

LA ETICA DE LA LIBERACION

Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel Enrique Dussel

Textos completos

La ética de la liberación
Ante el desafío de Apel, Taylor y
Vattimo con respuesta crítica
inédita de K.O. Apel
Enrique Dussel

1988



INDICE DE MATERIAS

[PRESENTACION](#)

[Palabras preliminares](#)

[1. ARQUITECTONICA DE LA ETICA DE LA LIBERACION](#)

- 1.0. Introducción
- 1.1. El principio material universal
- 1.2. El principio formal moral universal
- 1.3. El principio de factibilidad ética
- 1.4. El principio critico-material
- 1.5. El principio critico-formal de la intersubjetividad
- 1.6. El Principio-Liberación

Notas

[2. LA ETICA DE LA LIBERACION](#)

(Hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria")

- 2.1. Diversos "puntos de partida"
- 2.2. Punto de Partida y tipos de racionalidad de la Ética de la Liberación

Notas

[3. RESPUESTA INICIAL A KARL-OTTO APEL Y PAUL RICOEUR](#)

- 3.1. El "sistema-mundo" como problema filosófico
- 3.2. Pretensión de "mundialidad" y la intuición fundamental de la cuestión de la dependencia
- 3.3. ¿Por qué Marx? Hacia una "económica filosófica"
- 3.4. No hay "económica" sin "política"... ni "política" sin "económica"

Notas

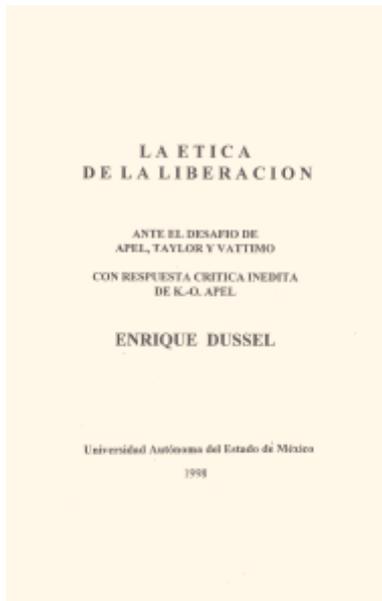
[4. PROYECTO ETICO FILOSOFICO DE CHARLES TAYLOR \(Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación\)](#)

- 4.1. El proyecto de reconstrucción histórica de la modernidad
- 4.2. La ética orientada hacia bienes de Taylor
- 4.3. Conclusiones

Notas

[5. ¿ONTOLOGIA HERMENEUTICA DEL CREPUSCULO O ETICA DE LA LIBERACION?](#)

- 5.1. El proyecto filosófico de Vattimo
- 5.2. ¿"Con" Vattimo "más allá" de Vattimo
- 5.3. ¿"Contra" Vattimo?



Notas

[6. LA ETICA DEL DISCURSO ANTE EL DESAFIO DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION](#), por Karl-Otto Apel

6.1. Introducción: el estado de la cuestión

6.2. Nuevo punto de partida: la imputación heurística de una relación de complementación.

Notas

[7. LA ETICA DE LA LIBERACION ANTE LA ETICA DEL DISCURSO](#)

7.1. Algo más sobre el punto de partida

7.2. "Eurocentrismo", "historicismo" y lo "económico"

7.3. La trascendentalidad trans-ontológica

7.4. Fundamentación de la validez ética de la praxis de liberación como lucha por el re-conocimiento y fundamentación antiescéptica

Notas

PRESENTACION

Durante los días 4-9 de agosto de 1975, en Morelia, Michoacán, México, pudimos conocer y abrir, por primera vez, un diálogo directo con personas que se dedicaban a la Filosofía. Se celebraba el *Primer Coloquio Nacional de Filosofía*, el cual se dividían en tres secciones: la. "La filosofía y la ciencia", 2a. "La filosofía y las ciencias sociales", 3a. "La filosofía actual en América Latina".

En el coloquio tomaron parte, además de filósofos mexicanos, y varios filósofos de otros países, un grupo de investigadores en el campo de las ciencias exactas, naturales, y sociales. Basta recordar nombres como: T. A. Brody, M. Bunge, J. Ferrater Mora, E. De Gortari, A. Rico Bovio, T. M. Simson, W. Trejo, W. Wartofsky, C. C. Gould, G. Petrovic, etc.

Las dos primeras secciones no dejaron de ser interesantes y hasta Espectaculares. Los temas atrajeron a la mayoría de los congresistas. Pero fue exactamente la 3a. Sección que despertó en nosotros una mayor inquietud. Dicha sección era la menos concurrida y ésto terminó por aumentar más nuestra curiosidad. Los temas no eran tan familiares y tan concretos que nos dió la impresión que se hablaba de la historia, de la literatura; pero no de filosofía. Se respiraba un "cierto localismo", "provincialismo". En pocos días nuestra opinión cambiaría. En todo aquello que nos había parecido "localismo", hervía transcendencia.

Recordamos los nombres de A. Ardao, E. Dussel, R. Kruse, F. Miró Quesada, M. R. Palazón, J. A. Villegas, L. Zea, María Elena Rodríguez, etc.

Una simple enumeración de los títulos que nos deja entrever la tónica de la temática, así como la preocupación constante, confesada o callada, del quehacer filosófico en América Latina: *Función actual de la filosofía en Latinoamérica; La filosofía de la Revolución Mexicana; Filosofía de la liberación Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica; Función actual de la filosofía en América Latina*, (tres ponencias con este título); *Características reales y posibles de la filosofía latinoamericana; Ideas estéticas de la*

Revolución cubana; Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano: El Río de la Plata y la América Latina; Consideraciones sobre la historia de la filosofía y la sociedad latinoamericana; La función sociocultural de la filosofía en América Latina; proyecto para una filosofía política de América Latina; El conocimiento social en América Latina; La filosofía actual en América Latina.

Se discutió, se especuló, pero sobre todo se dialogó intensa y tensamente. Conceptos como origen, originalidad, dependencia, autenticidad, liberación, desajuste cultural, yuxtaposición de conciencia, conciencia yuxtapuesta, quehacer filosófico, filosofía-repetitiva... no faltaron en cada uno de los discursos. El desarrollo mismo del congreso era signo y síntoma de algo que no se dejaba comprender en toda su profundidad. Se trataba de comprender "La filosofía" en aquel preciso momento y "circunstancia" y desde esta misma "circunstancia" histórica y geográfica encontrar su significado y significación. El pensamiento conoció momentos trágicos y también momentos de lirismo.

Fueron aquellas circunstancias que me permitieron poder intercambiar un par de palabras con Enrique Dussel. Han transcurrido ya algunos años y aquel par de palabras han borrado su propia frontera, para generar, sin más, un diálogo.

Nos complace poner en manos de los lectores una etapa significativa del filosofar en América Latina.

Profr. Dr.
Manuel Velázquez Mejía
C.I.C.S.yH. - UAEM
ENERO - 1998.

PALABRAS PRELIMINARES

Este libro contiene algunos ensayos fruto de debates que sólo comienzan. Son trabajos preparatorios de mi obra *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*¹, donde responderé a las objeciones o desafíos lanzados a la ética de la liberación. Debemos dejar a la redacción de los trabajos el "sabor" titubeante de la senda en un camino desconocido. En la obra indicada se responde ya sistemáticamente a toda esta problemática.

El primer ensayo, sobre la "Arquitectónica de la Ética de la Liberación", debería ser el último (ya que ha sido escrito en 1995), pero lo hemos colocado al comienzo porque ilumina el camino por el que se internarán, como "sendas en el bosque", los restantes, ciertamente en la incertidumbre de irse internando en lo desconocido.

El segundo trabajo, "Ética de la Liberación", fue presentado en São Leopoldo (Brasil), en el contexto del debate con K.-O. Apel, en un seminario nacional organizado por la UNISINOS (Universidad de Porto Alegre).

El tercer ensayo es una ponencia presentada en una Mesa Redonda sobre "Problemas éticos Norte-Sur" del XIX Congreso Mundial de Filosofía en Moscú (agosto de 1993). Allí leí una "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur"². Los dos filósofos se encontraban en el Congreso, pero sólo con Apel éramos parte de un panel y dialogamos sobre el tema.

El cuarto trabajo sobre Taylor lo escribí con motivo de una visita del filósofo canadiense que debía efectuar en México.

El quinto trabajo se presentó en un diálogo con Gianni Vattimo, en un seminario que organizamos en septiembre de 1993 en la Universidad Metropolitana Iztapalapa de la ciudad de México. El filósofo italiano se brindó generoso al cuestionamiento de su pensar crítico.

El sexto es un trabajo del mismo Karl-Otto Apel, presentado en el XIX Congreso de Filosofía en Moscú y en São Leopoldo (Brasil), que se ha incluido para permitir comprender, con los anteriormente ya publicados, los puntos discutidos entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación.

El séptimo trabajo, "La Ética de la Liberación ante la Ética del Discurso" es mi respuesta a la anterior ponencia de Apel.

Los debates nos han enseñado mucho acerca de la temática actual de la ética. Por ello, después de veinte años³ hemos emprendido nuevamente la tarea de escribir una *Ética de la Liberación*. En la *Arquitectónica de una Ética de la Liberación* (1997) incorporaremos los resultados de los diálogos expuestos en este libro y sostenido con nuestros colegas. Ordenamos allí también las objeciones o las exigencias de aclaraciones que a lo largo de estos dos decenios nos han llegado desde América Latina y otros horizontes.

La rebelión maya de los Altos de Chiapas desde enero de 1994 nos impulsa a continuar nuestra tarea de demostrar la validez ética de tales actos de liberación, ahora más aún que hace veinticinco años cuando iniciamos con muchos amigos el camino de pensar desde las/os oprimidas/os o excluidas/os.

Enrique Dussel
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa,
México, septiembre de 1997

1. ARQUITECTONICA DE LA ETICA DE LA LIBERACION¹

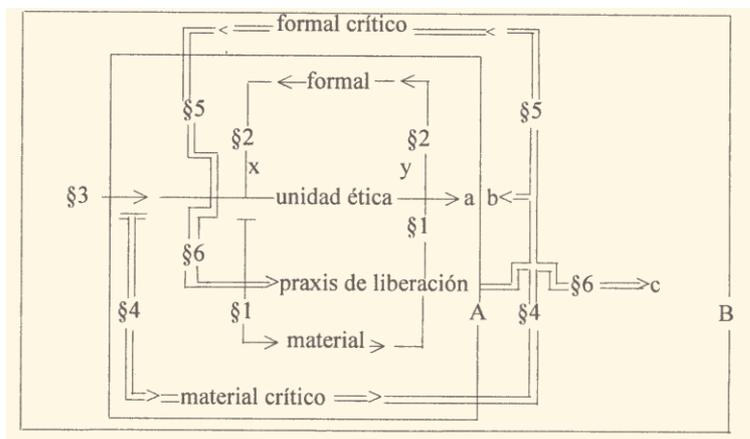
Mi estrategia argumentativa es la siguiente: indicaré en la *Introducción* resumidamente la arquitectónica de la Ética [moral] del Discurso y mostraré la dificultad de la aplicación de la norma fundamental debido a una escisión originaria de la moral formal, desde Kant, de la ética material de la vida humana, que no se la juzga relevante. En la Primera parte, la "construcción de la eticidad" o el "bien", se inicia con el § 1.1, en el que reformularé el sentido de una ética material, mostrando que es posible definir la *universalidad* del criterio y del principio material, pero teniendo claro que es un momento *necesario pero no suficiente*. En el § 1.2 reinterpretaré el sentido de las morales formales, ya que son, en mi opinión, la dimensión procedimental de la "aplicación" del principio material (invirtiendo completamente la problemática tradicional de la cuestión), y también debe considerársela como un momento *necesario pero no suficiente*. Con esto habré dado un paso fundamental en el diálogo entablado con Apel. En el § 1.3 integraré todo el nivel de la razón instrumental en el criterio y principio ético de factibilidad, con lo que se concluirá la "construcción" de la *eticidad* o la consecución del "bien (*das Gute, good*)". En la Segunda parte, la ética crítica, se inicia con el § 1.4, donde desde las víctimas (los dominados y/o excluidos), y gracias a los avances realizados por los "grandes críticos" recientes al sistema ético vigente, mostraré la necesidad de las mediaciones temático-científica las más variadas (respondiendo a la crítica de Türcke en São Leopoldo², tales como las elaboradas por Nietzsche, Freud, Hinkelammert, y muchos otros, dando relevancia fundamental a Marx (por su claridad en anotar el momento material-económico de toda ética de "contenido") y a Levinas (en su crítica a la ética vigente). En el § 1.5 por primera vez, y habiendo integrado positivamente el pensamiento falibilista de Apel, mostraré el sentido del nacimiento de una nueva consensualidad intersubjetiva de las víctimas, mayorías *dominadas*³ (dominación justificada por la mayoría de los sistemas materiales que ahora aparecen como "hegemónicos") y *excluidas* (exclusión supuesta en los procedimientos formales igualmente "hegemónicos"). Surge así una intersubjetividad simétrica *anti-hegemónica* de las víctimas, de los dominados y/o excluidos ante la intersubjetividad hegemónica. De esta manera subsumimos críticamente e integramos el "principio democrático" en los procesos críticos,

normalmente por transformaciones de los movimientos de las mayorías, populares o reivindicativos, *excepcionalmente* (muy excepcionalmente, pocas veces durante siglos, pero siempre posible) revolucionarios. Es el tema del proyecto de "institucionalidad" futura (utopía factible) decidida válida y consensualmente por la nueva intersubjetividad. No he negado la intención de la *Ética del Discurso*, pero la he subsumido en una arquitectónica mucho más compleja, también material, más realista y sobre todo crítica. Creo que así puedo mostrar por qué la *Ética de la Liberación* no es anarquista, pero tampoco reformista ni necesariamente revolucionaria⁴. Este nivel será denominado la "moral formal crítica". En el § 1.6, sólo ahora se puede entender el proceso ético-material y moral-formal consensual con factibilidad transformadora o de liberación propiamente dicho, que de-construye el sistema hegemónico, dominador o excluyente para construir por "transformaciones críticas" posibles (no se puede re-construir porque es nuevo) normas, actos, instituciones o un "nuevo orden", en los diversos "frentes"⁵ de liberación posible (ecológico, feministas, político, económico, pedagógico, racial, etc.). Todas estas "transformaciones", o "construcciones" de lo "nuevo", deberán contar con el principio de consensualidad, de la institución de la argumentación, etc., formales -que supera en mucho, pero no invalida, el antiguo principio de la frónesis, que sigue teniendo validez en el orden monológico individual-.

Para dar alguna referencia esquemática propongo el siguiente esquema aproximativo (que por esquemático es insuficiente):

Esquema 1.1

REPRESENTACION ESQUEMATICA DE LOS SEIS MOMENTOS DE LA ARQUITECTONICA DE UNA ETICA DE LA LIBERACION



Aclaraciones al esquema: §1. Aspecto ético-material (lo verdadero); §2. Aspecto moral formal o procedimental (lo válido); §3. Aspecto de factibilidad ética (construcción del "bien"); a. Proyecto ético (el bien vigente); §4. Crítica material de lo vigente desde las víctimas; b. Crítica negativa al sistema vigente; A. El orden vigente aparece *ahora* como "Totalidad" (el sistema se manifiesta como lo no-verdadero inválido: lo "malo"); §5. Aspecto formal crítico de la intersubjetividad desde la alteridad (nueva validez anti-hegemónica); §6. Praxis de liberación (nueva factibilidad); c. Proyecto de liberación (el bien futuro); B. Orden futuro como la nueva legitimidad (B no es A). (Los §§ 1.1-1.6 corresponden a los títulos de este trabajo).

