

7. LA ETICA DE LA LIBERACION ANTE LA ETICA DEL DISCURSO

"En nuestra voz irá la voz de los demás, de los que nada tienen, de los condenados al silencio" (EZLN, Chiapas).

Tanto en Moscú¹ como en São Leopoldo (porto Alegre, Brasil)² K.-O. Apel se refirió al tema "La Ética del Discurso ante el desafío de la Filosofía de la Liberación latinoamericana", segunda parte. La ponencia consta de una corta introducción, donde se sitúa el debate, y nueve párrafos. En primer lugar (1.), expondré acerca de los diversos puntos de partida: el de la Ética de la Liberación, como experiencia de la interpelación del pobre como evidencia ética (Apel, 1994³, § 6.2.1), y el de la Ética del Discurso, como fundamentación última (§ 6.2.2). Posteriormente (2.), trataré de la defensa de la Ética del Discurso ante la acusación de eurocentrismo (§ 6.2.3), mostrando Apel estar a favor de una crítica ideológica, pero no historicista (§ 6.2.4). En tercer lugar (3.), abordaré una descripción crítica de algunas tesis de la Filosofía de la Liberación: de la aparente ambigua "combinación" del historicismo (hegeliano-marxista-heideggeriano) con la ética incondicional de Levinas (§ 6.2.5), y la metafísica transontológica ante la Parte A de la Ética del Discurso (§ 6.2.6). En cuarto lugar (4.), el tratamiento del tema del escéptico y el cínico (§§ 6.2.7 y 6.2.8), para concluir con una propuesta de validación realista para la resolución del conflicto Norte-Sur (§ 6.2.9).

Una respuesta integral a tan variado número de críticas, que se sitúan igualmente en muy diferentes niveles, merecería una obra más extensa que la presente⁴; teniendo en cuenta las limitaciones de espacio sólo me ocuparé de algunas nuevas aclaraciones críticas como continuación de las ya avanzadas en otros trabajos⁵.

7.1. ALGO MAS SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA

La objeción de Apel⁶ consiste en que, aunque reconoce que la pobreza, la miseria de las grandes masas del mundo del capitalismo periférico (el *factum*), debe ser considerada como una "experiencia auténtica"⁷, y, por ello, una "evidencia de exigencia ética", sin embargo, en cuanto esa evidencia siempre está mediada por una "interpretación científico-empírico social", se torna ambigua, y con ella toda pretensión a la hora de una "práxis de liberación" o de la formulación de una teoría a ella asociada. En dicha mediación interpretativa se corre siempre el riesgo de "dogmatismo"; pero, más fundamentalmente, "la Filosofía de la liberación no puede derivar de esta evidencia indubitable de su punto de partida, simultáneamente empírico y ético, automáticamente un primado de la evidencia concreta y de la validez intersubjetiva para su elaboración teórica y su puesta en obra práctica"⁸.

Acto seguido Apel muestra la ventaja de la Ética del Discurso, ya que parte de una fundamentación trascendental intersubjetivamente válida - cuestión que trata en Apel en el § 6.2.2-, no advirtiendo que su dificultad estriba en el momento previo a la misma fundamentación trascendental y, en mayor medida, en los problemas previos a la aplicación en el momento histórico-empírico de la Parte B (en Apel, § 2).

En efecto, *antes* de poder emprender el proceso reflexivo que partiendo de la *facticidad* alcanza el nivel pragmático-trascendental de la Parte A, y, por supuesto, *antes*, de poder "aplicar" los principios éticos en el nivel empírico-histórico de la Parte B de la fundamentación, el sujeto reflexivo debe *ya presuponer siempre a priori -a priori* con respecto al proceso de trascendentalización, y *a posteriori* de la *facticidad* misma del estar-ya-en-un-mundo⁹ donde se argumenta (o se trabaja, se ama, etc.)- que el Otro ha sido "reconocido"¹⁰ como persona. Es decir, si alguien se encuentra ante una piedra, una mesa, un caballo o ante el esclavo de Aristóteles, no tiene por qué argumentar, ni efectuar un producto para intercambiarlo con "el Otro", porque no "hay" ningún Otro; hay sólo "cosas" (con las que no se argumenta: o se las conoce o se las usa desde el "poder").

Para Aristóteles la amistad (*philia*) es "amor de lo semejante por lo semejante"¹¹; hay una cierta "semejanza"¹² o "igualdad"¹³. Por ello no se argumenta ante el esclavo, porque no se encuentra en "semejanza";

diríamos hoy: no se encuentran en la comunidad de comunicación real, donde se reconocen los participantes como iguales. Alguien puede argüir que el esclavo se encuentra potencialmente como participante en cuanto afectado por un acuerdo posible acerca de sus intereses. Pero el problema se sitúa, fácticamente, en que "re-conocer" a alguien en la asimetría como persona, igual, y *como Otro*, es ya la "experiencia ética" (el *factum*) que lo descubre *como dominado* o *excluido* desde su previo conocimiento *como persona*. Es decir, la norma ética básica (el argumentar presupone el participar en una comunidad *de personas* tenidas por iguales) se desarrolla desde el *a priori* del re-conocimiento del Otro. La norma básica *se deduce* del "re-conocimiento" del Otro *como persona*; dicho re-conocimiento es pre-científico y pre-reflexivo (anterior a la fundamentación y a la misma argumentación aún como posible). Este es el tema que ya hemos planteado en la ponencia de São Leopoldo¹⁴. Repitamos una cita:

"La proximidad indica entonces una *razón anterior* a la tematización de la significación del sujeto pensante, *anterior* al referirse a términos en el presente, una *razón pre-originaria* no procediendo de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*"¹⁵.

En el momento ilocucionario del "acto-de-habla", cuando "Yo-te expreso que *p*", ese establecer el "encuentro" (el "cara-a-cara" de Levinas¹⁶) o la "relación *práctica*" con el Otro como persona (en el: "Yo→te..."), como otro, es la condición previa absoluta para que dicho "acto" sea un acto "comunicativo".

Por todo ello, y si partimos de una posición de asimetría, el "re-conocimiento" del esclavo¹⁷ *como persona*, supone: a) un "conocimiento" del esclavo *como función* o cosa (funcional fácticamente en el sistema, A en el nivel II del *esquema I*); b) un "conocimiento" del esclavo *como persona* (acto segundo y ya ético¹⁸) (B en el nivel III); c) un posterior "re-conocimiento" (acto reflejo en tercer término¹⁹) por el que, como en un retorno, se confronta *desde la persona* a dicho ser humano ahora *como esclavo* (dentro de un sistema de dominación) situado y juzgado éticamente como *negado*: como esclavo *dominado*, *explotado*.

