ética cumple los requisitos de la formalidad y de la materialidad que precisa la ética en la era de la globalización. No se trata de una formalidad “extrínseca” a las culturas o tradiciones, sino “intrínseca” a ellas y fundada en las víctimas y oprimidos. A diferencia de la razón discursiva o la razón estretégica, propone una razón práctica material y “pre-originaria”:

“La razón ético-preoriginaria es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la *experientia* (empírica y material, y por ello es la misma razón práctico-material”) como re-sponsabilidad-por-el-Otro antes de toda decisión antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la que nos permite ser impactados por una “obsesión” o responsabilidad por el otro *a priori* y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis.” (ETL, 419-420)

Con esta mediación, Dussel ha simplificado en exceso porque ni Apel y Habermas comparten los mismos presupuestos en el modelo de razón moral, ni los tres autores comunitaristas a los que se refiere comparten el mismo modelo de ética material; no distingue entre una *pragmática trascendental* como la de Apel determinada por la idea de responsabilidad moral, de una *pragmática universal* como la de Habermas más convencionalista y decisionista de lo que el propio Dussel interpreta⁹. Por otro lado, y a pesar del distinto tratamiento que asigna a MacIntyre y Taylor, las discrepancias entre ambos son mayores de las que en un principio se imaginan quienes juzgan ambos autores dentro del “comunitarismo”. La relación con la modernidad, el planteamiento de la libertad, el modelo de comunidad, las deudas con la hermenéutica filosófica o las diferencias entre una *ética de las virtudes* y una *ética de bienes* son tan grandes que no es justo situar conjuntamente a MacIntyre y Taylor por el hecho de vivir en el mismo continente. En palabras del propio Dussel:

“una Ética de la liberación puede aceptar que todo debate, conflicto o lucha parte de una tradición determinada...Sin embargo, no puede compartir la conclusión a la que llegan los comunitarianistas, porque se puede efectuar, desde el principio material universal de la reproducción

⁹ Véase J. Habermas, “Un argumento contra la clonación de seres humanos”, *Revista de Occidente*, 226 (2000), pp. 168-179.

y el desarrollo de la vida de cada sujeto humano en comunidad, y dadas las condiciones formales adecuadas, un diálogo entre tradiciones, pueden ser corregidas desde interpelaciones “externas” (es todo el tema de la exterioridad crítica), e “internas” (desde el indicado principio material). A estas conclusiones se llega por haber pasado de un momento necesario (el partir de la historia particular de una tradición) sin comprender que esto *no es suficiente* para situar o excluir el diálogo intercultural y crítico.” (ETL, 114)

b.- *Desformaliza a Taylor para aproximarlo a MacIntyre*. Dussel comparte uno de los prejuicios de quienes juzgan con excesiva precipitación la ética de Taylor. En concreto, realiza lo que me atrevo a llamar una “desformalización” de la ética de Taylor porque deja a un lado las deudas que éste tiene con Kant (deudas que, por cierto, evitan situarlo junto a MacIntyre), interpretándolo desde lo que llama una ética de “estilo” axiológico:

“Taylor expone una ética material en un “estilo” axiológico universalista. La intención histórica de la obra *Las fuentes del yo* es mostrar el origen, el contenido y la crisis de la identidad del yo moderno. Pero es imposible esta autocomprensión desde una mera moral formal abstracta... la Ética de la Liberación aportará por su parte, y más allá de Taylor, fuertes argumentos para defender la universalidad de la ética material, pero intentará integrar también la moral formal como *procedimiento de aplicación* del principio material universal.” (ETL, 118)