Por exigencia de espacio esta corta ponencia sólo podrá avanzar algunas tesis precisas, situando la temática sin agotarla. Un análisis más detallado de esta arquitectónica será expuesta en los respectivos capítulos de una *Ética de la Liberación* que estoy escribiendo.

1.0. INTRODUCCION. ARQUITECTONICA FORMAL DE LA ETICA DEL DISCURSO.

La arquitectónica de la *Ética del Discurso* tiene un nudo crítico (en cuanto no resuelto) en la cuestión de la aplicación (*Anwendung*) de la norma básica de la moral⁶ procedimental (con otro sentido que en Aristóteles o Kant⁷). Pero este "aterrizaje" forzado (o imposible) es el resultado de haber "despegado" del suelo en un vuelo ambiguo. Lo inadecuado del "despegue" determina la imposibilidad del "aterrizaje". Es decir, la arquitectónica comienza por no subsumir desde el comienzo el sentido de la *materialidad* ética de la vida del sujeto humano, y sólo considera las condiciones de posibilidad universales de la validez moral de las decisiones, normas o máximas que se adopten en concreto. Lo empírico, histórico, material no es negado, es simplemente relegado, ya que no tiene relevancia para probar la validez de la universalidad racional de la consensualidad formal intersubjetiva. La cuestión de la "validez" tiene absoluta prioridad con respecto a la cuestión del "contenido", de toda ética del "bien".

La *Ética del Discurso*, como Kant, no intenta entonces fundamentar una ética material. A esta tarea la declaran innecesaria o

imposible, y por ello sitúan desde el comienzo toda la problemática de la filosofía ética en el nivel de la moral formal. Quizá porque la muerte que enfrenta a la vida en los campos o las calles de Malí, Haití o Bangladesh, la pobreza y el estado de no-derecho de los países periféricos, no son hechos cotidianos masivos en Europa o Estados Unidos. La cuestión está claramente planteada por el mismo Kant cuando escribe:

"Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad apetitiva como fundamento determinante de la voluntad, son empíricos y *no pueden dar leyes prácticas*"⁸.

Y en otro texto anterior había expresado aún más explícitamente:

"*Conservar cada cual su vida* es un deber, y además todos tenemos una inmediata inclinación a hacerlo así. Mas, por eso mismo, el cuidado angustioso que la mayor parte de los hombres pone en ello⁹ no tiene valor interior, y la máxima que rige ese cuidado *carece de un contenido moral*"¹⁰.

Esta posición es compartida con variantes por la Ética del Discurso. Esto supone tres reducciones: 1) Las "inclinaciones" (la corporalidad (la *Leiblichkeit* del nivel neuro-biológico)) son patológicas, caprichosas, y, en último término, egoístas, particulares -no universales-, que no entran en la determinación de la norma básica. 2) La "vida buena" de cada cultura tiene características propias, siendo imposible entablar una discusión de "contenidos" éticos con pretensión de universalidad entre los *ethos* de diversas culturas (como acontece de hecho en el "sistema-mundo" desde 1492), ya que no se tienen criterios transculturales)¹¹. 3) La negación de la sobre-vivencia como principio ético material¹².

En efecto, Apel después de haber definido la existencia de un nivel A de fundamentación de la moral, se pregunta cómo "descender" a lo concreto:

"Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar *no solamente* la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones de comunicación ideales), *sino al mismo tiempo* la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento"¹³.

Pero puesto a efectuar esa aplicación para preservar "las condiciones naturales de la vida y los logros históricos culturales" concreto, confiesa una y otra vez:

"Debo admitir que la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una parte de fundamentación A y una parte de

fundamentación B de la Ética del Discurso *no es todavía completamente clara*"¹⁴.

Más aún, "las condiciones de aplicabilidad de una ética de la comunidad de comunicación ideal [...] *aún no están, en absoluto dadas*"¹⁵. Es decir, como no se dan las condiciones situacionales y contingentes¹⁶ (una de ellas es la no participación de todos los posibles afectados en sus intereses¹⁷ es necesario echar mano de una "ética de la responsabilidad" -de tipo weberiano-, para crear dichas condiciones¹⁸ de igualdad, de simetría.

Aquí debe situarse la reacción de Franz Hinkelammert, quien descubre en la Ética del Discurso un modo no suficiente de articulación de la ética material, cuando escribe:

"Una norma es válida sólo en la medida que es aplicable, y es aplicable en la medida *en que ella nos permite vivir*. Esto no niega la validez de la norma como punto de partida, en tanto se refiere a la decisión de aplicarla. En todo caso, una norma bajo la cual no fuera posible la vida sería *a priori* inválida. Esto valdría, por ejemplo, en una decisión universal de suicidio colectivo"¹⁹.

La reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano es el criterio de verdad (teórica y práctica), condición absoluta de posibilidad de la existencia no sólo de los sujetos de la argumentación como tales, sino aún de los procesos mismos conceptuales y lingüísticos. Seyla Benhabib indica aproximadamente el mismo tipo de crítica, ya que el *principio U* de Habermas define a los participantes de derecho en la argumentación como "los afectados *en sus intereses*":

"The interests that participants in a discourse bring with them to the argumentation situation are ones that they already have as actors in the life-world [...] If, however, participants in discourses bring with them their own interpretation of their own interests, then the question immediately suggests itself: given that the satisfaction of the interests of *each* is to be viewed as a legitimate and reasonable *criterion* in establishing the universality of the norm, then is it no the case that universality can only result when a corresponding compatibility or even harmony of interests *really exists* in the life-world?"²⁰.

La moral formal presupone siempre una ética material²¹, que la determina por su criterio de verdad²² universal y concreto, no sólo en el sentido de que es *aquello "acerca" lo que se ha de argumentar*, sino aún, y por último, por el hecho de que la validez del "acuerdo" se decide *desde* (horizonte problemático), *sobre* (fundamento) y *en* (la "referencia" a una realidad extralingüística, que es lo acordado en concreto) el "contenido" - que tiene autonomía en su criterio y principio-.

PRIMERA PARTE: LA CONSTRUCCIÓN DE LA "ETICIDAD" (EL "BIEN")

1.1. EL PRINCIPIO MATERIAL UNIVERSAL

Hemos hablado en otros momentos del diálogo de la necesidad de una "económica trascendental", como correlato de una "pragmática trascendental"²³. Con ello queríamos indicar que lo formal (la pragmática) debía articularse a lo material (un ejemplo decisivo que yo adelantaba era la económica [*Oekonomik*]), y que este nivel *material* era condición radical con respecto a la pragmática (así como ésta era condición *formal* de aquella). De la misma manera, Karl Marx nos ayudó a descubrir la falta de atención en la pragmática de las condiciones materiales (de "contenido") de los mismos sujetos que argumentan. Ahora podemos formular la cuestión con mayor precisión.

En efecto, nuestra tesis podría enunciarse así: el aspecto de "contenido" de la ética, abstractamente (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), tiene universalidad propia y determina siempre *materialmente* a todos los niveles de la moral formal. El aspecto "formal" de la moral (lo recto, *right*, *richtig*), el nivel de la validez (*Gültigkeit*, *validity*) universal intersubjetiva, abstractamente, determina por su parte *formalmente* a todos los niveles de la ética material. Se trata de una mutua, constitutiva y siempre presente codeterminación *con diverso sentido* (una es "material", la otra "formal"). Esta es una tesis fundamental de la Ética de la Liberación, porque²⁴ de esta manera se podrá interpretar éticamente la *materialidad* (como indica Horkheimer) de las víctimas, la "pobreza", la dominación de la mujer en su corporalidad (*Leiblichkeit*), las razas no-blancas discriminadas, etc., desde el criterio material presupuesto ya siempre *a priori* en toda crítica (crítica negativa que parte de la "falta-de" realización material de los sujetos; es decir, de la imposibilidad de vivir, de la infelicidad, sufrimiento ... de las víctimas).

El aspecto material de la ética (como Kant lo indica en el texto citado arriba sin descubrir su relevancia) trata en última instancia de la reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano²⁵. El criterio universal de "verdad" es el que la norma, acto, institución o eticidad sea o no

mediación para la vida del sujeto humano. De este "enunciado de *hecho*" ("Esto es mediación para la vida del sujeto humano"), se deduce el principio universal material (negando que la "falacia naturalista" sea tal falacia), que podría enunciarse de la siguiente manera:

Quien actúa éticamente²⁶ ya presupone *a priori* siempre *in actu* las exigencias (obligaciones, deberes éticos) de la reproducción y desarrollo autoresponsable de la vida del sujeto humano, como mediaciones con verdad práctica, en *una comunidad de vida*, desde una "vida buena" cultural e histórica²⁷ (desde un modo de interpretar la felicidad, hasta la evaluación de los valores), que se comparte solidariamente teniendo por referencia última a toda la humanidad, y por ello *con pretensión de universalidad*²⁸.

Los utilitaristas, que han sido criticados desde Moore hasta Rawls, y gracias a los cuales Kant despertó del sueño racionalista, intentan fundamentar toda la ética desde un solo principio material: la felicidad como momento exclusivo. Tal como ya John Locke lo indicaba en su *An Essay concerning Human Understanding*:

"Good and evil [...] are nothing but pleasure or pain, or that which occasions or procures pleasure or pain to us"²⁹.

El utilitarismo de Jeremy Bentham define de manera semejante el criterio de la ética:

"[...The] *fundamental axiom* [is:] it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong"³⁰.

Por su parte John Stuart Mill declara:

"The creed which accepts as the foundation of morals *utility* or the *greatest happiness principle* holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness"³¹.

La "felicidad" (como "background feeling"³²) indica ciertamente un aspecto pulsional (*triebende*) del "contenido" de la ética³³, pero no es el único aspecto ni el más importante de toda ética material.

En efecto, todas las éticas materiales³⁴ nos recuerdan algún aspecto de la condición radical de posibilidad de reproducción y desarrollo de vida del sujeto humano, pero ninguna de ellas advirtió a la *misma vida del sujeto humano* como el criterio (de donde se deduce el principio como obligación) de una ética material. Una fundamentación de este principio material puede argumentarse contra el cínico, por medio de la autocontradicción performativa: todo el que actúa lo hace por la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. Aún el que intenta justificar la muerte de otro o la propia se contradiría

performativamente³⁵ si intentara explicitar el motivo del asesinato o suicidio. El problema consiste así en mostrar la posición contradictoria del que pretende negar la vida, y de como no es posible elegir morir. El que elige morir, elige en realidad dejar de elegir absolutamente.

De todas maneras todos estos aspectos materiales son *necesarios pero no suficientes*. Por ello, sin caer en darwinismos o naturalismos ingenuos puede afirmarse, además y a modo de ejemplo, que la neurobiología actual nos da nuevos argumentos. El cerebro es el órgano que maneja por sus *funciones superiores mentales*, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano, por una categorización de cada mediación en cuanto es evaluada, es decir, en tanto es situada como "posibilidad" para dicha reproducción y desarrollo de la vida humana. Esto nos habla del principio ético material fundamental:

"The brain areas responsible for concept formation contain structures that categorize, discriminate, and recombine the various brain activities occurring in different kinds of global mappings [...] Given its connections to the basal ganglia and the limbic system, including the hippocampus, the frontal cortex also establishes relations subserving the *categorization of value* and sensory experiences themselves. In this way, conceptual memories *are affected by values* -an important characteristic *in enhancing survival*"³⁶.

Se trata, como ya he insistido, de la reproducción y desarrollo de la vida humana según sus *necesidades básicas* articuladas a las exigencias económicas, culturales, políticas, religiosas, éticas. Estamos hablando del ejercicio de las funciones superiores mentales del cerebro (repitiendo: conceptualización, competencia lingüística, autoconciencia, autonomía, responsabilidad sobre la misma sobrevivencia, etc.), el cumplimiento de las exigencias de la vida en general, y de los valores culturales, religiosos, estéticos y éticos de una cultura dada. Todo esto en un horizonte comunitario (de la "comunidad de vida [*Lebensgemeinschaft*]" de la que he hablado en otros trabajos)³⁷, intersubjetivo, histórico.

Por todo ello podemos afirmar que el criterio de verdad (la vida del sujeto humano) y el principio material ético de él derivado ("Quien actúa...") es estrictamente universal, vigente en toda acción, de todo sujeto ético, y en vista del bien (la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano), en último término, de toda la humanidad.

Las objeciones aparentes son variadas. Por ejemplo, se dice, nadie puede en concreto indicar las determinaciones componentes de su propio "bien" de manera exhaustiva³⁸; difícil es que ahora y aquí alguien pueda decidir cual tipo de "vida buena" histórico cultural es la mejor; no siempre

se encuentran criterios internos a la *Sittlichkeit* que permitan efectuar diálogos interculturales; etc.³⁹. Además hay personas que sacrifican la vida (por ejemplo los héroes), lo que demostraría que la sobrevivencia no es el primer principio. A todo ello responderemos que, en primer lugar, este principio es el *fundamental y necesario*, pero está lejos de ser *suficiente*, y, por ello, necesita de otros criterios y principios para su "aplicación" concreta. Por otra parte, la cuestión no es determinar el "contenido" de *esta* "vida buena" (o la mejor), o que tenga o no criterios internos⁴⁰ para el diálogo externo intercultural (para lo cual Habermas ha dado buenas razones con respecto a la Modernidad⁴¹), sino afirmar simplemente el hecho de que nadie puede obrar si no tiene en vista algún bien o vida buena como modo concreto de realizar el principio absolutamente universal: la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. Y, por último, nada más alejado del egoísmo, ya que es un principio material también intersubjetivo que tiene una *pretensión de universalidad*⁴² que alcanza por último, potencialmente, la co-solidaridad con la humanidad (aunque puede restringirse como egoísmo, etnocentrismo, nacionalismo, totalitario, etc." y en este caso se opone a otros criterios o principios codeterminantes, y para ello es necesario el "procedimiento" racional *formal* que alcanza validez y juzga como "inválida" a la acción que afirma la mera particularidad ante la universalidad). El momento del contenido de la ética nos habla de la cuestión de la *verdad* práctica; el momento formal se refiere al tema moral de la *validez*. Ambos momentos son necesarios y se codeterminan para alcanzar una mayor suficiencia (pero todavía no completa, como veremos).

Repetimos, entonces: el criterio de reproducción y crecimiento de la vida humana interno a cada cultura le permite a todas, en primer lugar, ser autocríticas con respecto a los momentos intrínsecos que impiden dicha vida; y, en segundo lugar, les permite desde la universalidad de ese criterio efectuar un diálogo con toda otra cultura (en cuanto a lo válido o inválido de su manera de llevar a cabo la reproducción y desarrollo de la vida humana). Esta universalidad de la ética material ha sido negada por las morales formalistas y mal planteada por el utilitarismo, comunitarianismo, axiologías y otras éticas materiales -en lo que han sido justamente criticadas-.