ESQUEMA 7.1.
 PROCESO DE RE-CONOCIMIENTO DEL OTRO

I. Tipo de conocimiento	II. Nivel del sistema (Totalidad)	III. Alteridad
a) Conocimiento (sistemático)	(A) del esclavo como cosa en el "sistema"	(B) como persona (su dignidad ²⁰), desde la persona (C)
b) Conocimiento (práctico)		
c) Re-conocimiento (ético)	<...la esclavitud <...> (D) como negación de la dignidad < factum >	

El mero "conocer" al esclavo como función o cosa (A) (a la mujer en el patriarcalismo como excluida o "inferior", el "negro" en la sociedad de raza blanca, etc.) es de alguna manera "ofrecer en sacrificio a las personas, los instrumentos, para mantener en pie la cosa"²¹. Es decir, es conocerla como "parte funcional" de un sistema (esclavista) -como al obrero asalariado se lo conoce en el sistema del capital-²². El momento ético por excelencia, *kath'exokhén*, consiste en el "conocer práctico" que perfora la mera funcionalidad instrumental (el *Werkzeug* de Marx) y constituye al Otro como persona (B), como Otro que el sistema (*Luhmann*) como totalidad (Levinas). Esta racionalidad ético-originaria es *anterior a toda argumentación*, y por lo tanto anterior al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliana:

"Una razón anterior al comienzo, anterior al presente, pues mi responsabilidad por el otro se impone antes que toda decisión, antes que toda deliberación, antes que todo argumento"²³.

Si se argumenta es "porque el Otro es persona" -y no a la inversa-. Es decir, el *factum* empírico del que he hablado²⁴, y que Apel acepta como una "evidencia de exigencia ética", para ser *ético*, exige una re-flexión: desde el Otro ya conocido como persona (C) se descubre a la esclavitud como perversidad (D), como negatividad. Ese *factum* manifiesta a la "función" en el "sistema" (totalidad), a la persona del Otro como "parte-negada" o como sujeto no-autónomo (ya que la única estructura autoreferente y autopoietica es el mismo sistema como totalidad), como interpelante, y, por ello, el mismo sujeto del conocimiento (a) se sitúa ahora como co-responsable²⁵ de la negación del Otro (solidaridad ante la miseria, compasión²⁶). Todo esto constituye el "acto-del-re-conocimiento-del-Otro" (que va más allá del análisis de Honneth).

Sólo en un segundo momento, cuando se pregunta problematizada o críticamente, en vista de la validez intersubjetiva, por la causa, la estructura, el sistema, etc., que está a la base de la negación ética del Otro, y se intenta alcanzar una "explicación", entonces, sólo entonces, se recurre a la mediación interpretativo científica²⁷, que no es neutra ni inocente. Aquí la Ética de la Liberación tiene un *criterio* para la crítica, para obtener la validez intersubjetiva, para la elección de los instrumentos de interpretación científica, y aún para participar en esta o aquella comunidad de comunicación (¿la dominante o la dominada o excluída?, etc.), del que carece la Filosofía que toma el mundo dado meramente (el capitalismo en el presente, p.e.) como único punto de partida (y tal es el caso de la Ética del Discurso, tanto en el proceso de reflexionarse hacia lo trascendental, como cuando intenta aplicar la norma ética meramente formal o procedimental).

El *factum* no se da en una inmediatez primera evidente empírico-positiva (esto sería un positivismo ético ingenuo o dogmático), porque dicho *factum* se lo constituye desde un mundo presupuesto (en sentido heideggeriano), y, además, se lo "elabora" éticamente desarrollándolo como "re-conocimiento" del Otro, dando ya un sentido y un juicio a su negación (dominación o exclusión) como perversidad (siguiendo la secuencia A,B,C y D del *esquema* 1). Pero, además, de dicho *factum* no se deriva tampoco "*automáticamente* [...]" la validez intersubjetiva para su elaboración teórica y su puesta en obra práctica". y ésto porque dicha validez es fruto también del uso de la mediación científica y de un proceso comunitario argumentativo. Sin embargo, esa validez intersubjetiva para ser *crítica* debe mediar por el uso de ciencias sociales (u otras) *críticas* - como p.e. por el uso del "concepto de dependencia" en las relaciones Norte-Sur dentro del sistema mundial²⁸, o el uso de Marx en la crítica actual del capitalismo-.

La Ética de la Liberación puede emprender, desde el "re-conocimiento" del Otro, y desde el imperativo o norma ética básica ("¡Libera al Otro negado en su dignidad!"²⁹; sea el pobre, la mujer, la clase obrera, la nación periférica, la cultura popular dominada, la raza discriminada, las generaciones futuras, etc.), el proceso (procedimental discursivo) de la validación intersubjetiva del *factum*, p.e. de la miseria de los explotados o excluídos (teniendo en cuenta que hay "comunidad de comunicación *hegemónica*" o "*dominante*", y, por ello, la validez propiamente ética puede darse al comienzo sólo entre los mismos dominados o excluídos³⁰).

Volveré en el § 7.4. sobre la cuestión de la prioridad o no de la fundamentación cuando trate el asunto de la lucha ("lucha por el reconocimiento" en sentido radical) ante el cínico y la refutación del escéptico.

7.2. "EUROCENTRISMO", "HISTORICISMO" Y LO "ECONOMICO"

Ahora Apel toca la cuestión ideológica³¹. Acepta que puede haber ideológicamente un cierto eurocentrismo, tanto en la Filosofía europea, norteamericana como latinoamericana (en diversos grados). Por mi parte, no soy tan simplista como para pensar que el "eurocentrismo" de la Filosofía europeo-norteamericana, y la inautenticidad eurocéntrica de la Filosofía latinoamericana imitativa, se reduzca sólo a una relación de causa-efecto del capitalismo mundial, que tendría una estructura, que también puede caricaturizarse simplificada, con un centro y una periferia. El fenómeno del "eurocentrismo" es mucho más amplio; es particularmente cultural, político y también filosófico³². Por ello, una vez más, no puedo aceptar que sea mi posición una "crítica cuasi-marxista" (entiéndase, del marxismo *standard* que siempre he rechazado).

Entiendo por "eurocentrismo" la pretensión que identifica la "particularidad" europea con la "universalidad" sin más. Ningún filósofo puede dejar de ser eurocéntrico hoy si no toma conciencia crítica y *expresa* de la cuestión misma del eurocentrismo. Advertida su existencia, sólo entonces se puede tomar una conciencia crítica refleja -y ésto ciertamente ha acontecido en Apel-

Por mi parte, no puedo aceptar que el "eurocentrismo" sea una construcción "supra-estructural" que responda automáticamente a una "base" capitalista, porque he negado que el "esquema base-supraestructura" tenga relevancia central para Marx³³. Pienso en cambio en un eurocentrismo más sutil, que he denominado la "falacia desarrollista": el pretender que todas las culturas seguirán el camino efectuado por Europa (de que debieran, p.e., pasar de lo pre-moderno a lo moderno, del capitalismo clásico al capitalismo tardío)³⁴. Lo mismo puede decirse de la pretensión de que el europeo hoy se encuentra en una situación

"post,Convencional" -últimos grados del desarrollo moral de Kohlberg-. Pienso que se puede afirmar que ninguna eticidad será nunca postconvencional, y que toda moral universal (aún la de Apel o Habermas) siempre se articula de hecho a una eticidad convencional dada (p.e. la europeo-norteamericana, conservadora, liberal o socialdemócrata). Es ingenuo pensar que hoy el filósofo crítico europeo pueda situarse en su vida cotidiana postconvencionalmente, no advirtiendo que sus "reacciones" concretas siguen siendo las de un miembro de la cultura occidental -en esta cuestión Charles Taylor tiene plena razón-. Ante un budista -que niega el *ego* y la persona, en una pretensión de superación de la individualidad para alcanzar el no-sufrimiento- la Ética del Discurso, al afirmar como personas a los participantes simétricos de una comunidad de comunicación, manifestaría una visión semito-occidental del ser humano (evidenciado en el concepto de *persona*, que no existe en el budismo, y que de Boecio a Tomás o Kant campea en el pensamiento judío, cristiano o musulmán).