¿Qué significa esta expresión “estilo” axiológico? En una interesante nota de Dussel donde aclara esta expresión, reconoce que Taylor “debe mucho a los axiólogos” como Scheler y Hartmann, pero a renglón seguido afirma que también debe a “filósofos ontólogos como Aristóteles, Sarte o Heidegger, desde una filosofía anglosajona atenta al paradigma del lenguaje. Es algo así como una axiología-existencial-lingüística” (ETL,156). Curiosamente una misma nota en la que afirma que el Kant de la *Crítica de la Razón práctica* es el ético más estudiado en los manuscritos de Husserl. Este hecho no sólo es un síntoma de la tensión entre la fenomenología y la hermenéutica, o entre una interpretación kantiana de la fenomenología y una interpretación aristotélica de Heidegger, sino expresión de una tensión que intentará superar la hermenéutica filosófica de Gadamer y Ricoeur desde un kantismo muy diferente al de Max Scheler o los axiólogos. Si cuando hablamos de “estilo axiológico” para referirnos a Taylor nos estamos refiriendo a un estilo con el que se apela a la experiencias ética inmediatas para criticar el universalismo vacío y ciego, entonces es verdad el juicio de Dussel. Si, por el contrario, se utiliza para enfrentarlo al rigor reflexivo de la fenomenología o la radicalidad antropológica de la moral kantiana, entonces es cuestionable por las siguientes razones: a) en Taylor está más presente Kant que Scheler, b) esta presencia es mayor de lo que se cree porque, para Tay-

lor, hay momentos en los que Kant no es lo suficientemente moderno, c) la inmediatez material-lingüística y limitación de la universalidad a la que parece referirse está en el origen de una tradición en la que se parte del “fenómeno” en la que también están Kant y Husserl.

A nuestro juicio, es muy difícil entender la ética de Taylor sin la ética de Kant. En lugar de juzgarla desde Heidegger, Sartre, Max Scheler o la “filosofía anglosajona”, sería mucho más preciso analizarla desde una filosofía de la voluntad donde la relación entre “materialidad” y “formalidad” de la vida moral requieren un análisis complejo. Un análisis que permitiría una lectura diferenciada de los autores “comunitaristas” porque Walzer, MacIntyre y Taylor plantean de forma diferente la voluntad humana, el diálogo, la comunicación y la fundamentación del bien¹⁰.

c.- *Idealiza la teoría de la cultura de Taylor para radicalizar su ética material.* Para Dussel, uno de los problemas más graves de las éticas comunitaristas es la dificultad que tienen para responder al problema del criterio y la validez de los juicios morales. Aquí es donde echa de menos que Taylor no haya precisado más sus referencias a la materialidad de los bienes. Dussel lamenta que no se haya ocupado del “respeto a la vida humana” en cuanto tal:

“...como criterio universal que configura *por dentro* “todas” las culturas (y permite criticarlas cuando “matan” injusta e institucionalmente). El criterio (y su principio correspondiente) es universal y permite el diálogo intercultural desde sus contenidos materiales. La inconmensurabilidad hubiera sido superada *desde dentro*.” (ETL, 156)

En lugar de emprender este camino que le hubiera llevado a plantear una fundamentación diferente de la materialidad, incluyendo las dimensiones económicas de la cultura y todos los procesos de producción y reproducción social del conocimiento, Dussel considera que Taylor se ha mantenido en una concepción idealista y romántica de la cultura. Esto le permitirá radicalizar más la materialidad de su ética integrando en ella categorías reales como la de “víctima”, “oprimido” y “excluido”. A partir de ahí propone un interesante esquema de trabajo con el que poder analizar la novedad de la *Ética de la Liberación* en el conjunto de la ética contemporánea (ETL, 113):

¹⁰ En esta línea se sitúan nuestros trabajos: A. Domingo/J. Escámez/E. Pérez/ *Educación para la autonomía moral*. Generalidad Valenciana, Valencia, 1997; “Ética y liberalismo. Un análisis filosófico y político”, *Diálogo filosófico*, 42 (1998), p. 308-340; *Ética Narrativa*. Desclée, Bilbao, 2000.