1.2. EL PRINCIPIO FORMAL MORAL UNIVERSAL

Por no ser suficiente el principio material para su propia aplicación concreta, para decidir en sus conflictos, contradicciones, confrontaciones externas con otras concepciones de la vida ética, con las excepciones, etc., *es necesario* el principio formal consensual de la intersubjetividad que alcanza validez moral. Pero, a diferencia de la Ética del Discurso, que intenta construir una ética *exclusivamente* desde el único principio moral formal, la Ética de la Liberación intentará subsumir todo lo logrado por la Ética del Discurso (incluyendo su fundamentación formal) en cuanto al principio intersubjetivo de universalización (principio de validez kantiano transformado), pero invirtiendo su sentido. No se trata ahora sólo de que la norma básica deba aplicarse a lo empírico-histórico, sino también y principalmente que la norma básica formal tenga por función la aplicación del principio material⁴³. Es decir, la intersubjetividad procedimentalmente adecuada alcanza la validez de un "acuerdo" *material*, en cuanto aplica el criterio de verdad práctica y el principio ético de contenido ("Quien actúa...").

El moral formal toma en consideración el criterio de intersubjetividad, de donde se deduce la norma básica procedimental o el principio de universalidad que alcanza validez comunitaria. Pero, repitiendo, se invierte ahora lo que se ha afirmado al respecto, ya que se trata de un principio de "aplicación" de la norma material. La norma material es la condición de posibilidad del "contenido" de la "aplicación" de la norma formal, en cuanto que si se argumenta es porque se intenta saber cómo se puede (debe) reproducir y desarrollar la vida del sujeto humano aquí y ahora; la norma material da el "contenido" de lo consensuado (en último término, una mediación para la sobrevivencia de los sujetos "necesitados" y por ello con derecho a ser participantes), dentro del horizonte enmarcado por la "imposibilidad de elegir morir".

El enunciado de la norma básica o principio moral formal de la Ética del Discurso es el siguiente:

"Quien argumenta [...] ya ha testimoniado *in actu* [...] que las reglas ideales de la argumentación representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez moral en una comunidad de comunicación [...] de personas que se reconocen recíprocamente como iguales"⁴⁴.

Lo ganado en los análisis de la Ética del Discurso lo debemos subsumir aquí, pero además no se lo propone como el único principio; también se redefine su función⁴⁵, y, por último, se articula la moral formal pragmática con la ética material (hasta su instancia económica, como veremos más adelante).

Aquí cabe destacarse que desde Aristóteles, el momento formal de validez (analizado entre los latinos en la temática de la *conscientia*) era cumplido por el "argumento práctico"⁴⁶. En efecto, la comprensión del ser o el *télos* (horizonte práctico que funcionaba como premisa mayor) era el punto de partida. El acto de la razón práctica guiada por la frónesis (también política) permitía aplicar el principio a la conclusión práctica: la decisión adoptada (la *hypólepsis*)⁴⁷, cuya validez se la daba la fuerza del argumento práctico. Como para Hegel, la razón práctica (la *praktikón lógon* de los griegos) trabajaba por dentro a la consecución de la "verdad práctica". Es decir, para los éticos pre-modernos⁴⁸ el momento formal-racional estaba siempre integrado en la elección de la "verdad práctica", o en la constitución interna del bien o de su "contenido material". Como para la neurobiología actual, además, dicha "verdad" era apetecida, pero dicho apetito era "juzgado" -no era nunca meramente irracional como posteriormente para los empiristas-. La razón práctica había sido analizada de una manera más compleja e integrada (no así en la Modernidad, en especial, desde la escisión dualista kantiana), y el momento ético-material se articulaba con el momento moral-formal. Hoy, es evidente, podemos efectuar transformaciones radicales a estas distinciones y llegar a una mayor precisión, pero en la línea de la subsunción orgánica, y no de continuar con racionalismos reductivos o éticas materiales irracionales de la incomunicabilidad. La razón práctica es aquella que despliega el último horizonte (la "comprensión del ser" intersubjetivo, lo material o el contenido, el "bien" por excelencia)⁴⁹ desde la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano. La razón teórica funciona dentro de este horizonte práctico y sólo recorta sistemas abstractos de mayor precisión y menor realidad. La discursividad práctico-ética (material-formal) hay que distinguirla de la meramente teórica (o científica). En este punto la Ética del Discurso debería superar un cierto racionalismo reductivo.

1.3. EL PRINCIPIO DE FACTIBILIDAD ÉTICA

Se trata ahora de considerar la relación "ser humano-naturaleza". En el origen el ser humano emerge de la naturaleza por el proceso biológico de la evolución de la vida. Dicha "vida humana" es la condición absoluta material de la existencia y contenido último de la ética universal (criterio de vida o muerte, o de *verdad práctica*). Ahora, la naturaleza regresa, no ya como constitutiva de la "naturaleza humana", sino como la naturaleza material con la que el ser humano se relaciona para poder *realmente* vivir, es decir, para *poder* efectuar una norma, acto, institución, sistema ético, etc. La naturaleza fija ciertos *márgenes* de posibilidad: no todo es posible. Kant denomina este tipo de racionalidad, que debe tener en cuenta las exigencias de la naturaleza, la "facultad de juzgar (*Urteilkraft*)"⁵⁰:

"En la familia de las superiores facultades de conocimiento hay, sin embargo, una mediación entre el entendimiento y la razón: es la *facultad de juzgar*"⁵¹.

Para Kant, el sujeto se enfrenta empíricamente a la naturaleza, "como si" estuviera organizada teleológicamente. De donde puede definirse un imperativo moral que permite la "síntesis" del "objeto" práctico:

"La regla de la *facultad de juzgar* bajo leyes de la razón práctica pura es ésta: pregúntate si la acción que te propones, *si sucediera*⁵² según una *ley de la naturaleza* de la cual tú fueras parte, podrías considerarle como *posible* mediante tu voluntad [...] Si la máxima de la acción no es tal que resista la prueba de la forma de una ley *natural*, es moralmente *imposible*"⁵³.

Como puede observarse se trata de la "posibilidad" o "imposibilidad" de una acción moral, que debe cumplir hipotéticamente con las condiciones materiales naturales para su efectiva realización. Lo que acontece es que, realmente (y no hipotéticamente como para Kant), somos siempre miembros de un reino de la naturaleza (en tanto vivientes) y debemos tener en cuenta la "ley de la naturaleza" (por ejemplo: debemos comer para no morir, para no suicidarnos⁵⁴).

El criterio de factibilidad podría en principio definirse en algunos de sus momentos de la siguiente manera:

El que proyecta efectuar o transformar una norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., no puede dejar de considerar las condiciones de posibilidad de su realización objetiva, materiales y formales empíricas, técnicas, económicas, políticas, etc., de manera que el acto sea *posible* teniendo en cuenta las leyes de la naturaleza en general, y humanas en particular. Se trata de elegir las adecuadas o eficaces mediaciones para

determinados fines. El criterio de la verdad abstracta (teórica y técnica) dice relación a dichos fines; su validez se juega en la "eficacia" formal de compatibilidad del medio al fin, calculada por la razón estratégico-instrumental. Quien no cumple estas exigencias empírico-tecnológicas intenta un acto *imposible*.

Es decir:

"Ningún proyecto puede realizarse si no es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad"⁵⁵.

La razón estratégico-instrumental tiene su lugar insustituible en la ética. Se ocupa de los "medios-fines" de la acción humana. Ahora, cuando el mero "criterio de factibilidad" pretende elevarse a un "principio absoluto" cae en numerosas reducciones, abstracciones fetichistas, que fueron ya apuntadas por Horkheimer, Adorno o Marcuse. Pero no porque se pueda caer en fetichismos debe descartarse la función propia y subalterna de la razón instrumental. Ella se ocupa, exactamente, de la "factibilidad" *eficaz* de la acción humana.

De este criterio podemos deducir el principio de factibilidad ética, cuya descripción puramente indicativa y parcial, podría ser:

Es operable o factible concreta o éticamente una acción, norma institucional o sistémica, que cumpla a) con las condiciones de posibilidad lógica, empírica, técnica, económica, etc., es decir, que en todos esos niveles sea *posible*, las que son juzgadas desde b) *las exigencias* (deónticas): b.1) ético-materiales de la verdad práctica, y b.2) morales-formales de la validez; dentro de un rango que va desde b.a) acciones *permitidas* éticamente (que son las meramente "posibles" ya que no contradicen los principios ético o moral), hasta b.b) acciones *debidas* (que son las "necesarias" para el cumplimiento de las exigencias humanas *básicas*: materiales -de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano- y formales -de participación de los afectados en las decisiones-).

Este principio es ético y universal, en cuanto define como necesario, para todo acto humano que pretenda ser humano y realizable, el deber responder al cumplimiento de la vida de cada sujeto y reconocer como igual y libre (lo ético), y el tomar en cuenta las exigencias físico-naturales y técnicas enmarcadas dentro de las posibilidades que otorga a los actores el desarrollo de la civilización en cada época, y en una situación histórica concreta. Sólo la norma, el acto, la institución, etc., que cumpla este "principio de factibilidad ética" son, sólo ahora, actos posibles buenos, justos, ética o moralmente adecuados. Todo el debate entre comunitaristas (con un concepto reductivo de lo ético) y la Ética del Discurso (puramente formal), que oponían "el bien (*das Gute*)" (lo

pretendidamente material) a "lo justo (*right*)" (lo aparentemente formal), definían inadecuadamente los opuestos. En realidad, la oposición se encuentra entre la verdad práctica (material) y la validez intersubjetiva (formal), y entre lo decidido intersubjetivamente (lo ha operarse material-formalmente acordado) y lo factiblemente "posible". Sólo la realización de lo posible técnica-económica éticamente (que permita vivir y participar simétricamente en su decisión) será lo "bueno".

La factibilidad, además, determina el *manejo* (*management*) de dichas mediaciones, es decir, el "*poder*" *realizar* sus propios (monológicos o comunitarios) intereses (materiales: la vida, y formales: la participación). "Manejo" de las mediaciones en la que consisten las instituciones del "poder (-hacer)".

Por otra parte, la fundamentación de este principio de operabilidad (o factibilidad ética) debe efectuarse argumentando contra el anarquista, el voluntarista o utópico en cuanto a la simplificación y errado juicio acerca de las mediaciones, el que cae en una ilusión o como "espejismo" cuando juzga como "posible" (factible) lo "imposible". Así el anarquista argumenta:

Si todos los sujetos de una comunidad fueran éticamente perfectos, no sería necesaria ninguna institución⁵⁶. Y esto porque aunque toda institución regula o disciplina la acción en una cierta dirección para alcanzar eficacia relativa (factibilidad) en la realización de ciertos fines, nunca deja de incluir algún tipo de disciplina o represión. Toda institución (a la luz del sistema perfecto) es siempre e inevitablemente una mediación represora, perversa. *Ergo*: deben eliminarse todas las instituciones. Esta negación de la negación se efectúa por acción directa.

Lo que acontece, en realidad, es que se pretende realizar una "acción imposible": eliminar por la acción directa toda institución existente, ya que éstas son el origen de todas las dominaciones o injusticias. Empíricamente, se intenta realizar en la existencia concreta un modelo imposible (que presupone que todos deben ser éticamente perfectos, y por ello no necesitan instituciones). Esto lleva al utopista (que no debe confundirse con el que actúa según ciertas utopías éticamente factibles, como veremos en los §§ 5-6) a caer en peligrosos "irrealismos", en un voluntarismo ético, en la falta de consideración de las condiciones reales de factibilidad. Lo éticamente verdadero (que permite vivir), moralmente válido (que permite participar simétricamente en los acuerdos) y factible (según la razón instrumental y estratégica) efectuado es la "eticidad vigente" o el "bien (*das Gute, good*)".

SEGUNDA PARTE: EL "DESARROLLO" DE LA ETICIDAD (LA CRÍTICA LIBERADORA)

1.4. EL PRINCIPIO CRITICO-MATERIAL

Ahora, sólo ahora podemos comenzar a vislumbrar la especificidad de la Ética de la Liberación. Antes no podía comprenderse su propuesta, aunque lo he intentado repetidamente en el curso del diálogo con la Ética del Discurso. Creo que hasta ahora he fracasado por no haber expuesto pedagógicamente con claridad las fases del tema. Sólo ahora, repito, se podrá comprender, por ejemplo, que el "*hecho*" de haber víctimas, de la *pobreza*⁵⁷ en el capitalismo periférico (en el tiempo del capitalismo tardío [Spät-kapitalismus] central) no es un hecho inmediato (que hubiera de situarse en lo tratado abstractamente en el § I.). Sólo ahora, a la luz del criterio y del principio material (de la comunidad de la reproducción y del desarrollo de la vida del sujeto humano), alcanzado con la validez intersubjetiva del sistema vigente, puede descubrirse un hecho masivo: hay víctimas; la mayoría de dicha humanidad se encuentra sumida en la "pobreza", "infelicidad", "dolor", la dominación y/o la exclusión. El proyecto utópico del sistema vigente (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de las víctimas, que afirman sus propias pretensiones de libertad, igualdad, propiedad para todos, y otros mitos y símbolos...⁵⁸) en contradicción, ya que la mayoría de sus participantes se encuentran afectados o privados de la posibilidad de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos. Es desde la *positividad* del criterio ético de la vida (y su principio respectivo en concreto) que la *negatividad de la materialidad* de la muerte, el hambre, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo, la represión del inconsciente y la libido en particular de la mujer, la falta de poder de los sujetos de las instituciones, la vigencia de valores invertidos, el analfabetismo, etc., puede ahora cobrar *sentido ético* cabal. La víctima, "el Otro" -sobre el que tanto he insistido- aparece como otro que la "normalidad" expuesta en los §§ 1-3: el sistema normal, vigente, "natural", "bueno", aparece ahora como el "capital fetichizado" de Marx, como la "Totalidad" éticamente perversa de Levinas, la "no-verdad" de Adorno, y por ello formal o

intersubjetivamente perderá su validez, su hegemonía (diría Gramsci). Aparecerá a los ojos de las víctimas, de los dominados y/o excluidos sólo como lo represivo, como "anti-validez dominadora". Aquí debe situarse la propuesta de Wellmer⁵⁹ acerca de la validez universal de la "negación de la máxima no generalizable".

Aquí debemos hacer un alto y anotar un momento esencial: a) La conciencia ética y crítica -que es el saber escuchar la interpelación del Otro en su corporalidad sufriente- tiene como primer sujeto a la misma víctima, a los dominados y/o excluidos. Ellos tienen entonces la originaria conciencia ética, existencial, histórica, concreta. Es el caso de Rigoberta Menchú⁶⁰. Es el comienzo o el estadio I del proceso de *conscientização*⁶¹. b) En un segundo momento, y sólo aquellos que tienen alguna "experiencia"⁶² del "nosotros" con los dominados y/o excluidos, se puede pensar reflexivamente la in-felicidad del Otro: es la crítica temática (científica o filosófica propiamente dicha, pero ambas *críticas*). Es la *crítica temática explícita* (de *krinêin*: separarse para lanzar un 'Juicio' desde el "tribunal") de los "grandes críticos".