Tampoco el viejo Marx, al menos después de 1868, tiene una visión hegeliano racionalista o historicista, de un proceso histórico que cumple etapas necesarias que pueden anticiparse. Ya me he referido en otra parte a este punto³⁵. Y, por otra parte, la crítica de Popper al pretendido historicismo de Marx ha perdido todo su crédito últimamente³⁶.

Si es verdad que Marx critica a las "morales" (serían las *Sittlichkeiten* hegelianas) como relativas a su tiempo (p.e. la burguesa), sin embargo tiene criterios que trasciende los sistemas económicos históricos. Por ello hemos escrito que "*El capital* es una ética"³⁷. Marx tiene un criterio universal de su ética: la dignidad³⁸ del sujeto, la persona, el trabajo vivo, desde donde puede criticar al capital como el sistema donde el sujeto, el trabajo vivo es subsumido (la *Subsumtion* es la categoría ética por excelencia de Marx), es alienado o negado como sujeto, como persona autónoma. El sujeto como trabajo vivo es el sujeto de la argumentación, de donde debe partir la pragmática, es decir, debe partir de una económica (de donde obtiene sus criterios materiales últimos). Es evidente que la económica supone igualmente siempre a la pragmática (como mediación consensual intersubjetiva en la gestión de lo económico)³⁹. Lo económico indica la corporalidad del ser humano que exige éticamente ser reproducida como condición absoluta de toda otra actividad posterior. Es decir, la persona es "corporalidad"⁴⁰, ya que de lo que hablamos no es de un ángel que sólo argumenta, sino que es un ser *viviente, corporal*, humano. En São Leopoldo expuso Franz Hinkelammert:

"El acceso a la realidad corporal -esto es, el estado corporal incólume en la relación social entre los seres humanos-, y el acceso a los valores de uso en la relación del ser humano con la naturaleza, es el criterio de validez ética de las normas en el caso concreto"⁴¹.

Es en el nivel de la económica originaria, en el de la existencia corporal misma humana que necesita su reproducción, que he situado a la "económica" (que no debe confundírsela con la "economía"). Participar de una "comunidad de productores" o "comunidad de vivientes" es condición primera del sujeto argumentante *como viviente*⁴². La Ética de la Liberación por su parte considera como el criterio y punto de partida, la corporalidad sufriente del dominado o excluido: la alteridad del Otro negado en su dignidad.

7.3. LA TRASCENDENTALIDAD TRANS-ONTOLOGICA

En los §§ 6.2.5 y 6.2.6 Apel pide aclaraciones a la Filosofía de la Liberación sobre cuestiones fundamentales. No se explica cómo pueda asumirse una posición "ontológica" o "historicista", que se inspira en Hegel, Marx o Heidegger, y otra tal como la de una "metafísica transontológica" de un Levinas; no se comprende tampoco cómo pueda ignorarse el "futurismo" de Marx; qué pueda significar la diferencia entre lo "griego" y lo "semita"; y sobre todo cómo pueda superarse "el todo de toda posible verdad como relacionada a un logos"⁴³. Lo anterior aparece a Apel como posiciones contradictorias, o al menos ambiguas o confusas. Me agradan las preguntas que me lanza porque me permite aclarar una dificultad que tienen Habermas y Apel en comprender la posición de Levinas y de la Filosofía de la Liberación. Es toda la cuestión de la "Alteridad"⁴⁴.

Apel escribe en referencia "al todo" en torno al cual se desarrolló el concepto de la dialéctica ontológica en Platón o Hegel:

"El todo del ser y de su verdad comprensible por el logos [...] El todo de todo horizonte de comprensión del ser *pensable* por mí, y en ese sentido la inseparabilidad dialéctica del ser (como la identidad) y el no-ser (como la diferencia)"⁴⁵.

De otra manera Parménides lo expresó antes que Platón: "... *to gàr autò noeîn estín te kai eînai*"⁴⁶. El "ser" (como "comprensión del ser"⁴⁷) puede

coincidir con el *lógos* (Platón), con el *verstehen* (Heidegger), que es lo "pensable". Ya en nuestra obra *Método para una Filosofía de la Liberación*⁴⁸, hemos mostrado, exactamente, la *imposibilidad* de la coincidencia, inmediatez o identidad entre el ser/la verdad del ser con la *realidad*⁴⁹. A partir del Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, del Zubiri de *Sobre la esencia*, y fundamentalmente de Levinas ampliamos esta no-identidad entre el "mundo" (la "comprensión del ser", el ser, la verdad) con la realidad⁵⁰ de las cosas físicas, pero mucho más con la realidad de la *res eventualis* que es la persona humana del Otro⁵¹. Con Sartre comenzamos a abrirnos a la problemática desde una ontología de las ciencias sociales. Pero fue Levinas el que situó, para nuestro grupo de filósofos latinoamericanos a fines de los 60s., la problemática de la realidad (*Realität*), trascendental al ser, en un plano ético, el de la razón práctica, como "el Otro (*Autrui*)". Si la mera realidad de la cosa física siempre guarda una "exterioridad incognoscible" aún para la ciencia, mucho más la realidad del Otro: nunca, por definición, alguien (yo o aún nosotros como comunidad) puede pretender abarcar ("comprender") al Otro "dentro" de la "comprensión del ser", dentro de su mundo⁵². En el caso del Otro, la inefabilidad del individuo se multiplica por la inefabilidad de la libertad o incondicionalidad del otro mundo como historia ajena⁵³. Es un límite absoluto al *lógos*, a la "comprensión", al "ser" (como horizonte ontológico del mundo, de mi o nuestro mundo). El Otro está más allá (trascendencia) del ser -es la tesis de Levinas y de la Filosofía de la Liberación-. En este sentido más allá de la ontología, como trans-ontológico, se encuentra la ética (o la "meta-física"⁵⁴ para Levinas) como experiencia racional del Otro como otro (re-conocimiento). Puedo desplegar el horizonte de mi mundo y abarcar fragmentariamente aspectos pragmáticos del Otro; el Otro puede revelarse y hacerse comunicable, y por un mutuo aprendizaje podemos crear un *ámbito común inteligible*. Pero, el Otro como sujeto, como centro de "su" mundo, como historia propia, nunca podrá ser abarcado completamente por el *logos*. ¿Es la cuestión tradicional de la inefabilidad del individuo, de la inconmensurabilidad o de la incomunicabilidad? Es algo distinto; es la libertad del Otro como alteridad nunca manejable, nunca del todo comprensible, nunca del todo comunicable por el *logos*. Es la afirmación del límite absoluto de la razón: la razón del Otro, que, por supuesto, comprende su mundo y ejerce racionalmente en él su racionalidad. Pero negamos a la ontología el poder pretender ser el último momento posible (y también negamos al observador que coloca "mi [nuestro] mundo" y "tu [vuestro] mundo" ante sus ojos, y