Ética de la liberación y filosofía liberal

1.- Lo real, ámbito de la vida del sujeto ético	2.- Mundo de las culturas y de la interculturalidad	3.- Horizonte de los medios fines
Razón práctico-material o ético-origenaria (el Otro como igual) Enunciados o juicios de hecho, juicios éticos materiales, normativos. Verdad práctica	Razón hermenéutica, ontológica. Enunciados normativos, valorativos. Validez, validez cultural, valores	Razón instrumental, estratégica, científica. Juicios de hecho Eficacia de medios-fines
Orden de la realidad , de la vida humana, del sujeto (Universal)	Orden ontológico-cultural (materialmente particular)	Orden de las mediaciones (razón instrumental)

Como vemos en el esquema hay un ámbito (orden de la realidad) del que se olvidan las éticas utilitaristas (orden de las mediaciones) y las éticas comunitaristas (orden ontológico-cultural). Para Dussel, Taylor se situaría en un orden ontológico-cultural más próximo a una "filosofía del sentido", que una "filosofía de la realidad". Los comunitaristas mantienen la "inconmensurabilidad del mundo de la vida":

"El reclamo de los comunitaristas estriba, y es un aspecto recuperable para una *Ética de la Liberación* por el desconocimiento generalizado de la filosofías del "centro" de la dignidad de las eticidades periféricas, en la necesidad de tomar en consideración otro momento material o de "contenido" que el considerado por los utilitaristas: *la historia de las tradiciones culturales*, para así poder comprender el por qué los formalistas (sean analíticos, emotivistas, liberales o racionalistas neokantianos) han "vaciado" de contenido ético a su análisis formal, y han caído en una crisis irreversible de "sentido" ético concreto, ya que han pasado "demasiado pronto" a un nivel abstracto sin analizar las condiciones de su punto de partida. Al recuperar los comunitaristas la historia de la eticidad no dejan alguno por ello de caer en ciertos extremos opuestos: el de afirmar la inconmensurabilidad de cada "mundo de la vida", el de ignorar un principio material universal, o el de no advertir el momento material al que ya habían hecho referencia los utilitaristas ." 114)

¿Dónde queda entonces toda la reflexión sobre la realidad que también está presente en Taylor? (FYO, 75ss). La idealización de la ética de Taylor no nos parece un camino adecuado para olvidarse rápidamente del modo en el que plantea la reflexión moral. Al hacer esto está dejando pasar una oportunidad de oro para no caer en las simplificaciones habituales. Sobre todo la de quienes con el recurso al "Otro" ignoran que, si quieren evitar el

paternalismo moral, resulta cada vez más necesario no sólo un *concepto reflexivo* de “víctima”, “oprimido” o “periferia”, sino una reflexión sobre la cultura que integre todas las dimensiones de la vida humana. Además de las *dimensiones productiva y reproductiva* del mundo de la vida, hay una *dimensión expresiva e imaginativa* recogida en la ética de la autenticidad de Taylor por la que cualquier idealización es injusta.

III.- Conclusión

Llegados al final de este pequeño manojito de reflexiones sólo nos queda indicar la importancia de este diálogo que aquí hemos iniciado. Como hemos visto, no sólo están en juego los modelos de fundamentación ética de la educación moral, sino la reconstrucción de la Ética de la liberación que ha decidido medirse con proyectos éticos tan atractivos como la Ética Discursiva o la Ética Comunitarista.

Aunque lamentamos que los defensores de la Ética Comunitarista, la Ética Discursiva, la Ética utilitarista o la Ética liberal aún no hayan dialogado todo lo que debieran con los partidarios de una Ética de la Liberación, reconocemos que la Ética de la Liberación ha iniciado un interesante camino que ya no tiene retorno. Para consolidar la interesante aventura iniciada con estos primeros pasos, no sólo es necesario tomarse más en serio un concepto reflexivo de víctimas que no olvide todas las dimensiones de la vida, sino simplificar menos las éticas comunitaristas en general, y la ética de Taylor en particular. De esta forma, no sólo podremos tender un puente entre “el centro” y “la periferia”, sino iniciar una ética política donde educar moralmente no sólo sea “educar para resistir”, sino “educar para construir”.

Marzo 2000