La Ética de la Liberación subsume la crítica de los "grandes críticos" (Nietzsche, Freud, Horkheimer, Adorno⁶³ Foucault, etc., y particularmente de Marx y Levinas) en cuanto ellos critican aspectos de lo que de "dominadora" tiene la razón moderna. Pero la Ética de la Liberación puede igualmente, contra el irracionalismo de alguno de estos críticos, defender la *universalidad de la razón* "en cuanto tal". Este doble movimiento de subsunción y negación es posible (y no es posible para la Ética del Discurso ni para los postmodernos) si nos situamos *material y negativamente desde fuera, ante* o trascendentalmente con respecto al sistema o mundo de la eticidad vigente, el bien-válido (capitalismo, machismo, racismo, etc.), desde la alteridad de las víctimas, de los dominados y/o excluidos (posición del §4 con respecto a A del *esquema I*), en posición crítica y deconstructiva de la "validez hegemónica" del sistema (ahora como *meramente dominador*), y juzgando al "bien" del sistema dominador/excluyente como ilegítimo. Así, aunque habíamos visto la importancia de la ética material (de un MacIntyre o Taylor) ahora puede ser puesta en cuestión *desde las víctimas, los dominados*. La alteridad del dominado descubre como ilegítimo al sistema material, el "contenido", el "bien"⁶⁴ (lo que hemos llamado en otro trabajo⁶⁵ el *principium oppressionis*). De la misma manera, el principio de validación intersubjetivo formal, puede ser también puesto en cuestión desde la necesaria exclusión de los afectados todavía no descubiertos como

afectados en sus necesidades por el sistema dominador (lo que he llamado el *principium exclusionis*). Se trata de una consensualidad intersubjetiva crítica de segundo grado. Los excluidos, asimétricamente no participantes, pueden formar una comunidad de comunicación crítico-simétrica anti-hegemónica.

Los "grandes críticos" son el retorno del escepticismo que anuncia Levinas⁶⁶. Ellos son escépticos de la legitimidad del sistema vigente. Saber distinguir entre el escéptico desde la normalidad del sistema (contra quienes se opone la Ética del Discurso), del escéptico ante el sistema como dominador, es distinguir entre a) el escéptico, que merece ser refutado a los fines de la consistencia del propio discurso, b) del escéptico al servicio del cínico (que niega la racionalidad de la crítica que lucha por el nuevo sistema futuro; es decir, este escéptico se opone al liberador), c) del escéptico crítico o liberador de un acuerdo pasado (hoy dominador) que se ha tornado inválido en vista de la validez futura de un nuevo acuerdo más justo (pasaje de *A* a *B* del *esquema I*).

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda esta crítica, es, entonces, la contradicción que se produce en la corporalidad (*Leiblichkeit*) sufriente del dominado (como obrero, como indio, esclavo africano o dominado asiático del mundo colonial, como corporalidad femenina, como raza no-blanca, como generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica, etc.). De dicha contradicción material nos habla el siguiente texto:

"Durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos, nuestros hijos morían por una fuerza que desconocíamos, nuestros hombres y mujeres caminaban en la larga noche de la ignorancia que una sombra tendía sobre nuestros pasos. Nuestros pueblos caminaban *sin verdad* ni entendimiento. Iban nuestros pasos sin destino, solos vivíamos y moríamos"⁶⁷.

Desde la "no-conciencia" crítica se pasa ahora a la "conciencia crítica":

"Los más viejos de los viejos de nuestros pueblos nos hablaron palabras que venían de muy lejos, de cuando nuestras vidas no eran, de cuando nuestra voz era callada. Y caminaba la *verdad* en las palabras de los más viejos de los viejos de nuestro pueblo. Y aprendimos en sus palabras que la larga noche de dolor de nuestras gentes venía de las manos y palabras de los poderosos, que nuestra miseria era riqueza para unos cuantos, que sobre los huesos y el polvo de nuestros antepasados y de nuestros hijos se construyó una casa para los poderosos, y que a esa casa no podía entrar nuestro paso,

y que la abundancia de su mesa se llenaba con el vacío de nuestros estómagos,
y que sus lujos eran paridos por nuestra pobreza,
y que la fuerza de sus techos y paredes se levantaba sobre la fragilidad de nuestros cuerpos,
y que la salud que llenaba sus espacios venía de la muerte nuestra,
y que la sabiduría que ahí vivía de nuestra ignorancia se nutría,
que la paz que la cobijaba era guerra para nuestras gentes [...]"⁶⁸.

Es un criterio de "contenido", de corporalidad, que se opone al no-poder-vivir, de ética material -que quita verdad y validez al sistema o proyecto de "vida buena" que produce la pobreza o la infelicidad de las víctimas, de los dominados o excluidos (como imperativo universal negativo o prohibición de una máxima no generalizable, o de la simple "imposibilidad de elegir morir"): sean normas, actos, instituciones o argumentos, como en el caso del capital-. Nadie como Marx ha mostrado en el último siglo este *hecho*⁶⁹, porque toca una dimensión fundamental de la materialidad ética: la explotación del sujeto ético, miembro de la comunidad de vida, en su corporalidad a través del trabajo cotidiano que se concreta en necesidades básicas no cumplidas: infelicidad (imposibilidad de vivir). El sujeto ético de la víctima, del pobre se encuentra materialmente oprimido y formalmente excluido. Del criterio y principio ético-material universal se deduce ahora un principio crítico-ético material-negativo o la *prohibición del matar a las víctimas*, la prohibición ética de empobrecer, hacer sufrir, provocar la muerte... al Otro.

El principio ético-crítico, en sus momentos negativo y positivo, podría ser enunciado aproximativo como sigue:

Quien actúa ético-*críticamente* ya siempre ha reconocido *in actu* que a las víctimas de una mediación (sistema de eticidad, norma, etc.) dada se les ha negado la posibilidad de vivir (en su totalidad o en alguno de sus momentos), por lo que está *obligado a, en primer lugar, b.1) negar la "bondad" de una tal mediación, es decir: criticar primeramente la no-verdad del sistema que ahora aparece como dominador, y, en segundo lugar, b.2) actuar creativa y co-solidariamente para transformarlo.*

¿Quién puede oponerse a un tal principio ético? El "conservador" -à la Peter Berger con su "plausibilidad perfecta"⁷⁰, o el Karl Popper de *La Sociedad abierta y sus enemigos* (los "enemigos" somos nosotros)- que juzga que ésta es la mejor sociedad posible, y que una crítica *global* (el "holismo" tantas veces repudiado) es imposible, inoperante o, lo que es peor, destructiva sin alternativas. Además el "conservador" está regido por el "principio de muerte" o de las pulsiones de pura reproducción (lo "apolíneo" de Nietzsche), y rechaza el momento creador (no sólo de la

pulsión de placer narcisista de Nietzsche, sino por último la pulsión de alteridad creadora-transformadora del *désir métaphysique* de Levinas). Habrá que demostrar que el "conservador" cae en una contradicción performativa, porque no advierte que toda sociedad exige transformaciones y, luego de siglos, el recambio por otro tipo de sociedades superiores. Pero además, el conservador ha caído en una patología regida por el "principio de muerte" -principio de toda patología en cuanto tal, cuestión no resuelta o mal resuelta por Freud-. En efecto, tender hacia "atrás", hacia el origen, radicalmente hacia lo inorgánico, para estar absolutamente asegurado en la imposibilidad del cambio (y poder ser feliz en la paz infinita del Nirvana schopenhaueriana), es, estrictamente, filonecrosis (amar la muerte).

El que cumple con este deber ético de criticar al sistema en aquella dimensión que genera la víctima no podrá dejar de recibir el embate "persecutorio" -al decir de Levinas-. El crítico es un perseguido por el Poder que genera la víctima. Y es allí, cuando ha ejercido el Poder de la crítica que queda apresado como "rehén" que "testimonia" en el sistema la presencia ausente de la víctima.

1.5. EL PRINCIPIO MORAL CRITICO DE LA INTERSUBJETIVIDAD ANTI-HEGEMONICA

No es posible que las víctimas organicen una comunidad de comunicación simétrica (imposible para la Ética del Discurso, y permitiendo la aplicación de su norma básica) sin el reconocimiento (*Anerkennung*) de la víctima, del Otro (del dominado/excluido en el sistema hegemónico) como sujeto ético autónomo, libre, distinto, posible origen de disenso y, por supuesto, de consenso⁷¹. El reconocimiento del Otro gracias al ejercicio de la "razón ético-originaria" (de Levinas), es anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica), está en el origen del proceso y de la interpelación o llamado de la víctima, del pobre a la solidaridad contra el sistema. Esta "conciencia ética"⁷² se cumple antes que en nadie en la propia subjetividad (origen de la concientización a la Paulo Freire siempre política⁷³ intersubjetiva o comunitaria de las víctimas, del mismo pueblo oprimido y/o excluido.

Ahora entramos en el estadio II de la *conscientização*. Las víctimas, los dominados y/o excluidos (movimientos sociales, populares, feministas, ecologistas, es decir, los sujetos comunitarios emergentes) alcanzan una *conciencia crítica tematizada*, gracias al aporte crítico explícito (científico o filosófico del intelectual orgánico). Repasando, habría entonces tres momentos: a) Una conciencia ético crítica de los dominados y/o excluidos mismos, pretemática pero sustantivamente originante; b) una conciencia explícita temática (científica crítica); c) una conciencia crítica temática existencial, histórica o práctica del pueblo mismo. Y, desde ahora en adelante, como en una espiral donde ya no se puede saber quien fue primero, el sujeto comunitario intersubjetivo de los dominados y/o excluidos se articula con los "intelectuales orgánicos" en múltiples ocasiones. Es toda la temática praxis-teoría-praxis que ahora es situada de manera completamente diferente por la Ética de la Liberación.

Entonces, una vez iniciada la crítica en los grupos de dominados, va creciendo lentamente una comunidad de comunicación antihegemónica (de los mismos dominados y excluidos) (el momento § 5 de *los esquemas I*), que comienza a trabajar según el "principio democracia" (intersubjetividad consensual que reemplaza el antiguo tratado de la *frónesis*) un proyecto de bien futuro (todavía no real pero posible: la utopía factible de liberación⁷⁴ desde un procedimentalismo consensual en base a acuerdos todavía no-válidos para la sociedad hegemónica, dominante.

La procesualidad *crítica* temático-existencial crece desde los diversos "frentes de lucha" de dominación y/o exclusión de la alteridad: desde los frentes erótico (contra el machismo), ecológico (contra la destrucción del planeta para las generaciones futuras), económico (contra el capitalismo destructor de la humanidad y la tierra) etc.. Ya no puede ser la aplicación "normal" de la norma pragmática en una sociedad en equilibrio, en "tiempos normales". Debe pasar a una "aplicación" excepcional o "anormal" de la norma. Cuando la mayoría de un pueblo está dominado o excluido el principio de universalidad cambia de sujeto, y desde la comunidad de comunicación vigente hegemónica pasa a ser ejercido por la comunidad de comunicación antihegemónica de los dominados y excluidos. La intersubjetividad temática y refleja, autoconciente (concientizada) de los dominados y excluidos comienza ahora a comportarse como nueva intersubjetividad de validez futura. Es el proceso de liberación propiamente dicho en su nivel formal-pragmático. Ahora el proceso vuelve a cumplir los momentos indicados antes, pero de nueva cuenta y con otra naturaleza.

La materialidad del principio ético de sobrevivencia de las víctimas, de los dominados y excluidos vuelve a repetir sobredeterminadamente el momento analizado en el § I. En la medida que es necesario "aplicar", contra el sistema vigente, el criterio de sobrevivencia, la intersubjetividad de los dominados y/o excluidos utiliza formalmente el principio de universalidad (de la *nueva* universalidad contra la antigua intersubjetividad dominadora) y procede a criticar el consenso válido vigente. Todo este proceso formal es ahora temático; la deconstrucción de la dominación cuenta con la articulación *interna* del científico y del filósofo crítico (sólo así puede practicarse la Ética de la Liberación).

Hay que distinguir claramente entre toma de conciencia pretemática e implícita -pero recordando que es el origen ético radical, y el ejercicio de lo que hemos llamado en otro lugar la "razón ética originaria"- desde el reconocimiento del Otro, del momento en que ahora nos situamos. No es lo mismo la universal prohibición: "¡Te está prohibido victimar a alguien!", que: "¡Debes tomar conciencia y estudiar el origen de la negación de las víctimas y proyectar alternativas de liberación!". Por ello el principio formal moral crítico, podría enunciarse aproximadamente como sigue:

Quien actúa críticamente con validez anti-hegemónica, desde el reconocimiento de la dignidad de las víctimas como sujetos éticos, desde el conocimiento de la imposibilidad de vivir de los dominados, y desde la no-participación de los excluidos, ya siempre está obligado *in acto*, a la responsabilidad⁷⁵ que comparte solidariamente, a buscar las causas de la victimación de los dominados y a proyectar alternativas positivas futura para transformar la realidad.

Ante la "imposibilidad de elegir morir"⁷⁶ hay que gestionar crítico-intersubjetivamente la "posibilidad de vivir" desde alternativas concretas.

El concepto de "fetichismo" en Marx nos habla de todos estos niveles de la conciencia ingenua, falsa o crítica. El proceso de "concientización" (en sus diversas fases y articulaciones, desde la existencial cotidiana del pobre, hasta la temática del intelectual y su retroalimentación mutua y constante) es todo ese movimiento intersubjetivo formal consensual de los oprimidos que van trabajando *por dentro* el nuevo proyecto, la nueva validez futura, comunitaria, participativamente, en los niveles políticos, consensuales, temático y organizativamente.

Es en relación y en el interior de esa intersubjetividad crítico-comunitaria de las víctimas, de los dominados y/o excluidos, que la Ética de la Liberación debe cumplir su función propia. Se trata de argumentar en favor del sentido ético de la lucha por la sobrevivencia y la validez moral

de la praxis de liberación de los oprimidos/excluidos. La fundamentación del principio material y de la norma moral formal es esencial para la constitución de la ética como teoría, como filosofía, pero su función histórica, social última va dirigida a probar la validez ética de la sobrevivencia de las víctimas, de la vida humana de los dominados y/o excluidos.

1.6. EL "PRINCIPIO-LIBERACION"

Hemos llegado finalmente al tema nodal⁷⁷. Si el criterio material es la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano (críticamente: las víctimas), la praxis de liberación indica el segundo momento: el "desarrollo" de la vida humana. La pura reproducción de "lo Mismo" -diría Levinas- puede ser fijación, estabilización, repetición, dominación. El intentar liberar a las víctimas produce un "desarrollo" histórico:

"Por medio del movimiento contradictorio de épocas y fuerzas progresiva y retrógradas, dicho proceso [de la actividad del pensar] *conserva, eleva y despliega la vida humana*⁷⁸. En las formas históricas dadas de la sociedad, el excedente de bienes de consumo producidos [...] beneficia directamente *sólo a un pequeño grupo de personas*, y estas *condiciones de vida (Lebensverfassung)* se manifiestan también en el pensamiento [...]. A pesar de la conveniencia material (materiell) que ofrecía la organización de la sociedad en clases, cada una de sus formas se reveló finalmente como inadecuada. *Esclavos, siervos y ciudadanos*⁷⁹ se sacudieron el yugo [...] en cuyos momentos críticos la desesperación de las masas fue por momentos decisiva, penetra en la conciencia y se transforma en una meta^{80,81}.

No es una mera praxis emancipatoria, como la "salida (*Ausgang*)" de Kant de un estado de "inmadurez autoculpable"⁸², o el interés "emancipatorio" de Habermas (en el nivel crítico discursivo)⁸³, sino que la "salida" de las víctimas es de una situación *material* (se trata de reproducir su *vida* económica, cultural, etc.) y *negativa* (*no pueden* efectuar una tal reproducción: no es sólo exclusión de la discusión, sino *de la vida*). La "praxis de liberación (*Befreiungspraxis*)"⁸⁴ es la "salida" de las víctimas por deconstrucción del sistema en el que están siendo materialmente negadas y construcción de nuevas normas, actos, instituciones o sistema de eticidad global: "transformación"⁸⁵.