desde una posición de "tercero" los constituye a ambos inevitablemente desde su mundo de observador; de esta manera la ontología sigue reinando, y es lo que pretende Apel). Es necesario descubrir lo que hemos llamado la "razón ética originaria", que es la manera *racional* de relacionarse con la alteridad (con la Razón Dis-tinta⁵⁵ del Otro, y no meramente Diferencia-en-la-Identidad). Desde y en "mi (nuestro) mundo" se revela "el Otro" como trascendente; en el mundo aparece un rostro (fenómeno) que indica el más allá del mundo: "el Otro". La experiencia práctico-ética del cara-a-cara, el respeto ante la libertad del Otro re-conocida como persona autónoma, no es el de una "comprensión" (primeramente) del ser, sino un "dejar-ser-al-Otro" en posición de espera ante su "revelación"⁵⁶. Por todo ello no negamos la posibilidad del diálogo, de la comunicación racional simétrica, pero debemos mostrar siempre la imposibilidad de superar la exterioridad y las asimetrías-diacrónicas reales. No puede pretenderse "comprender" o "subsumir" completamente al Otro en el horizonte de mi (nuestro) mundo. El respeto, el re-conocimiento de su alteridad, exterioridad, es el "pour-Autruí" de la subjetividad humana ética. Sobre esto he escrito mucho y no debo repetirme⁵⁷.

A este tema se aproximó como hemos visto, sin resolverlo, Horkheimer, cuando escribiendo acerca del "sentimiento de rebeldía, de compasión, de amor, de solidaridad", dice:

"La vida de la mayoría de la humanidad es tan miserable, las necesidades y humillaciones tan frecuentes, las expectativas sin éxito se dan en una relaciones tan inversamente proporcional que se entiende la esperanza de que este orden terrenal no sea el único⁵⁸. Mientras el idealismo no explique esta esperanza como lo que es y trate de racionalizarla, lo que conseguirá es convertirse él mismo en medio para enmascarar su incapacidad de entender ese sentimiento"⁵⁹.

Esta es la propuesta de una Ética de la Liberación, pero, a diferencia de Horkheimer, al tener un sujeto histórico al que articularse (el bloque social de los oprimidos o excluidos del capitalismo periférico, la gran mayoría de los habitantes del llamado antes Tercer Mundo), y al poder "racionalizar" esa esperanza (desde una "razón ética originaria", y desde un "pro-yecto de liberación"), se toma en un proyecto filosófico al que el propio Horkheimer no pudo acceder. La Ética del Discurso retrotrajo esa problemática a la mera razón discursiva comunitaria *simétrica-sincrónica*, sin descubrir el horizonte de la alteridad más allá de la dialéctica negativa. La comunicación simétrica-sincrónica es *horizontal*, tautológica -es la posición de Aristóteles, por ejemplo, que llamo "griega", y la de la Ética del Discurso-; la comunicación o la justicia como término de un proceso

que parte desde la asimetría-diacrónica, se establece como una relación *vertical* -es la posición bantú-egipcia, mesopotámica, semita⁶⁰-: desde abajo hacia arriba. Esto es parte de una historia concreta de las "eticidades", que condicionan también a la moral universal (que sigue estando articulada a una eticidad "convencional", de alguna manera e inevitablemente).

7.4. FUNDAMENTACION DE LA VALIDEZ ETICA DE LA PRAXIS DE LIBERACION COMO LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO Y FUNDAMENTACION ANTIESCEPTICA

Acepto que si "el escéptico no puede ser refutado, la argumentación válida sería imposible"⁶¹, y con ello la misma Ética de la Liberación. Pero hay dos niveles de validez: a) el de la comunidad de los filósofos o científicos (donde se encuentra el escéptico), y b) el de la comunidad cotidiana histórico-política donde se ejerce el poder, la injusticia, y como su efecto se produce el hambre, la muerte y la humillación de los dominados y miserables excluidos. La posibilidad o imposibilidad de la Ética de la Liberación o de la Ética del Discurso se juega en a); la posibilidad o imposibilidad de la vida del oprimido, el pobre, se juega en b). La primera es *secundaria* con respecto a la gravedad y *prioridad* que significa la validación ética de la praxis de liberación misma del dominado o excluido - que es lo que importa racional, ética y realmente-. ¿Cuál es el problema primero, central, esencial de la ética filosófica?: su autofundamentación como ética, o la fundamentación de la validez ética de la praxis vigente (que no puede ser sino de los que la ejercen hegemónicamente), o la fundamentación de la validez ética de la praxis de liberación de los dominados o excluidos. ¡No hay que poner el carro delante de los caballos! La autofundamentación de la ética debe colocarse como un *momento segundo* que asegura racionalmente el *momento primero* de la fundamentación de la validez ética del acto práctico por excelencia (ya que la praxis de dominación no tiene validez ética, aunque sí efectiva, empírica) de la misma praxis de liberación de los dominados o excluidos, que son y han sido siempre la inmensa mayoría de la humanidad (que es la finalidad esencial de toda ética *como ética*, y no como fundamentación del

orden imperante, que como imperante es de dominación, es decir, no-ético).

Si lo primero (*ordo realitatis*) es la fundamentación de la validez de la misma praxis del oprimido o excluido (ya que el enfrentamiento con el cínico -la razón cínica⁶² se funda en el Poder de dominación del sistema y dirige el ejercicio de la razón estratégica-, se realiza a través de la praxis de los oprimidos justificada en su validez ética), dicho discurso tiene anterioridad con respecto a la fundamentación que se desarrolla ante el escéptico (que pone en cuestión la racionalidad, *ordo cognoscendi*, desde una institucionalidad que no puede dejar de estar bajo el poder del cínico). Para una Ética del Discurso que deduce trascendentalmente, desde una norma básica fundamentada, su aplicación (y por ello la fundamentación de la validez de la praxis, también de liberación), es evidente que lo primero es la fundamentación trascendental. Pero para una Ética de la Liberación que parte de la facticidad de un mundo, de un sistema, una Totalidad, donde se descubre éticamente y se analiza crítica-científicamente la dominación (por ejemplo la crítica de la economía política de Marx, o la crítica de la pulsión por parte de Freud, o de la pedagogía de dominación por Paulo Freire, etc.), los criterios, las categorías y los principios de la ética se determinan desde la alteridad (como dominación intra-sistémica o exclusión extra-sistémica): desde el reconocimiento *de la dignidad del Otro negada fácticamente*. Es así posible una fundamentación ética de la validez de la praxis de liberación sin necesidad de enfrentarse *a priori* con el escéptico. No niego la fundamentación, niego su prioridad. Una respuesta sistemática a las objeciones de Apel intentaré exponer en una *Ética de la Liberación* en elaboración.

Para terminar, querría no dejar de referirme a un acontecimiento que por estar desarrollándose en este momento todavía, en febrero de 1994, nadie sabe las consecuencias a las que pueda llegar. Sin embargo, a dos meses de iniciada la rebelión indígena de mayas en Chiapas, podemos reflexionar sobre su *validez ética*. Después de haber agotado durante siglos (los 500 años de los que he hablado en otros trabajos⁶³), y, más próximamente, por múltiples propuestas jurídicas, sociales, etc., todos los recursos legales, legítimos y pacíficos, un grupo de indígenas se levanta en armas (usa la coacción legítima racional y ética, análoga a la que ejerció Jeanne D'Arc en la Francia medieval, Washington ante el colonialismo inglés en el siglo XVIII o la "resistencia francesa" ante la ocupación nazi, es decir, ante la violencia ilegítima o irracional de un sistema injusto).