Nos encontramos en el nivel de la factibilidad, de la razón instrumental crítica. En efecto, la mera razón instrumental formal (*à la Weber*) puede medir su "eficacia" por el rendimiento del medio con respecto a los fines o valores; pero no puede "juzgar" o "poner" fines y valores. Puede entonces ser una "eficacia" de *factibilidad* destructora de la vida del sujeto humano (p.e. el problema ecológico como fruto de la valorización del valor como fin autónomo no regido por el principio material universal de la ética), y de impedimento de participación democrática (de los trabajadores en las decisiones de las empresas). Ahora se trata de articular la razón instrumental (formal de medio-fin) y de juzgar su "eficacia" con respecto a la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano afectado y participante simétrico en la discusión de las mediaciones a ser empleadas. Hemos así integrado el medio-fin dentro del ámbito donde los fines y valores son juzgados desde su "eficacia" en reproducir y desarrollar la vida de sujetos autónomos. La razón práctico-material (que juzga las mediaciones de la vida en cuanto a la verdad práctica de las normas), la razón discursiva (que cumple la función argumentativa de alcanzar la validez intersubjetiva) fija el marco dentro del cual la razón instrumental (ahora ética) descubre los medios *factibles* (técnica, económica, políticamente, etc.) para hacer posible la vida en libertad digna de todos los miembros de la comunidad (de vida, de comunicación y de eficaz solidaridad corresponsable). La razón instrumental no es negada, es subsumida *críticamente*. Liberar (o el acto de la razón liberadora) supone todos los momentos: el momento material, formal procedimental, de mediaciones factibles, críticamente desde las víctimas, y como *transformación* (desde una norma, acción o institución hasta un sistema de eticidad global, sólo en este último caso revolucionario, como por ejemplo la "revolución burguesa" inglesa del siglo XVII) no reformista⁸⁶. Subsume tanto una crítica de la razón utópica (*à la Hinkelammert*) como el "Principio-Esperanza" de un Ernst Bloch, ya que son momentos internos.

El criterio de liberación, entonces, son las necesidades no cumplidas (materiales, formales, de factibilidad) de las víctimas, vistas desde alternativas decididas discursiva-críticamente por los movimientos sociales emergentes. De donde se deduce el "Principio-Liberación", como exigencia última deóntica; que podría describirse así:

Quien reconoce responsablemente que las víctimas no pueden reproducir-desarrollar su vida ni participar simétricamente en la discusión de aquello en lo que están afectadas, *está obligado* a: a)

negativamente, de-construir realmente las normas, acciones, instituciones o estructuras históricas que originan la negación material de la víctima; y b) positivamente, transformar o construir las normas, acciones, instituciones o las estructuras necesarias para que la víctima pueda b.1) vivir humanamente, b.2) con participación simétrica, b.3) efectuando realmente las exigencias factibles o alternativas que consiste en transformaciones, sean parciales o estructurales. Todas estas acciones transformativas la denominamos praxis de liberación.

La fundamentación de este principio se efectúa contra los conservadores anti-utópicos, a la manera del Popper de *La sociedad abierta y sus enemigos*. Puede argumentarse contra ellos que ninguna sociedad puede pretender ser perfecta o irreformable (aún en sus estructuras fundamentales y globales), porque debería, para usar el argumento popperiano, ser fruto de una inteligencia infinita a velocidad infinita. No habiendo sociedad perfecta posible siempre hay víctimas. Habiendo víctimas es necesario transformar dicha sociedad. Las alternativas factiblemente *posibles* no son *a priori* utópico-anarquistas, sino que deben ser alternativas *posibles*, no actuales: futuras, fruto de la proyección de una razón material, discursiva e instrumental de factibilidad realista, aunque crítica (ya que pone en cuestión la mera "eficacia" vigente desde los medios "factibles" para la reproducción y desarrollo de la vida y la participación libre de los sujetos éticos simétricos). Si el principio material se fundamenta contra cínicos que justifican la muerte (a lo Hayek); el principio formal contra escépticos (como lo hace Apel ante Rorty); el de factibilidad contra anarquistas utópicos (a lo Bakunin); el principio ético-crítico contra conservadores que no ven la existencia de víctimas (a lo Peter Berger); el discursivo crítico contra dogmáticos (que creen no falsable la verdad-válida vigente por ser dominadores, o el del vanguardismo izquierdista estaliniano que afirma tener la verdad-válida sin ser fruto de discusión en la "base"); ahora debe fundamentarse el "Principio-Liberación" contra los conservadores anti-utópicos que piensan que son *imposibles* las transformaciones *posibles* y *necesarias* (a lo Popper, como hemos dicho). Esta última posibilidad se descubre desde las víctimas, y no desde el "peligro" de perder el Poder que corren los dominadores del sistema vigente.

Aquí deben tratarse las cuestiones éticas más arduas. Así, por ejemplo, la coerción legítima del sistema vigente se torna ilegítima cuando se ejerce contra las víctimas, los dominados y/o excluidos que toman conciencia y luchan por sus "nuevos derechos" (los niveles analizados en los §§ 4-5). Violencia es la fuerza ejercida contra el derecho legítimo (válido) del Otro. La coerción legítima se torna así dominación violenta

(represión pública) cuando se ejerce contra aquellos que han descubierto "nuevos derechos". El sistema vigente no percibe rápidamente el cambio de situación. La antigua coerción legítima se toma ilegítima ante una nueva conciencia social. Por su parte, la defensa que las víctimas, los dominados y/o excluidos efectúan de sus "nuevos derechos" descubiertos, no puede ser violencia (porque no se ejerce contra ningún derecho del Otro), sino que es "justa defensa" con medios apropiados (que guardan proporción con los de la coerción ilegítima o violenta, para ser efectivamente "defensa factible", estratégica, instrumental y tácticamente, del propio derecho). La validación de dicha acción defensiva de la comunidad de vida que promueve la sobrevivencia (p.e. nuevos movimientos sociales, partidos políticos críticos, etc.) y de la comunicación antihegemónica no alcanza validez desde su inicio en la comunidad dominante -siempre fue así; no puede ser de otra manera-. No se trata de una "guerra justa"⁸⁷, ya que siempre la guerra es injusta porque es violenta, sino que se trata de la "defensa justa" (justa coerción) de las víctimas, de los oprimidos, excluidos o atacados en sus *nuevos* derechos.

Por ser procesual la acción ética, ahora se ve claro que el punto de partida crítico-liberador es la "normalidad *injusta*" y el proyecto es el de una institución o sociedad más justa, donde las víctimas, los dominados y/o excluidos serán parte constitutiva y participante en la justicia también material.

La "aplicación" del principio de universalidad en el proceso de liberación, en la elaboración del nuevo tipo de sociedad, etc., se juega en nivel formal de la nueva intersubjetividad, del "Principio-Democracia". La nueva comunidad (de las víctimas, de los dominados y excluidos) de ayer se transformará con el tiempo en la intersubjetividad o comunidad de comunicación nueva, "normal". Son los movimientos sociales, grupos de presión, partidos políticos críticos, ecologistas, feministas, contra la discriminación racial, etc., que triunfan después de largas luchas en sus respectivos "frentes".

Por su parte, el proceso se continúa ininterrumpidamente en la historia. Historia de acciones individuales, comunitarias, institucionales, como sujetos étnicos, de movimientos sociales, de clase, nacionales, culturales, mundiales. Un acto, una institución o un sistema podrían ser absolutamente juzgados como "buenos" o definitivamente "válidos" en un hipotético fin de la historia; es decir, *nunca* podrá validarse *absolutamente* la bondad y rectitud de un acto o institución: por su intención, por sus consecuencias, a corto, mediano y a largo plazo a lo

largo de toda la historia mundial. Hegel incluyó por ello en su ética la historia mundial, pero pretendió poder ejercer dicho juicio como "Tribunal de la Historia Mundial"⁸⁸: es una peligrosa ilusión, en la que también cayó el stalinismo soviético y hoy intenta el capitalismo neoliberal al querer eliminar toda alternativa que pudiera superarlo. De todas maneras los criterios y principios materiales, formales, procesuales, críticos y de liberación guían las conductas para determinar la validez ética de los actos en ese ininterrumpido proceso de reflexión, "aplicación" y cumplimiento de las acciones que se realizan en vista de promover el "bien-válido", lo "válido-bueno", desde el criterio de sobrevivencia y bajo la luz de la intersubjetividad consensual crítica de las víctimas, de las mayorías dominadas y/o excluidas.

Notas

1. Ponencia representada en el Seminario de Eichstaett (Alemania), el 4 de abril de 1995, en el diálogo con K.-O. Apel.
2. Véase Ch. Türrcke, Diskursethik als "Dauerbegründg ihrer selbst", en R. Fomet-B. (Ed), *Konvergenz oder Divergenz?*, Augustinus, Aachen, 1994, pp.235-246 (en portugués: "Limites do discurso", en A. Sidekum (Ed), *Ética do Discurso e Filosofia de Liberação*, UNISINOS, São Leopoldo (Brasil), 1994, pp.41-52)
3. Frecuentemente se opina que las víctimas, los oprimidos son minorías. Queremos enfatizar que son mayorías; pero, entiéndase, también hay minorías oprimidas (como la de los gitanos), aunque todas esas minorías sumadas constituyen una inmensa mayoría.
4. Nuevamente, y por último, deseo repetir que la especificidad de la Ética de la Liberación es partir desde los dominados y/o excluidos en tiempos normales (aquí tampoco es reformista o meliorista, sino que propone una transformación parcial pero siempre crítica) o excepcionales, y no sólo de la excepcionalidad misma.
5. Las "esferas" de justicia de Walzer, 1983, se transforman ahora en "frentes" de la "lucha por el reconocimiento" (más radical que la advertida por A. Honnet, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.
6. Ya hemos mostrado cómo en el nivel de la fundamentación Apel incluye momentos materiales previos al discurso mismo (p.e. el reconocimiento de la dignidad de la persona) por lo que caería en una cierta contradicción (véanse los caps. 2 y cap. 4 de este libro).
7. Véase Apel, "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en R. Fomet-Betancourt (Ed), *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990, p24 (trad.caste!lana en Apel et alia, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, p.30).
8. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 38; *Kant Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. VI, 1968, p.127.
9. Esta angustia hoyes mucho más espantosa que en el tiempo de Kant, ya que la mayoría de la Humanidad se ve lanzada en el proceso de globalización a una exclusión de empobrecimiento nunca observada antes.
10. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 10; Kant, 1968, t. VI, p23
11. Este argumento puede ser refutado, si tuviéramos un principio material universal que obrara "dentro" de cada cultura, como veremos en el § I. La universalidad de la ética material estriba en la irrevasabilidad (*Nichthintergebarkeit*) de esta presuposición más que ontológica.

12. El ejemplo o argumento de la neuro-biología (véanse de G. Edelman, *Topobiology: An Intraductian to Malecular Embryology*, Basic Books, New York, 1988; *The remembered Present. A Bialagical Theory of Consciousness*. Basic Books, New York, 1989, y *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, Basic Books, New York, 1992, o A. Damasio, *Descartes' Error. Emotian. Reasan, and the Human Brain*, A Grosset, New York. 1994) muestra hoy que la organización del cerebro humano responde universalmente al *principio universal de la vida del sujeto humano*, como veremos. Tanto la categorización estímulo-perceptiva como la conceptual, todo los procesos de evaluación (del sistema límbico y Ja base del cerebro y sus articulaciones corticales), el desarrollo de los centros lingüísticos (esencialmente intersubjetivos cerebralmente hablando), los fenómenos de la conciencia y autoconciencia, que permiten actos con autonomía, libertad, responsabilidad, son determinados por el criterio universal de la sobrevivencia de los sujetos corporales, siempre culturales o éticos (porque estamos hablando de "vida humana"). Las funciones racionales del cerebro (aún el uso teórico de la razón) están determinadas por dicho principio de sobre-vivencia. Esto no quita, sino que da un ejemplo convincente, la función intersubjetiva formal de la consensualidad argumentativa como institución para alcanzar acuerdos válidos. La validez formal no está reñida con la "verdad" de la sobre-vivencia de los sujetos (más bien ésta incluye en su materialidad a aquella como su mediación formal).
13. Apel, 1990 (ya citado), p.22 (p. 27).
14. Ibid., p.26 (p.32).
15. Ibid.. p.32 (pp.38-39). "La razón de esto es simplemente que las condiciones de aplicación de la ética del discurso no han sido todavía realizadas" (Ibid.. p.32; p.40). "La aplicación del principio de la Ética del Discurso -por ejemplo, la práctica de una regulación discursivo-consensual de conflictos estrictamente separada de la aplicación de una racionalidad de negociación estratégica- puede llevarse a cabo aproximadamente sólo allí donde las relaciones mismas de eticidad y derecho locales hacen esto posible" (p. 33; p.40). La fórmula se repite frecuentemente: la aplicación es imposible si las condiciones no están dadas.
16. Véase Apel, " ¿Límites de la ética discursiva?", en A. Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Sígueme, Madrid, 1985, p.261.
17. En el Tercer Mundo frecuentemente no se cumple la condición de la sobrevivencia (por pobreza) de los posibles participantes la comunidad real de comunicación.
18. Véase esta problemática en el cap. 3 de este libro.
19. Hinkelammert, menciona cita, p.137 (en portugués, p.97).
20. Seyla Benhabib, Critique. Narm, and Utopia. A Study ofthe Foundations of Crítical Theory, Columbia University Press, New York, 1986, pp.31 0-311.

21. Esta presuposición es, al menos implícita, cultural e histórica, e inevitablemente ontológica, cuestión que Apel admite, pero no ve que es una presuposición con sentido ético.
22. "Verdad" aquí, como veremos, no es simplemente "validez".
23. Véase Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1993.
24. El tema se discutirá en el §1.4.
25. Heidegger, comentando a Nietzsche, indica que "el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*)" (M. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t.I, p.488); es decir, y en palabras de Nietzsche: "el punto de vista del valor es el punto de vista de las condiciones de la conservación-aumento en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir" (F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 715; Nietzsche, *Gesammelte Werke*, Musarion, München, 1922, t.19, p.158). Para Nietzsche la vida es "Voluntad de Poder" y por lo tanto dominación, placer narcisista (que Levinas crítica desde su *Désir métaphysique*). Para el simple pueblo latinoamericano, la "vida" en su sentido fuerte es un impulso (*Trieb*) de extrema positividad ética. En este sentido, la mediación tiene valor en tanto posibilidad actual para la vida. Es evidente que no hay valores sin intersubjetividad cultural, y por lo mismo constituyen parte esencial del "contenido" de la "eticidad" histórico-concreta.
26. Explicitar lo de "éticamente" es redundancia, ya que si el que actúa es un ser humano como humano debe actuar éticamente. Pero en este caso la redundancia no sobra ya que refuerza la intención del enunciado.
27. Aún en una cultura postconvencional, donde cada individuo debe justificar racionalmente sus decisiones, y no sólo moverse convencionalmente por tradición, el proyecto de criticidad argumentativa intersubjetiva (de Apel o Habermas) son ya un proyecto de "vida buena" postconvencional, que florece en una cultura histórica, en un momento dado, etc.
28. La pretensión de universalidad de cada cultura (desde la esquimal o bantú, hasta la azteca nahuatl o moderna europea) indica la presencia del principio material universal en el "interior" de cada cultura, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad (particular) que *mi (nuestra) cultura* "pretende", antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada. La pretensión sería de cada cultura a la universalidad debe probarse por el diálogo cuando hay confrontación entre culturas. Y cuando se confrontan históricamente las culturas, el diálogo es posible desde la pretensión de universalidad de cada una, y materialmente desde el principio de contenido, de la reproducción y desarrollo de la vida de todo sujeto cultural, que alienta a cada una y a todas, y que permite materialmente descubrir articulaciones reales al comenzar a dialogar sobre el *cómo cada cultura reproduce o desarrolla la vida humana en concreto*. El momento intersubjetivo discursivo

es exactamente el momento procedimental que permite *formalmente* dicho diálogo, pero que no niega la lógica del *contenido material* del cual los dialogantes deben partir.

29. Libro I, cap. 28, § 5; en J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, P.H. Nidditch, Ed., Clarendon Press, Oxford, 1975. En otro texto expresa: "Things then are good or evil, only in reference to pleasure or pain" (Ibid., L.II, cap.20, § 2).
30. J. Bentham, *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Basil Blackwell, Oxford, 1948, Preface, p.3.
31. *Utilitarianism*, 2 (J.S. Mill, *Utilitarianism*, The Liberal Arts Press, New York, 1957, p.10).
32. A. Damasio escribe: "I call *background feeling* because it originates in background body states rather than in emotional states [...] *The feeling of life itself*, the sens of being" (Damasio, 1994 (ya citado), p.150).
33. Con Nietzsche podríamos decir que la mera "felicidad" (el principio apolíneo la ratio socrática, del utilitarismo), como pura reproducción de la vida (que teme y aleja el dolor y la muerte), puede transformarse en un principio de muerte, de repetición. Nietzsche le opone el principio dionisiaco del "placer", que afronta el dolor y la muerte para crear lo nuevo (véase en mi *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*, § 6.3): "Hay que separar estas dos formas de placer (*Lustarten*): la del adormecerse [felicidad] y la del vencer [el placer propiamente dicho]" (*Wille zur Macht*, § 703; ed. cit., p.150).
34. Hoy las hay que dan importancia a la historia para redescubrir el sentido ético, como en los casos de A. MacIntyre (*After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, y *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988) o Ch. Taylor (*Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975; *Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, y *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992); las que describen algunas esferas de la justicia con M. Walzer (*Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983; o las anteriores éticas de los valores como la de un M. Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Berna, 1954); la de la *Sittlichkeit* de Hegel; etc.
35. Obrar es postergar la muerte; es vivir; es afirmar la "imposibilidad de elegir morir". La muerte no se puede elegir, porque no es algo lo que se elige, sino un absoluto dejar de elegir. El suicidio no es un modo de ser (el "ser-para-la-muerte" de Heidegger), sino el modo por el que simplemente se deja de ser.
36. Edelman, 1992 (ya citada), pp. 109-110. Xavier Zubiri es quizá el único filósofo que supo situar desde la década de los 50s. el problema del cerebro en una nueva teoría material del conocimiento, de la inteligencia-sentiente o de los sentidos-inteligentes desde su base neurobiológica (Véanse Zubiri, X.,

- 1981, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, y *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, 1992). "El hombre tiene cerebralmente una apertura intelectual al estímulo como realidad [...] *Lo cerebral* y lo intelectual no constituyen sino una sola y misma actividad" (Idem, Zubiri, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p.525). Sobre el tema se ha ocupado filosóficamente entre otros J. Searle, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1984, y *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge (Mass), 1994.
37. El pensamiento medieval lo sabía muy bien, no sería necesario recurrir a Marx en este caso para probarlo. En efecto, se decía: "Es imposible que algún ser humano realice su bien (*bonum*), si ese proyecto no conviene con el bien común (*bene proportionatus bono communi*)" (Thomas de Aquino, I-II, c.92, a.1, ad 3). O: "No debe dejar de considerarse que el bien común (*bonum commune*) según la adecuada comprensión es preferible al mero bien propio, ya que cualquier parte física se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*)" (Idem, *De perfectiones vitae spiritualis*, XIII, n.634). Este "instinto" debe ahora reconstruirse desde la neurobiología como la emotividad-evaluativa del sistema límbico y de la base del cerebro que se ordena a la sobrevivencia. Es una "comunidad de vivientes" humanos, intersubjetividad de "contenido" (material) correlativa a la intersubjetividad que alcanza validez formal.
38. Esto lo sostiene por ejemplo J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, París, t.I.1960, en cuanto a la imposibilidad de analizar en concreto, exhaustivamente, el horizonte mismo de la totalidad del ser en el mundo, aún con método psicoanalítico. Véase Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.I, pp.50 y 57.
39. Algunas morales formales actuales enumeran estas objeciones, sin caer en cuenta que la propia conciencia ética (Kohlberg) post-convencional es siempre un fruto cultural. Sólo en el caso que se critique el eurocentrismo explícitamente se puede tener una conciencia libre de "convencionalismos".
40. El principio universal de la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano es el principio "interno" en torno al cual se construye cada cultura, que sirve de autocorrección cuando una cultura "absolutiza" etnocéntricamente sus pretensiones y niega "la vida humana" en otras culturas. Es decir, este principio es el horizonte dentro del cual cada cultura (sea la azteca, bantú o moderna postconvencional) recorta el modo concreto de realizar *la vida humana*.
41. Véase J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t.I, pp.85ss (ed. cast. Taurus, Madrid, U-II, 1987, t.I, 82ss) en la discusión con Peter Winch.
42. Esta "pretensión de universalidad" quiere indicar que un azteca, un bantú o un moderno (con diversas conciencias de diferenciación de lo natural, subjetivo

social [conciencia crítica-teórica o moral]), que implantan su existencia desde una "vida buena", la intenta realizar *como válida para toda la humanidad*, en cuanto concreta la pretensión de reproducir y desarrollar la vida humana. Claro es que cuando se enfrenta de hecho a otra cultura, hay un conflicto irresoluble, debe echarse mano de la intersubjetividad argumentativa o discursiva, desde los "recursos" (*sources* en el sentido de Taylor, 1989 [ya citado]) propios, pero no olvidando la universalidad del principio material de la vida humana. Desde esta *honesto y serio* "pretensión de universalidad" de todo *ethos* como concretización de la exigencia universal de reproducción y desarrollo de la vida humana también vigente en cada cultura, es que se puede partir para un diálogo intercultural (desde donde debe aplicarse el principio formal de la norma básica ética de la Ética del Discurso). El etnocentrismo es una deformación de esta "pretensión de universalidad" de toda "vida buena" -el dogmatismo o fundamentalismo es el pasaje de la "honesto pretensión de universalidad" a la efectiva imposición por la violencia de dicha "visión del mundo (*Weltbild*)" a otros-. En este último caso la pretensión de universalidad no se prueba argumentativamente (aunque sea con argumentos míticos, que son racionales), usa un medio irracional: la fuerza. Desde el principio material de la vida humana puede entablarse *intrínsecamente* un diálogo intercultural.

43. En este caso la norma formal (procedimentalmente intersubjetiva y simétrica para alcanzar validez) es una mediación no autónoma ni indiferente al "contenido", la "verdad", cuya función es discutir sobre la concreto material (la máxima como mediación de la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano).
44. K.-O. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en *Estudios éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, p.161 (en alemán: "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en *Festschrift Constantino Tzatzos*, Atenas, 1980). Para la formulación del Principio "U" en Habermas, véase Habermas, 1983 y 1991. Igualmente considérese la excelente crítica de Wellmer, 1986. Consúltense la obra de W. Rehg, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1994, y el número completo coordinado por M. Kelly (Ed.), "Hermeneutics in Ethics and Social Theory", de *The Philosophical Forum* (New York), XXI, 1-2 (1989-1990), con artículos de H. Habermas, M. Walzer, A. Heller, S. Benhabib, Th. McCarthy, etc.
45. Ya que si se alcanza validez intersubjetiva es *sobre* aquello en lo que recae el "acuerdo" de todos: el "contenido" ético objeto de la argumentación. Sin "contenido" no hay acuerdo ni validez. No puede tener validez un acuerdo "vacío".

46. Véase todo este debate en mi obra Dussel, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1973.
47. Para Aristóteles, además, este acto de aplicación del principio podía corromperse de no haber virtud o "temperancia" en el sujeto: "Por esto es que llamamos a la temperancia (*sofrosynen*) la que salva (*sózousan*) la aplicación prudente (*frónesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsis*" (Et. Nic., VI, 5; 1140b 11-20).
48. Por ejemplo, para Thomas "el fin último no cae dentro de la elección (*ultimus finis nullo modo sub electione cadit*)" (I-II, c.13, a.3. c.), ya que es el principio primero material por excelencia, que, por otra parte, es universal y siempre ya presupuesto a priori. Por ello "el fin se apetece absolutamente (*finis appetitur absolute*)" (*De Veritate*, c.24, a.6, r.). Por el contrario, "todo aquello que es obrado por nosotros es posibilidad (*possibilia*)" (*Ibid.*, a.5, c.). El aplicar el principio en la deliberación es "un silogismo acerca de operables (*operabilium*)" (*Ibid.*, c.14, a.5, c.) sobre "los singulares contingentes (*singularia contingentia*)" (II-II, c.49, a.5, c.).
49. Véase Dussel, *Para una ética de la liberación* (ya citado), 1973, ti, p.64.
50. Véase Kant, 1968 (ed. cit.), t.8, pp.233ss.
51. UK, B XXI, A XXI.
52. Resalto algunas palabras para advertir el carácter "hipotético" de la formulación: "si...fuera...."
53. *KpV*, A 122-123.
54. Kant da un ejemplo en este sentido: "Si cada cual, creyendo lograr su ventaja, [...] se considera autorizado a acortar su vida, no bien lo asaltara un completo hastío de ella [...]" (*KpV*, A 122-123).
55. F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984, p.238.
56. Se trata de un modelo de imposibilidad.
57. Véase mi respuesta a Apel en Dussel en el cap.7 de este libro, § I.
58. Esta utopía del sistema vigente de dominación lo hemos esquematizado con *a* en el *esquema 1.1*. Por ejemplo, la economía neoliberal tiene al mercado total de competencia perfecta como este tipo de mito utópico -que es inconsistente y empíricamente imposible (véase Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, ya citado).
59. Véase A. Wellmer, *Dialog und Diskurs*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, I: "El programa kantiano".
60. Véase Dussel, cap.2 de este libro, § 2.
61. Véase P. Freire, 1968, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 1968, y *Pedagogía de la esperanza*, Siglo XXI, México, 1993; además mi ponencia en el capítulo 2 de este libro, § 2. Este movimiento, por el que el dominado que ha introyectado la ideología dominante, se avanza hacia la toma de conciencia crítica desde la exterioridad, lo hemos representado por la *flecha §4 del esquema 1.1*. Dicha flecha parte desde dentro del sistema dominante (cuadrado *A*), perfora sus límites y se vuelve reflexivamente como crítica (*b*).

A esta flecha se incorporan los "grandes críticos", simultánea y sinérgicamente.

62. Esta "experiencia" no es la de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, sino la "experiencia" de haberse sumido, enterrado, vivido en el interior de los pobres, los necesitados, el pueblo dominado y excluido. Véase Paulo Freire, 1993. Muchos filósofos europeo-norteamericanos (y también del mundo periférico} no han "hecho" esta experiencia o no le dan valor ético-filosófico ninguno. Pero, ninguno de los "grandes críticos" a los que nos estamos refiriendo dejan de tener alguna "experiencia" (Marx por exiliado y junto a los obreros desde París en 1843, Levinas como judío trasterrado, Foucault como homosexual perseguido, etc., etc.}.
63. Estos representantes de la "Primera Escuela de Frankfurt", críticos de la Modernidad, les ha faltado la posibilidad de articularse a grupos históricos (populares, movimientos sociales o partidos políticos} con cuya subjetividad comunitaria hubieran podido jugar la función de "intelectuales orgánicos". La Alemania de su tiempo no les dio posibilidad. En esto se diferencian de la Ética de la Liberación. Sin embargo, eran todavía "críticos". La "segunda" Escuela de Frankfurt, aunque tiene muchos méritos, pierden en criticidad.
64. El "bien" se torna equívoco: el "bien" del esclavismo de los Faraones se torna "sistema dominador" para sus esclavos. Véase M. Walzer, Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985, cuando escribe: "So pharaonic oppression, deliverance, Sinai, and Canaan are still with us, powerful memories shaping our perceptions of the political world" (p.149}. Walzer reconoce la deuda del pensamiento latinoamericano de liberación, cuando cita a nuestro amigo Severino Croatto (p.4}.
65. Véase Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos, Düsseldorf, 1993.
66. Véase E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, 1974, pp.210ss. En especial cuando escribe: "Le scepticisme qui traverse la rationalité ou la logique du savoir, est un refus de synchroniser l'affirmation implicite contenue dans le dire et la négation que cette affirmation énonce dans le Dit" (p.213}. "Lo dicho" se expresa en el sistema hegemónico (*A del esquema 1*). "El Decir" es la interpelación del Otro, en §4, como exterioridad, que diacrónicamente, desde el futuro, para el sistema que se torna de hegemónico en dominador y de legítimo en ilegítimo, por la presencia *negativa* del pobre, de la mujer objeto-sexual, etc., muestra la no coincidencia de la "razón *dominadora* como pasado" y la "razón *liberadora* como futuro". El que habita el mundo nuevo, con nuevos objetos no observables por el antiguo paradigma (para hablar como Thomas Kuhn}, se torna escéptico de los momentos pasados de la razón que comienzan a ser superados: el escepticismo se vuelve a hacer presente cuando hay cambios radicales históricos. Ahora es un escepticismo que se identifica con la crítica ética del orden dominador. Por ello no acepta la "verdad" o la "ratio" de

- dominación. ¿No se encuentra todo esto ambiguamente por ejemplo en Nietzsche?
67. "Entramos otra vez a la historia", mensaje del Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (Chiapas, México), en *La Jornada* (México), martes 22 de febrero (1994), p.8.
 68. *Ibid.*
 69. Así Marx llamó "*Crítica de la Economía Política*" capitalista a ese tipo ético-crítico de ciencia social. La *Ética del Discurso* no tiene criterios suficientes para una crítica material, como crítica de la "verdad" y del "bien", porque sólo ha postulado el efectuar un discurso formal de validez (sociológica, por ejemplo, pero no económica). Es su talón de Aquiles, que pone a todo el proyecto en cuestión.
 70. Véase la crítica de Hinkelammert, 1984 (ya citado), cap.1.
 71. No puedo aquí repetir lo ya escrito en mis trabajos anteriores en este diálogo (Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen* (ya citado), § I; cap. 2 de este libro, § 2.2.3; y cap.7, § I).
 72. Hemos distinguido desde antiguo la "conciencia ética" o crítica, que "oye el clamor del pobre", y la mera "conciencia moral" que aplica los principios morales del sistema (en § 2). Véase Dussel, *Para una ética de la liberación*, 1973, t.II, pp.52ss.
 73. Paulo Freire comienza su experiencia pedagógica desde 1947 (véase Freire, 1993, ya citada), que remata en su obra cumbre (Freire, 1968, ya citada). Podría decirse que Rousseau, con el *Émile*, dio las bases para la educación solipsista burguesa. Freire pone las bases para la educación crítica intersubjetiva y comunitaria de los oprimidos. Toda su elaboración va más allá del 6to. nivel de Kohlberg (véase L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harper and Row, Cambridge, t.I-II (1981-1984), y *The Measurement of Moral Judgement*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.), t.I-II, 1987; y J. Habermas, 1983, *Moralbewutsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp.127ss (ed. castellana Ediciones Península, Madrid, 1985, pp.137ss), ya que la conciencia ética llega a un grado no descrito hasta ahora; se trata de una "conciencia ética crítica universal antihegemónica de los oprimidos". No es sólo individual, autónoma y universal (y en el caso de Habermas discursiva en tanto intenta el acuerdo), sino que es además trascendente a la *universalidad "dominadora"* -de la que Kohlberg no tiene noticia-, y supone una "universalidad mundial" por sobre la conciencia moderna (eurocéntrica) post-convencional. Exige a los sujetos de una tal "conciencia ético-crítica" una mucho mayor madurez, ya que deben oponerse a la "universalidad vigente": la individualidad e intersubjetividad comunitaria de estos críticos exige mayor claridad, un juicio social e histórico más universal (científico y político) y enfrenta muchos mayores riesgos. Es el caso de los héroes y mártires significa la misma muerte, por haberse atrevido a tal "imprudencia",

de levantarse contra las leyes del "orden establecido": son los Washington (USA) e Hidalgo (México), Lumumba (Zaire) o la "Resistence française" contra el nazismo, la resistencia contra Stalin, Oscar Romero (El Salvador) ante las dictaduras militares controladas por Estados Unidos o la rebelión de los indígenas en Chiapas en 1994). Ya expondremos en nuestra *Ética de la Liberación* estas cuestiones de una ética más crítica y liberadora que la meramente post-convencional (que es, de todas maneras, "convencionalmente" eurocéntrica sin advertirlo, como lo hemos advertido repetidamente).