Leemos en su proclama, al comenzar el diálogo con el gobierno (Jornadas por la Paz y Reconciliación), es decir, al llegar a la "mesa de negociaciones" (la comunidad de comunicación real con cierta simetría) como fruto de la lucha:

"La palabra de verdad⁶⁴ que viene desde lo más hondo de nuestra historia, de nuestro dolor, de los muertos que con nosotros viven, luchará con dignidad en los labios de nuestros jefes [...] En nuestra voz⁶⁵ irá la voz de los más, de los que nada tienen, de los condenados al silencio y la ignorancia, de los arrojados de su tierra y de su historia por el poder de los poderosos, de todos los hombres y mujeres buenos que caminan estos mundos de dolor y rabia, de los niños y los ancianos muertos de soledad y abandono, de las mujeres humilladas, de los hombres pequeños. Por nuestra voz hablarán los muertos, nuestros muertos, tan solos y olvidados, tan muertos y sin embargo tan vivos en nuestra voz y nuestros pasos. No iremos a pedir perdón ni a suplicar, no iremos a mendigar limosnas o a recoger las sobras que caen de las mesas llenas de los poderosos. Iremos a *exigir lo que es derecho y razón (!) de las gentes todas: libertad, justicia, democracia*^{66,67} .

¿Qué *validez ética* tiene la rebelión indígena (un ejemplo más de "praxis de liberación")? Responder filosóficamente, fundamentando intersubjetivamente (ante la comunidad socio-política, y ante la comunidad filosófica, hegemónica europeo-norteamericana y periférica latinoamericana, africana o asiática) es, exactamente, el sentido que la Ética de la Liberación descubrió desde finales de la década del 60, en situaciones de espantosa dictadura militar (como la argentina, y posteriormente en Chile, Brasil, etc.), contemplando colegas torturados, alumnos de filosofía asesinados, y siendo el mismo filósofo objeto de atentados de terroristas de derecha -como la bomba que colocaron en mi domicilio el 2 de octubre de 1973-. ¿Qué es primero, *ordo realitatis*, la fundamentación formal de la misma ética o la fundamentación material ético universal de la praxis de los rebeldes mayas?

No se trata sólo de un *recuerdo de las víctimas* (razón anamnética tan necesaria), ni siquiera de ponerse en lugar de las víctimas (la opción por los pobres). Es cuestión de justificar, fundamentar, argumentar la validez ética universal de la praxis, de la lucha que los oprimidos realizan contra el orden internacional (nacional, sexual, pedagógico, institucional político, económico...) injusto como ejercicio co-responsable y solidario de una razón liberadora (que subsume a la discursiva, a la emancipatoria, a la anamnética, etc., y las incluye) de las inmensas mayorías de la humanidad a finales del siglo XX.

Notas

1. En el XIX Congreso Mundial de Filosofía, llevado a cabo en agosto de 1993.
2. En el IV Seminario Internacional sobre el diálogo entre la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación latinoamericana, llevado a cabo del 27 de septiembre al 1 de octubre de 1993. Se trata del capítulo 6 de este libro (K.-O. Apel, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung", en R. Fornet-B. (Ed.), *Konvergenz oder Divergenz?* Augustinus, Aachen, 1994, pp.39-52).
3. Nos referimos a la ponencia de la nota anterior. Le anteponemos a los parágrafos un 6., para indicar la numeración de ese capítulo en este libro.
4. He concluido una obra que consistirá en una nueva versión de la Ética que escribí entre 1970 a 1975 (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, en cinco tomos, Siglos XXI, Buenos Aires, t.I-II, 1973; t.III, Edicol, México, 1977; t.IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980), y que la he titulado *Arquitectónica de una Ética de la Liberación* (Trotta, Madrid, 1997), donde respondo las objeciones de Apel -y muchas otras, evidentemente-.
5. Sobre otros estadios de la discusión véanse mis artículos: 1.) Dussel, "La Introducción de la *Transformación de la Filosofía* de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación", en castellano Fornet-B., 1990, pp. 45-104 ("Die *Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung*", sólo el § 4. del texto castellano, en Fornet-B., 1990, pp. 69-96). 2.) Dussel, "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de- ("Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation als Sprechakt*", en R. Fornet-B. (Ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?* , Augustinus, Aachen, 1992, pp. 96-121). 3.) Dussel, "Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner der Diskursethik zu dem der Befreiungsphilosophie", en R. Fornet-B. (Ed.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen, 1993. 4.) Dussel, "Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog", en A. Dorschel-M. Kettner et al. (Ed.) en *Transzendental-pragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1993, pp.378-396. 5.) Dussel, "Ética de la Liberación" (capítulo 2 de este libro). 6.) Dussel, "Respuesta inicial a K.-O. Apel y P. Ricoeur" (capítulo 3 de este libro). Debe considerarse además que mis lecciones en Frankfurt (Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro*, Nueva Utopía, Madrid, 1993; *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, Patmos, Düsseldorf, 1993) contienen muchas respuestas a preguntas críticas formuladas por Apel en el seminario de México de 1991. Mi obra Dussel, *Apel. Ricoeur y la Filosofía de la Liberación*, Anthropos, Barcelona" 1994 (en inglés en Humanities Press, New Jersey, 1994, al cuidado de Eduardo Mendieta), reúne también otros materiales del debate.

6. Que repite en parte lo ya indicado en Apel, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en Fornet-B., 1992 (ya citado), pp.18ss.
7. Apel, 1994, § 6.2.1.
8. *Ibid.*
9. Le llamamos "mundo de la vida cotidiana" con el viejo Husserl, simplemente "mundo" con Heidegger, o "totalidad" con Levinas: lo empírico cotidiano previo a la reflexión o a la expresión de un "acto-de-habla".
10. Véase A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992. Sin embargo, Honneth sólo sitúa el problema del "reconocimiento" con respecto al "nosotros" o a la comunidad de comunicación. No plantea el problema del "re-conocimiento" del Otro, de la Alteridad del excluido en la exterioridad o del dominado en el sistema de opresión. Es restrictivo y se le escapa, nada menos, que el reconocimiento propiamente ético del Otro *como otro*.
11. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII, 1, 1155 b 8.
12. *Ibid.*, 1155 a 34.
13. *Ibid.*, VIII, 6, 1158 b I.
14. Dussel, cap.2 de este libro § 2.2.3: "Afirmación analéctica: *Así me nació la conciencia o la concientização*: la razón ética originaria".
15. E. Levinas, *Autrement qu' être*, Nijhoff, La Haya, 1974, p.212. Véanse A. Sidekum, 1993, *Ethik als Transzendenzerfahrung*, Concordia Reihe, Augustinus, Aachen, 1993, pp.51ss; H. Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg, 1992, pp.74ss.
16. Este tema lo hemos situado en Dussel, *Para una ética latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.I, cap. 3. Véase M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin, 1965; lástima que Theunissen no estudia también a Levinas. Es extraño que el joven filósofo escribiera en 1965: "Zweifellos gibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben wie *der Andere* [...] Es ist [...] Thema der Ersten Philosophie" (p.1), y, sin embargo, no volvió a esta cuestión posteriormente. En el pensamiento español hay una obra clásica de Pedro Laín Entralgo (*Teoría y realidad del Otro*, Revista de Occidente, Madrid, t.I-II, 1961) tan olvidada como la anterior.
17. Para Aristóteles no se puede establecer "amistad" con el "inferior", con el Otro como otro: "En cuanto al esclavo (*doûlos*) no puede haber amistad con él" (*Ibid.*, VIII, 11, 1161 b 4), porque uno se degrada (no hay experiencia de lo que. pudiera ser algo así como "compasión", "solidaridad" o "misericordia").
18. Aristóteles toca la cuestión al decir que el esclavo "como humano (*d'anthropos*)" (*Ibid.*) puede ser objeto de amistad, "porque cierta justicia

- parece existir con respecto a todo humano en todas las relaciones en que éste pueda entrar por ley o por contrato" (*Ibid.*).
19. El "re-" del "re-conocimiento" indica ese volverse sobre sí, reflejarse, reflexionarse de *C* en *D*.
 20. Véanse los tres niveles estudiados por Honneth: emocional (amor), cognitivo (derechos), reconocimiento social (dignidad) (Honneth, 1992 (ya citada), p.211).
 21. K. Marx, 1842, "Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion" (1842), en *WEB*, t.I, p.4. Véase Dussel, "Hacia un diálogo Norte-Sur", en Dussel, *Apel. Ricoeur, Rorty...*, pp.67-83.
 22. "Sistema" aquí aún en el sentido de Niklas Luhmann: "Nuestra tesis de que existen sistemas puede ahora delimitarse con más precisión: existen sistemas autorreferenciales" (N. Luhmann, 1984, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p.31. El individuo en un sistema tal actúa como "función".
 23. Levinas, *Autrement qu'êtr...*, 1974, p.212.
 24. Dussel, cap.3 de este libro, § 3.3., y también cap. 2.
 25. Esta es la "re-sponsabilidad" (del latín: *spondere*: "tomar-a-cargo-al-Otro" indefenso) *a priori* anterior a la responsabilidad de Hans Jonas o Apel.
 26. Reyes Mate, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991: "Por una ética compasiva" (pp.141ss), sitúa correctamente la cuestión, desde Horkheimer (véase H. Schnädelbach, "Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus", en A.Schmidt-N.Altwickler (Ed.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt, 1986, pp.52-79), citando: "Ese amor no se puede entender sin la orientación a una vida futura feliz del hombre, orientación que no viene por revelación sino que brota de la *miseria* del presente" (Horkheimer, "Materialismus und Moral", p.94; cit. R.Mate, 1991, p.143). Sin embargo, Horkheimer opina que la compasión es un "*sentimiento* moral"; pienso, en cambio, que es un momento primero de la "*razón* ética originaria", y la diferencia es esencial, ya que no afirmamos un ambiguo "sentimentalismo" compasivo.
 27. Con razón, en el Seminario de São Leopoldo, Christoph Türcke exigía la mediación científica a la Ética de la Liberación, so pena de caer en un vacío movimiento de categorías "metafísicas". Las mediaciones científicas siempre han sido usadas por la Filosofía de la Liberación, pero con conciencia que la ciencia empírica *crítica* se busca, se elige, y si no existe (como en el caso de una Economía Política crítica en el tiempo de Marx) se la crea. Es decir, hay una *anterioridad* ética que determina como criterio (véase este tema en el cap. 5.3 de mi *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1997) el uso de la mediación científica.
 28. Véase la ponencia de F. Hinkelammert, "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels", en R. Fornet-B. (Ed.), *Für Enrique Dussel*, Augustinus, Aachen, 1995, pp.35-73.

parágrafo de cada uno de los seis capítulos de *la Arquitectónica de una Ética de la Liberación*, donde damos las razones del por qué de una arquitectónica diferente a la de la Ética del Discurso.

30. Este es todo el tema de la "concientização" de la comunidad de los dominados (p.e. clase obrera) o excluidos (p.e. etnias indígenas en América Latina) indicado en Dussel, cap.2 de este libro, §§ 2.2.1-2.2.3: desde la afirmación analéctica de la alteridad (del Otro como afectado, dominado o excluido) en la *asimetría* inicial (y la Ética de la Liberación es una ética que parte como situación *normal* de la *asimetría*, y por ello es universal, no como la Ética del Discurso que solo puede partir de la *simetría*, siendo entonces una ética particular del "Estado de derecho", que se cumple en la minoría dominante de la humanidad), por la "toma-de-conciencia" (propio "reconocimiento" comunitario) -donde la mediación científica es esencial-, hasta la interpelación a la solidaridad para efectuar un proceso efectivo o político de liberación (o de plena participación en una comunidad de comunicación futura en *simetría*: § 2.2.4). Esto merecería una rearticulación de *Teoría y praxis*.
31. Véase en el capítulo 6 de este libro, el artículo de Apel, §§ 6.2.3 y 6.2.4.
32. Véase Samir Amin, Samir, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, New York, 1989. En los párrafos 0.5-0.7 de la *Arquitectónica de una Ética de la Liberación* explico el tema, dentro de una visión distinta de la historia mundial y por ello mismo de la Modernidad. He dicho algo en mi obra Dussel, 1492: *El encubrimiento del Otro*, Nueva Utopía, Madrid, 1993 (*Von der Erfindung-Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, Patmos, Düsseldorf, 1993).
33. Véase Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, El Verbo Divino, Estella, 1993, p.302ss. Repetidamente he mostrado en mis obras que Marx no dedica en su obra madura (desde el 1857 hasta su muerte) ni una página completa para hablar del tema. Sólo pocas líneas de paso en un prólogo (del *Zur Kritik* del 1859; Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en *MEW*, t.13, pp.5-160, p.10) y en referencia a Engels. Marx pensaba circularmente como reproducción: una determinación determinante determinada; la producción determina el consumo; el consumo determina a la producción, etc. (véase mi obra Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, p.47).
34. La "periferia" del capitalismo, como América Latina, es moderna desde fines del siglo XV (es la "periferia" de la Modernidad). El capitalismo periférico no puede ser "tardío" o "central", porque entonces no habría capitalismo (que siempre necesita estructuralmente una "periferia").
35. Véase Dussel, cap.3 de este libro, en el párrafo 3.3. En carta a Mikhailovskii de 1877 escribe Marx: "For him -explica Marx refiriéndose al intelectual ruso, yo propondría- [...] an historico-philosophical theory of the

circumstances in which they find themselves [...] this is to do me both too much honour and too much discredit" (véase Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of capitalism*, Monthly Review Press, New York, 1983, p.59). Marx se opone explícitamente en proponer una "teoría histórico-filosófica que se impondría fatalmente a todos los pueblos". ¿Quién afirmaría hoy que Marx negó igualmente el que haya propuesto un "sistema socialista"?: "Según el señor Wagner, la teoría del valor de Marx es *la piedra angular de su sistema socialista*. Como yo [Marx] no he construido jamás un *sistema socialista*, trátase de una fantasía de los Wagner, Schäffle e tutti quanti" ("Randglossen zu A.Wagners...", en *MEW*, t.19, p.357). ¡Marx es más preciso y menos pretencioso que el propio Popper; es más humilde que muchos de sus críticos, y, sobre todo, perdió mucho tiempo en leer pacientemente (Smith, Ricardo, Malthus, etc.) a los que criticaba!