74. Véase Dussel, 1973 (ya citado), t.II, § 25: "El Otro, el bien común y el infinito" (pp.59ss).
75. Se trata de la "re-sponsabilidad" de E. Levinas, *Totalité et Infinité. Essai sur l'Extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1968, y no de Hans Jonas, 1982, *Das Prinzip Verantwortung*, G. Wagner, Nördlingen, 1982 (trad. ingl. *The Imperative of Responsibility*, University of Chicago Press, Chicago, 1984).
76. Repitamos. Es imposible elegir morir porque el que elige morir no elige "algo", sino que elige el no elegir más; elige no elegir: no elige. Cae así prácticamente en una contradicción performativa si pretendiera dar un argumento de su suicidio. ¿Pero si no lo pretende y sin argumento alguno simplemente se deja morir? No se contradiría, pero tampoco sería un oponente a la fundamentación última del principio ético material.
77. Véase Dussel, 1973 (ya citado), t.II, pp.65-127; cap.2 de este libro, § 2.2.4, b y c.
78. Esta fórmula: "... erhält, steigert und entfaltet er das *menschliche Leben*", es casi exactamente la que hemos adoptado para expresar sintéticamente el criterio material de la ética. "Erhalten" y "steigern" lo hemos reemplazado por "produzieren" y "reproduzieren", más biológico y económico; y "entfalten" por "entwickeln" (más social, político, cultural, estético).
79. Indica aquí "las víctimas".
80. Doble meta: de formulación de un proyecto alternativo o la realización efectiva de una nueva institucionalidad (parcial o global).
81. M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer, Hamburg, 1968, pp.31-32.
82. *Was ist Aufklärung?*, A 481.
83. Con razón muestra Habermas que la I Escuela de Frankfurt no habían accedido a la razón discursiva; pero Habermas no tiene conciencia que él ha perdido la "materialidad negativa". La *Ética de la Liberación* subsume la razón discursiva, la supera como razón discursivo-crítica (§ /.5); además la articula a la razón material-negativa o crítica (§ /.4), y, desde las víctimas, es razón transformativa según la *factibilidad* técnica, económica de una "razón instrumental y estratégica" crítica integrada como *razón liberadora*. Es algo mucho más complejo, realista y crítico
84. Horkheimer, *op.cit.*, p.49.

85. En el sentido de la *Tesis 11* de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*.
86. El "reformista", à la Popper, cambia algo para que la sociedad quede inalterada: no cambie. Es el conservador. El que libera transforma una norma, acción, institución, etc., desde el criterio de negar la negación material de la víctima, aunque pueda coincidir materialmente con el reformista -pero su sentido formal es diverso: el reformista cambia para que permanezca "lo Mismo"; el liberador transforma para permitir vivir y participar simétricamente a la víctima-.
87. Walzer intenta justificar este camino ambiguo (Walzer, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York, 1977).
88. *Rechtphilosophie*, § 347: el pueblo que es el Señor, el "Dominador (*herrschende*)" de la historia mundial es su Tribunal y su Juicio, ante el cual todos los otros pueblos "no tienen derecho alguno (*rechtlos*)" (Hegel, *G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, t. VII, pp.505-506).

2. ETICA DE LA LIBERACION

(Hacia el "Punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria")¹

"Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano, sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Pero eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha [...] Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. *Y no es una teoría nada más*" (Testimonio de la Premio Nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú)².

Este corto trabajo tiene diversos frentes argumentativos. Por una parte, el propio debate filosófico latinoamericano (y potencialmente africano y asiático: el Sur); por otra, el que venimos realizando con el pensar propio del Norte. Tendremos siempre ambos en vista.

2.1. DIVERSOS "PUNTOS DE PARTIDA"

La *Ética de la Liberación*, no sólo latinoamericana sino con pretensión de mundialidad (que no es la simple universalidad abstracta o formal), tiene objeciones tanto ante las Éticas ontológicas norteamericanas (así llamaremos a posiciones tales como las de Ch. Taylor o A. MacIntyre, los "comunitaristas"), la *Ética del Discurso* europea (K. O. Apel y J. Habermas), y la propuesta de un "nuevo" punto de partida latinoamericano más allá de la *Filosofía de la Liberación* (tal como por ejemplo lo describe J. C. Scannone).

2.1.1. Las Éticas Ontológicas de la Totalidad

Hace poco hemos tocado el tema³, por lo que no nos extenderemos demasiado. Toda ética ontológica del "mundo cotidiano (*Lebenswelt*)" o de la "eticidad (*Sittlichkeit*)" debe fundarse en el "bien" (el *agathón* de Aristóteles, el *télos*, la *beatitudo* de Tomás, el *Ser* como el *Entwurf* o "Poder-ser" de Heidegger), en las "virtudes", "valores" o momentos del "mundo" que deben cumplirse con heroica autenticidad (*Authenticity*).

La Ética de la Liberación denomina *principium oppressionis* el criterio ético que considera al Otro como oprimido "en" la Totalidad, como "parte funcional" (no como "sujeto") negada en sus intereses *distintos*⁴ en el "sistema"⁵. Se trata del tema de la alienación⁶ propiamente dicha (la "cosificación" del Otro).

Nuestra objeción a toda ética ontológica se formula así: En todo "mundo de la vida", siempre, necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluto, sin futuro), hay un Otro *oprimido*, negado. Pero dicha opresión es justificada por el bien, el fin (el *télos*), las virtudes, los valores como funcionalidad de la "parte", como no-existente en cuanto persona, o al menos como lo no-visto, no-descubierto, oculto (el esclavo no-humano de Aristóteles). En un "mundo", en una cultura (porque toda cultura es frecuentemente etnocéntrica⁷), en un ethos, etc., no puede dejar de negarse siempre, *a priori* a algún Otro. En el feudalismo, el siervo no era "simpliciter" parte de la "civitas" para Tomás de Aquino; el asalariado (que vende su trabajo) no era propietario del fruto de su trabajo para Adam Smith (y esto por un "estado de naturaleza" segunda⁸, superior al estado de naturaleza primitivo); en el machismo, la mujer es objeto sexual, obediente "ama del hogar" ...; en la sociedad patriarcal, el niño no tiene derechos..., en las culturas depredadoras ecológicas de la naturaleza, las generaciones futuras tampoco tienen derechos... -Todos estos "Otros", invisibles en cada Totalidad, mundo de la vida, *ethos* dado, niegan sin "conciencia ética" al Otro como oprimido. *Por necesidad*⁹ el *télos* o el bien de una cultura, de una Totalidad, no puede ser el fundamento *último* de la moralidad de los actos. Será sólo "por ahora", mientras no se descubra el Otro negado en este *tipo* de sistema¹⁰.

Es en este contexto que la Ética de la Liberación intentó superar la relatividad inconmensurable de los sistemas dados, y propuso una trascendentalidad formal-histórica que evita los inconvenientes de los

"comunitaristas"¹¹, sin caer en el relativismo. El imperativo se enuncia: "¡Libera¹² a la persona indignamente tratada en el Otro *oprimido!*"¹³. Este *principium oppressionis* es absoluto (vale para *todo* sistema existencial o funcional¹⁴) y es siempre concreto (no es abstracto¹⁵). Se "descubre" al Otro negado *desde el ethos concreto*, desde la "*Sittlichkeit*" vigente, desde el mundo heideggeriano, la vida cotidiana de un Taylor. No se puede "deducir" la esclavitud del esclavo como persona-negada desde un nivel trascendental, abstracto, universalmente, *a priori*; al esclavo se lo descubre empíricamente en el sistema esclavista histórico, y en un momento de "maduración" ética tal que puede reconocérselo fácticamente como el Otro: persona igual, autónoma. La Ética de la Liberación intenta describir la *lógica de la Totalidad* como totalización (ontología de la "sociedad cerrada", como la de Popper), y la lógica desde donde el descubrimiento del Otro como negado-oprimido es posible (la *lógica de la Alteridad*).

En este caso el *punto de partida* no es el "ser", el "bien", el proyecto ontológico, sino el Otro oprimido, negado como parte dominada y funcional del sistema.

2.1.2. *En las morales formales de la universalidad*

La ética de Kant era formal en su intención -aunque no podía dejar de incluir momentos materiales, como la afirmación de la dignidad de la persona como fin¹⁶-. En nuestro tiempo la moral universal pragmática de Habermas o Apel intentan superar las limitaciones de las éticas ontológicas. Ahora es necesario referirnos, después del "linguistic turn" y su transformación pragmática, al *principium exclusionis*: el Otro, como "el afectado en la exterioridad"¹⁷, como el excluido "*de la comunidad de comunicación o la Totalidad*"¹⁸; es la alteridad propiamente dicha.

El problema se enuncia de la siguiente manera: la distinción fundamental para Habermas entre "moral" (universal) y "ética" (concreta), aunque parte de Kant, es utilizada para optimizar las condiciones reales o procedimentales de la aplicación (*Anwendung*) del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual real:

"Todos los seres racionales deben poder querer lo que se ha justificado moralmente [...] El principio (D) expresa: Solamente pueden ser *válidas* aquellas normas aceptadas por *todos los afectados como participantes* virtuales de un discurso práctico"¹⁹.

Lo que es mediado por el procedimiento (U):

"Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada uno, deben poder ser aceptados libremente *por todos*"²⁰.

A lo que K. O. Apel agrega un "principio formal de complementación (C)", que colabora en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes²¹. Las condiciones mínimas reales son: la sobrevivencia²² de la comunidad real de comunicación, y la participación de *todos* los afectados posibles. Pero, al tener en cuenta lo que hemos denominado el *principium exclusionis*, se torna éticamente problemático aquello de *todos los afectados "posibles"*, es decir, no son los que "factiblemente" pueden participar. En efecto, *nunca* podrán *todos* los afectados ser participantes reales (ni siquiera por representación). La no-participación fáctica es un tipo de "exclusión". Es decir:

Siempre habrá *afectados-excluidos* de toda comunidad de comunicación *real posible*.

Lo que nos enfrenta a una contradicción:

- a) Aunque *todos* (implícito) tengan derecho a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real,
- b) sin embargo, *siempre* hay afectados-excluidos.

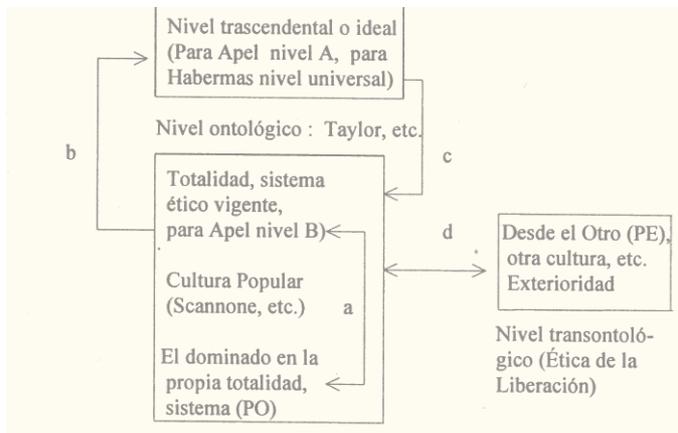
Este "siempre" es empírico y al mismo tiempo necesario, apodíctico: *es imposible fácticamente* que no los haya. Para que no los hubiera, usando el argumento de Popper contra el historicismo, necesitaríamos una inteligencia infinita de velocidad infinita para descubrirlos. Y aún así no se podrían ver con anticipación los excluidos futuros posibles (ya incoados en relaciones presentes de dominación invisibles). Es decir, no podemos tener conciencia de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubiertos *como excluidos* en el futuro. Durante milenios la mujer era una "afectada", por ejemplo en la cuestión de la "patria potestad"²³, pero no se tenía conciencia, y por ello fue "excluida" fácticamente. Lo mismo acontecía con las razas discriminadas en el racismo, las generaciones futuras en la cuestión ecológica, etc.

Esto sitúa el problema de la validez, de la moralidad del "acuerdo" de manera nueva. Todo "acuerdo" no es sólo provisorio y falseable, sino que éticamente excluyente de afectados (es decir, tiene una

"finitud" constitutiva). "Procedimentalmente" la primer pregunta que deben hacerse los "participantes" en una comunidad de comunicación hegemónica real es: ¿A quién pudimos haber dejado "fuera" -sin reconocimiento por lo tanto-, "excluidos"?

Además, debe tenerse conciencia, aún trascendental o idealmente, que es necesario reconocer a cada "participante" como persona dis-tinta, como Otro que el sistema; Otro que todo el resto, principio siempre posible de "disenso" (u origen de nuevo discurso). Esa posibilidad, aún en el nivel trascendental o ideal, del "disenso" del Otro es un permitirle "participar" en la comunidad como "irrupción" fáctica de un *nuevo* Otro²⁴. Ese respeto y reconocimiento del Otro como otro (ideal o fácticamente) es el momento ético originario (y porque ético: racional) por excelencia, lo supuesto en toda "explicación" (epistemológica) o todo "asentimiento" libre (*zwanglos*) ante el argumentar del Otro. Porque "respetar" y "reconocer" el *nuevo Otro* (como sujeto autónomo, también de un posible "disenso", como dis-tinto²⁵ es el acto ético originario racional práctico *kath'exokhén*, ya que es "dar lugar al Otro" para que intervenga en la argumentación *no sólo como igual*, con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de *nuevo derecho*.

ESQUEMA 2.1.
REPRESENTACION ESQUEMATICA DE ALGUNAS POSICIONES



Aclaraciones al esquema: a: dominación del "afectado no-participante"; b: movimiento trascendental (vertical²⁶) o de idealización del modelo habermasiano o apeliano; c: intento de "aplicación" de la norma ética; d: movimiento

trascendental (horizontal²⁷) hacia la alteridad del "afectado-excluido"; PO: *principium oppressionis*; PE: *principium exclusionis*.