36. Véase Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984. Probar la "imposibilidad de la planificación *perfecta*" -lo cual es correcto, porque nadie puede tener una inteligencia infinita con velocidad infinita-, no es lo mismo que intentar probar la "imposibilidad de la planificación *factible*" (Popper confunde ambos momentos). Véase Karl Popper, *La miseria del Historicismo*, Alianza, Madrid, 1973, § 24, p.97-107). Lo mismo puede decirse sobre el "malentendido" del concepto de "ley motora" en Marx, que nada tiene de empíricamente predictivo, sino de la lógica de las "determinaciones esenciales": si aumenta el capital constante debe bajar la tasa de ganancia -lo que no quiere decir que no puedan haber "medidas compensatorias" que permitan mantener o aún aumentar dicha tasa de ganancia: la "ley" deja entonces lugar a una "tendencia"- . Pero esto nada tiene que ver con las "predicciones" popperianas.
37. Véase Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El capital*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 10.4, pp.429ss.
38. Habla del "sentimiento de la propia dignidad". Véase Marx, *Das Kapital* (1873), en *MEGA*. Dietz, Berlin, 1987, t.6, p.209; Marx, "Notas marginales al Tratado de Economía Política de Adolph Wagner" (1879), en *MEW*, t.19, p.367. Más profundamente, escribe: "El trabajo [vivo] es la sustancia y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene *valor alguno*" (Marx, *Das Kapital*, en *MEGA*. Dietz, Berlin, 1987, t.6, p.500). "El valor del trabajo no es más que una expresión irracional para designar el valor de la fuerza de trabajo" (*Ibid.*, p.502). El trabajo vivo, el sujeto mismo, la persona no tiene valor, tiene dignidad.
39. Véase Peter Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Haupt, Bern, 1992, donde sin embargo se sitúa en el nivel de la razón *teórico* económica (y

no la razón propiamente *económico-práctica* concreta). Por ello habla de una razón o comunidad económico-pragmática, y no propiamente de una razón económica pre-pragmática (o de una "comunidad de vida" o "comunidad de productores", como se expresaba Marx, anterior a la "comunidad de

- comunicación"). "¡Primero se vive, después se argumenta!".
40. Esta es también para Marx una determinación criterial para Marx (véase Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, pp.138ss): "solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad" (Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Dietz, Berlin, 1974, p.235).
 41. Hinkelammert, 1994 (ya citado), § III.
 42. Este tema lo hemos repetido insistentemente en el debate. Véase mi ponencia de Freiburg ya citada: "La Introducción de la *Transformación de la Filosofía* de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación", § 4 [ed. alemana § 1]; Dussel, "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla", en E. Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, México, 1994, pp. 55-88; "Ermeneutica e Liberazione. Dalla Fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della liberazione", en *Filosofía e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992 (en castellano *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*, Univ. de Guad., Guadal. (México), 1994, pp.135-166); Dussel, "Del escéptico al cínico", en *Ibid.*, pp.84-96; "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur (Algunos temas de discusión entre la *Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación*)", en Dussel, *Ibid.*, pp.67-83.
 43. Véase el § 6.2.6 de la ponencia de Apel (capítulo 6. de este libro).
 44. He analizado ciertos aspectos del asunto en trabajos anteriores (Dussel, "La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación", en Apel-Dussel-Fornet, *Fundamentación de la ética y la Filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, § 4., pp. 72-104 ("Die *Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung*", en Fornet-B. (Ed.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990, § 1., pp. 69-96). Hoy deseo diferenciar en la "alteridad" del Otro dos dimensiones: como dominado en el sistema o totalidad (por *Subsumtion*) o como excluido -éste último caso lo denominaremos ahora, para evitar malentendidos: "exterioridad"-.
 45. Apel, ponencia del cap.6.
 46. "Pues lo mismo es el pensar que el ser" (Parménides, *Frag. 3*; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuch., Zürich, 1964, t,I, p.231).
 47. Véase Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977, §§ 2.2.2-2.2.8 (ed. inglesa Orbis Books, New York, 1985; ed. alemana Argument, Hamburg, 1989, pp.36ss).

48. Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.
49. En nuestra *Filosofía de la Liberación* (§ 2.2.3.1) distinguíamos entre "mundo", en el sentido heideggeriano (y a él corresponde el ser, la ontología y la verdad del ser), y "cosmos": "la totalidad de las cosas reales, sean o no conocidas por el ser humano". "Cosmos" indica la *omnitudo realitatis*; "mundo", la totalidad existencial desde el horizonte de la "comprensión del ser". El *noumenon* de Kant es la cosa en cuanto cognoscible (pensable), pero de hecho nunca conocida sino sólo como "objeto" (*Gegenstand*) del entendimiento (*Verstand*); para Zubiri (*Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963) la cosa no es lo cognoscible (puede o no ser conocida), sino que es lo que consiste autónomamente desde sí como real. La rosa florece, sea o no conocida, desde sí. Es su realidad el "desde donde" (*de suyo* en castellano) florece. El ser es el horizonte de cognoscibilidad (como dice Apel: "el todo de todo horizonte de comprensión del ser pensable por mí", la realidad es un orden consistente desde sí sin relación constitutiva con el conocimiento. Por su parte, la realidad, lo real puede ser conocido fragmentariamente pero nunca del todo: la identidad entre realidad y conocer (realidad y ser-verdad) es empíricamente *imposible*, ni siquiera a *long run*, como lo piensa Peirce o Apel (véase la crítica de F. Hinkelammert, "Diskursethik und Verantwortungs-ethik: eine kritische Stellungnahme", en Fornet-B., 1994 (y en portugués: "Ética del Discurso e ética de responsabilidad: una tomada de posição crítica", ed. Unisinos, pp.73-116, de donde cito), en el tema de: "Die asymptotische Annäherung der Wirklichkeit an ihre Idealsituation"). Hinkelammert muestra la imposibilidad *factible* de tal identidad (entre realidad y ser/verdad) porque al conocerse la realidad debe usarse una tecnología observacional (*factibilidad*) que hace *imposible* el superar la distancia: la realidad es deformada por el instrumento (véase Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984 [con traducción alemana en Exodus, Fribourg, 1994], cap.5.a: "La realidad trasciende a la *empíria*", pp.23Iss). Según el "principio de imposibilidad" es imposible que la *empíria* sea idéntica a la realidad. Plena coincidencia con Zubiri y Levinas.
50. La palabra "realidad (*Realität*)" deseo distinguirla claramente de otras tres denominaciones de Hegel, ya que no es ni el "ser (*Sein*)", ni la "existencia (*Existenz*)", ni la "efectividad (*Wirklichkeit*)" (Véase en la "Pequeña Lógica" de la *Enciclopedia* de Hegel, los §§ 86, 123 y 142). La "realidad (*Realität*)" de la que hablo se encuentra más allá, es trascendental al "ser", "existencia (*Existenz*)" y "efectividad (*Wirklichkeit*)" hegelianas. Hemos hablado de esto en diversas obras nuestras. Pretendo que Marx tiene conciencia de estas distinciones: puede haber plusvalor en un producto (ser), en una mercancía (existencia), pero no llegar a ser real (*wirklich*) -en el caso que no se venda la mercancía- y degradarse así el plusvalor en nada (aniquilación). Por otra

(trascendencia de la *realidad* del sujeto del trabajo con respecto al ser del sistema, de la totalidad, del capital). Véase mi obra Dussel, *El último Marx (1863- 1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de El capital*, Siglo XXI, México, 1990, cap.9-10.

51. Este es el tema que Ignacio Ellacuría desarrolla todavía abstractamente en su libro (Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991). Recuerdo que en 1972, cuando di una conferencia en San Salvador, en la UCA, estando I. Ellacuría en primera fila, me reveló al finalizar mi exposición que era la primera vez que oía hablar de Filosofía de la Liberación, movimiento al que aportará después artículos de importancia. Debe advertirse que este libro de Ellacuría tiene que ser mediado por las ciencias sociales críticas, de lo contrario sería, nuevamente (y algunos ya lo usan en este sentido), un abuso metafísico sin mediaciones analíticas.
52. De manera sugerente explica Marco Olivetti: "*Fra queste asimmetrie o diacronie (in termini temporali: la presenza di me sull'altro; la precedenza dell'altro su me) si dispiega e si piega la scena dell'essere, in una compresenza delle due coscienze che in realtà non è mai sincronizzata o sintetizzata, se non nella rappresentazione di un terzo osservatore, la cui capacità unificante, tuttavia, è condizionata essa stessa dalla asimmetria-diacronia dell'uno e dell'altro: dell'uno e dell'altro nel senso della reciprocità delle coscienze e dell'uno e dell'altro della coscienza come uno e come altro*" (M. Olivetti, *Analoga del Soggetto*, Laterza, Roma, 1992, p.132).
53. Este tema lo toca con profundidad Vattimo en su obra sobre Schleiermacher (G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell' interpretazione*, Mursia, Torino. 1986, pp.95ss: "Coincidenza di linguaggio ed eticità"). El camino la había abierto Schelling en sus conferencias de Berlín de 1841 sobre *Philosophie der Offenbarung* (véase Dussel, 1974 (ya citado), pp.115ss: "Del Hegel definitivo al viejo Schelling").
54. Esta "meta-física", por supuesto, es postmetafísica (si por metafísica se entiende la posición ingenua de un realismo no crítico).
55. En la traducción alemana de la Filosofía de la Liberación se tradujo "distinto" por "Divergenz"; debió traducirse por "Dis-tinktion". La "Identidad-Diferencia" son momentos del mundo, de la totalidad; la "Dis-tinción" del Otro está más-allá del horizonte de la totalidad del mundo como comprensión del ser: es trascendental como "la persona" del esclavo al sistema de la "esclavitud" (donde el esclavo es "diferencia" interna). El "trabajo asalariado" es "diferencia" en el sistema-capital para Marx; el "trabajo vivo" la subjetividad del trabajador como tal es "distinto": anterior o posterior a la "subsunción" ("inclusión" de la "dis-tinción" como mera "diferencia").
56. "Revelación" del Otro, desde su libertad, no es mera "manifestación" del fenómeno; esto es lo que Schelling intentaba analizar como superación de Hegel en 1841 (Véase Dussel, 1977 (ya citada), § 2.4.7.2-4; y en también en

237

Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, (ya citada), § 35: "¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar? [t.II, pp.146ss]).

57. Véase mis obras ya citadas Dussel, 1973, 1974, 1977, etc.

58. Contra Popper (véase F. Hinkelammert, 1984 (ya citado), cap.5).
59. Max Horkheimer, "Materialismus und Metaphysik", en *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer, Frankfurt, 1970, p.76.
60. En mi obra *Arquitectónica de una Ética de la Liberación* expongo este tema en el capítulo histórico introductorio. El mundo bantú africano, egipcio primitivo (desde el IV milenio a. JC) -fundador desde Sais de Atenas-, mesopotámico semita (como el de Hammurabi), pasando por los fenicios - fundadores de la Tebas helénica-, arameos, hebreos, cristianos o musulmanes, propone una "eticidad" donde "dar de comer al hambriento, vestir al desnudo..." (en el *Libro de los Muertos*) o "hacer justicia con la viuda, el huérfano y el extranjero" (*Código de Hammurabi*) son exigencias éticas. En este sentido hablo de "semitas" (véase Dussel, *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires. 1969). Estas exigencias éticas "trascendentales", de conmiseración, de respeto a la persona del pobre y dominado, no existe en el mundo indoeuropeo de los dominadores del caballo, del hierro, y del esclavismo, los pueblos "helénicos" (véase Dussel, *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975). Apel me pregunta sobre la diferencia entre "griegos" y "semitas". Yo respondo que los griegos y semitas tienen "eticidades" concretas históricas; la griega de dominadores esclavistas, la de los semitas muchas más complejas éticamente. Es evidente que Horkheimer es sensible a las posiciones semitas, como Hermann Cohen de Marburg.
61. Véase Apel, cap. 6 de este libro, §§ 6.2.7-6.2.8.
62. El cínico es para mí, no un escéptico, el que ante la imposibilidad de no caer en contradicción se transforma en escéptico. No. Se trata, p.e., del general de los ejércitos de dominación que nunca piensa (porque sería contra la "disciplina" militar) intentar dialogar o colocar al Enemigo (con "E" mayúscula indicaba Herbert Marcuse) como "el Otro" con el que se entabla un diálogo, un discurso. Un posible diálogo es "desmoralizante". El cínico trata al Otro como una "cosa" que hay que aniquilar: justifica su muerte como necesaria.
63. Véase Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro*, que fueron mis lecciones universitarias en el semestre de invierno de 1992 en la Universidad de Frankfurt.
64. Véase el sentido maya y azteca del concepto de "verdad" (Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro* conf. 7, nota 17).
65. Esta voz es la "interpelación" (véase Dussel, "La razón del Otro", en *Apel, Ricoeur, Rorty...*, pp. 33ss.).
66. Cuando hablan de "democracia" no hablan de la de Aristóteles o de Rousseau, hablan de la "convivialidad", la "comuntariedad" de los mayas, a la

cual he hecho referencia en el primer diálogo con Apel (véase Dussel, 1992 [ya citado en nota 44], § 3: Intermezzo"; no incluido en la traducción alemana; Fernet, 1990 [ya citado]). Allí hablaba de los tokholabales, de su lengua sin acusativos, de la unanimidad democrática de sus costumbres ancestrales. ¿Un presagio del levantamiento que ahora contemplamos? Uno de los grupos rebelados en armas son, en los "Altos de Chiapas", los tokholabales. Léase mi trabajo ante Apel en Freiburg a la luz de la rebelión maya en 1994 y podrá entenderse mejor.

67. "Comunicado dirigido al pueblo" del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en *La Jornada* (México), 20 de febrero (1994). p.14, col.4.