La diferencia esencial entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera, parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda, parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad. Por ello, la primera, se encuentra prácticamente en posición de "inaplicabilidad"²⁸ de las normas morales fundamentales *en situaciones excepcionales*, mientras que la Ética de la Liberación se sitúa justamente en la "situación excepcional del excluido", es decir, en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre su límite:

"Las revoluciones -escribe Albrecht Wellmer- contra pretensiones injustas deberían ser consideradas como situaciones de *excepción* morales; y ello de tal manera que los fundamentos de una reciprocidad entendida moralmente han sido abolidos, porque los deberes morales de una parte ya no pueden tener correspondencia con las pretensiones morales de la otra"²⁹.

Son exactamente estas situaciones límites las que importan a la Ética de la Liberación (los múltiples procesos cotidianos de liberación de las mujeres, de las razas discriminadas, de las culturas populares asfixiadas, los procesos pedagógicos de liberación, la situación de las mayorías en Estados de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una estructura de opresión, la guerra "sucia" en Argentina, revoluciones como la de Nicaragua, etc.). El principio concreto "¡Libera *hic et nunc* al oprimido", o "¡Has participar al afectado-excluido", tiene una lógica procedimental distinta a la lógica meramente discursiva. Lo que son "situaciones de *excepción*" para la aplicación de la Ética del Discurso, son "situaciones *normales*" de determinación para la Ética de la Liberación.

Además, y por último, Apel intenta una fundamentación última a partir de la argumentación como institución racional vigente aún en el mundo cotidiano. Desde ella, desde lo ya siempre presupuesto *a priori*, se intenta mostrar al escéptico que no puede negar las "pretensiones de validez" de toda comunicación (argumentación) sin autocontradicción performativa.

Sin embargo, aún la refutación del escéptico (por parte de Apel) y su nueva aparición inevitable (p.e. Rorty), quedan explicadas desde la "razón ética originaria"³⁰. En un texto sugerente, Levinas se ocupa "del continuo retorno del escéptico y su refutación"³¹. Todo discurso, igualmente el argumentativo, guarda siempre una "distancia" entre "lo dicho" y el "Decir" como "exposición originaria". El escéptico es "sensible" a esta distancia, el dogmático la anula, o la olvida. Levinas se pregunta:

"El discurso coherente es absorbido enteramente en *lo dicho* -¿no deberá su coherencia al Estado que excluye, con violencia, el discurso subversivo? [...] Es en la complicidad de la filosofía y el Estado [...] que el interlocutor que no se pliega a la lógica es amenazado con la prisión o el asilo [psiquiátrico] donde sufre el prestigio del maestro [...], violencia y razón de Estado aseguran al racionalismo de la lógica su universalidad y a la ley su materia obediente"³².

La refutación del escéptico es esencial para Apel, mientras que para la Ética de la Liberación lo fundamental es la toma de conciencia del oprimido-excluido ante el cínico³³.

2.1.3. ¿ "Nuevo" punto de partida de la filosofía latinoamericana?

En su obra *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*³⁴, J. C. Scannone nos dice que:

"La filosofía latinoamericana de la liberación usó críticamente y completó la conceptualización [...] para formular filosóficamente la *experiencia* latinoamericana *del pobre* [...] : anterior a la pregunta por el ser ha de darse el cuestionamiento ético-histórico del preguntar mismo. [...] Pero los riesgos de quedarse sólo en ese planteo provocaron su dialectización [...] por lo que] era criticada y reinterpretada en su forma y categorización gracias a la incidencia *positiva* del horizonte nuevo de sentido abierto por los símbolos y la historia latinoamericanos. "³⁵.

Scannone propone como superación del punto de partida anterior un doble movimiento: 1) desde la comunidad de comunicación de Apel (criticada en su trascendentalidad desde una comunidad ético-histórica) se accede al "nosotros" de un pueblo latinoamericano como sujeto³⁶; 2) desde el "estar"³⁷ -manejando sutilmente la diferencia en el castellano

entre el mero "estar" resistiendo y el "ser" del mundo- o del "nosotros estamos". Este "nuevo" punto de partida va más allá del de la Filosofía de la Liberación:

"Con todo, según mi opinión, el enfoque centrado en la oposición *dependencia-Liberación* corría el peligro de no considerar suficientemente *lo positivo* propio de América Latina, eso propio que no es reductible a la negación determinada de la negación (es decir, de la dependencia y opresión), o, al menos, el riesgo de hablar de ello en forma abstracta, [...] sin determinarlo suficientemente desde su misma novedad, mediante una hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas"³⁸.

La "sabiduría popular", la hermenéutica de los símbolos (con gran influencia de P. Ricoeur), sería el *nuevo* punto de partida.

Y bien, pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la mera comunidad de comunicación, ya que el "estar" (aún el "nosotros estamos") abstracto es un "mundo" más, una eticidad (a lo Hegel) concreta, sin criterios universales para el diálogo entre culturas, ni para la determinación de la moralidad ni de la crítica de ella misma. Es una recaída en el punto de partida superado por la Filosofía de la Liberación a fines de la década de los 60s.³⁹

¿Por qué acontece esta "recaída"? Históricamente, por la horrible represión de las dictaduras; políticamente, por la influencia del peronismo populista al que con extrema y riesgoza fidelidad muchos filósofos pensaron que era "estar cerca del pueblo". Filosóficamente, en su fundamento, el "estar", el "nosotros estamos" resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, sin relación a un "sistema" que los comprende (como oprimidos) o los excluye, se torna ambiguo; es un mundo más, al que podría aplicarse la crítica que Habermas hace a Taylor⁴⁰. Si, por el contrario, se sitúa a esa cultura popular (como "nosotros estamos" en la sabiduría...) como el Otro oprimido en el sistema y como los afectados-excluidos, todo cobra una dinámica completamente diversa; una dinámica de sabiduría para la liberación, y no sólo de sobrevivencia pasiva en la resistencia o la fiesta.

La afirmación plena y *positiva* de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento de la opresión y exclusión que pesa sobre la propia cultura, 2) la toma de conciencia refleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la negatividad. Tomo un ejemplo testimonial narrativo excepcional. Una periodista venezolana elabora un libro con el

relato de la líder indígena guatemalteca, premio Nobel de la Paz en 1992, que tiene por título (y el título tiene una clara precisión teórica): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*⁴¹.

Toda la primera parte de esta magnífica narrativa es un relato de una experiencia de vida, de la cultura de un pueblo, desde la "autoconciencia" crítica de la testimoniante, pero en el tiempo del dolor ingenuo, de la injusticia sufrida como momento de la "naturaleza de las cosas", desde la mera sabiduría popular. Sólo en el capítulo XVI comienza la "toma-de-conciencia":

"Entonces nos poníamos a platicar y echábamos insultos a esos ricos que nos han hecho sufrir por muchos años y por mucho tiempo. En ese tiempo, yo empecé a hacer mi formación más política entre la comunidad"⁴².

Es un acto comunitario, de "acuerdo", de consenso. En el capítulo XVII hay un desarrollo, y comienza propiamente el momento ético que es el "punto de partida" radical de toda Ética de la Liberación:

"Estaba confundida. Un cierto cambio que sufrí internamente. Para los demás, no era tan difícil para ellos comprender que aquí está la realidad y aquí está lo falso. A mí me costó un poco esto. ¿Que quería decir explotación para mí? ¿Por qué nos rechazaban⁴³? ¿Por qué al indígena no lo aceptan⁴⁴? ¿Y por qué antes, la tierra era nuestra⁴⁵? Eran nuestros antepasados los que vivían allí. ¿Y, por qué los extranjeros no nos aceptan como indígenas? ¡Allí se ubica la discriminación!"⁴⁶.

Puede observarse el proceso indicado arriba. 1) "Rigoberta-su pueblo" han tenido desde siempre su cultura; 2) la han despreciado porque nadie les había enseñado a valorarla; 3) han sufrido una opresión y exclusión espantosa⁴⁷; 4) se toma-conciencia ética de esa opresión-exclusión; 5) a partir de esa toma-de-conciencia ética de la opresión-exclusión se *afirma* su propio ser valioso; 6) desde esa afirmación comienza una lucha de liberación. Esa afirmación (5) es fruto de un proceso dialéctico donde la relación dominador-dominado, sistema-exclusión son punto de partida. Scannone piensa que puede *afirmarse* la propia cultura como valiosa (como escribe frecuentemente Arturo Roig), pero olvidando que es dentro de la dialéctica opresor-oprimido. Sin dicha relación⁴⁸ explícitamente descubierta se recae necesariamente en la ontología ambigua, no-ética, sapiencial pero no crítica, una "eticidad concreta" (*Sittlichkeit, Lebenswelt*) sin criterios de liberación. En realidad se ha recaído en la hermenéutica ricoeuriana pre-liberadora.

2.2. PUNTO DE PARTIDA Y TIPOS DE RACIONALIDAD DE LA ÉTICA DE LA LIBERACION⁴⁹

Como ya lo hemos indicado en el caso testimonial de Rigoberta Menchú, el "punto de partida" es complejo, pero de todas maneras acontece más allá de la ontología, del mundo y del ser vigente o *dominador*, o de la comunidad de comunicación *hegemónica*. El punto de partida es el Otro, pero no simplemente como otra "persona-igual" en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) desde el Otro en algún aspecto dominado (*principium oppressionis*) y afectado-excluído (*principium exclusionis*), desde la *experiencia ética* de la "exposición" en el cara-a-cara: "Me llamo Rigoberta Menchú", o el "¡Heme aquí!" de Levinas.

2.2.1. *Hacia el punto de partida: los afectados, dominados y excluídos*

La ética ontológica parte del ya siempre del mundo presupuesto; la Ética del Discurso parte de la ya siempre presupuesta comunidad de comunicación; la filosofía latinoamericana del "nosotros⁵⁰ estamos" parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La Ética de la Liberación tiene por punto de partida, en cambio, la "exterioridad" del horizonte ontológico ("realidad" más allá de la "com-prensión del ser"), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma ("estando" concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible⁵¹, ignorar estos hechos es caer en una "ilusión").

Se trata de tres niveles: a) El afectado en toda discusión es alguien que sufrirá los efectos de un acuerdo (*Verständigung*) válido (*gultig*) alcanzado. Lo que señala la Ética de la Liberación es que la conciencia o el saber que se es "afectado" es ya fruto de un proceso de liberación. El "punto de partida" radical, entonces, es la situación en la

que el/la afectado/a *no tiene conciencia de ser afectado/a*. Tal el esclavo que cree ser por "naturaleza" esclavo.

b) Lo mismo acontece con el *dominado*, que es el "afectado" intra-sistémico (la "clase obrera" como grupo de personas que en la relación de salario crean plusvalor, en el análisis de Marx, por ejemplo; o la mujer en el machismo en el análisis de Freud, etc.).

c) Por último, hay afectados que estrictamente están o no en *relación* de dominación, y que son *excluidos* (hay, efectivamente, grados de exterioridad y de subsunción). Así el "pobre" (el *pauper* para Marx) es el que no puede reproducir su vida (p.e., ha dejado el sistema feudal como siervo, pero todavía no es asalariado [*pauper ante festum*], o ha perdido su relación de asalariado y se transforma en "desocupado" [*pauper post festum*]: trabajo disponible).

2.2.2. *El mundo pre-crítico. El "nosotros-estamos" (razón hermenéutica). Exterioridad positiva*

El análisis ontológico (también ético, desde Heidegger a Taylor o MacIntyre) puede y debe también aplicarse al "mundo" del afectado dominado o excluido. Es necesario no verlo sólo como pura negatividad, exterioridad formal, vacío de contenido; como sólo el Otro formal del mundo, sistema o comunidad vigente hegemónicos. Era necesario prestar atención *positiva* a su realidad⁵². Creo que esto es adecuado, y por ello la tarea de Heidegger, Taylor o Scannone tienen sentido; el Otro debe ser "auténtico" en su exterioridad cultural. La hermenéutica tiene sentido aún con respecto al Otro. Rigoberta Menchú nos relata sobre su familia (cap. I), ceremonias del nacimiento (II), el nahual-como el "otroyo", el doble de cada humano (III), la finca (IV), la ciudad vista por el indio (V), ceremonias de la siembra (IX), la "tierra madre" (X), ceremonias del casamiento (XI), vida de la comunidad (XI)... Todo esto es necesario porque el Otro oprimido y excluido no es una realidad formal vacía: es un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad, el "nosotros-estamos-siendo" como realidad "resistente". Estamos entonces *con* Scannone", pero veremos ahora cómo ir *más allá* de Scannone".

2.2.3. *Afirmación Analítica: "Así me nació la conciencia" o la "Concientização". la "razón Ética originaria"*⁵³

De pronto el relato de Rigoberta comienza a cambiar de sentido: muerte de su amiga intoxicada por la fumigación (XIII), la sirvienta en la capital (XIV)⁵⁴, la cárcel del padre (XV), el período de reflexión:

"Yo empecé a analizar mi niñez -narra Rigoberta- y llegaba a una conclusión: yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada. Yo decía, ¿cómo es posible? Relacionaba⁵⁵ la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Cómo comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientas. Todo eso a mí se me juntaba, y no sabía como compartir mis ideas⁵⁶. Así es cómo yo empecé a tener amigos de otra comunidad⁵⁷ [...] Yo hablaba, ¿y ustedes qué comen?, ¿cómo hacen el desayuno?, ¿qué comen en el almuerzo? [...] Yo puedo decir, no tuve un colegio para mi formación política, sino que *mi misma experiencia* traté de *convertirla* en una *situación general de todo el pueblo*⁵⁸. Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema [...] Que había ricos y había pobres. Que los ricos explotaban a los pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Pero eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan era un despacho⁵⁹, que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivíamos los indios..."⁶⁰.

¡Narración real impresionante! Merece ser leída en detalle. Abordemos ahora la cuestión de fondo: ¿Qué *tipo de racionalidad* nos abre al Otro *como otro* aún en su Exterioridad, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos (Apel), textuales (Ricoeur), políticos (Rawls), económicos (criticados por Marx), etc.? Llamaremos *razón ética originaria*" a un *tipo específico de racionalidad* (diferente a la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéutica, etc.). Leamos un texto de Levinas:

"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*⁶¹ no procediendo de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*. Una *razón* anterior al comienzo, anterior a todo presente, pues mi responsabilidad por el Otro

me mueve antes que toda decisión, antes que toda deliberación [...] Mientras que la razón de la justicia, del Estado, de la tematización, de la sincronización, de la representación del logos y del ser no llega a absorber en su coherencia la inteligibilidad de la proximidad en la que ella se despliega"⁶².

La "razón ética originaria" es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la *experiencia* o actualidad (empírica y formal, trascendental o ideal) del Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la "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, Es el meollo del momento ilocucionario mismo en el origen de todo "acto-de-habla"; es la cuasi-intención constitutiva anterior al "acto-de-trabajo", a toda división del trabajo, a toda pretensión de servicio o solidaridad para con el Otro⁶³. Es el "Decir (*Dire*)", antes de todo "lo dicho (*le dit*)" (aún del argumento); es un "estar-expuesto" en la propia piel ante-el-Otro⁶⁴ el momento primero de la "razón ética originaria", en la que consiste "la rationalité même de la raison"⁶⁵. Para Levinas, y la Ética de la Liberación, "la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo"⁶⁶, están en todo momento a punto de transformarse en el centro de gravitación de ellas mismas"⁶⁷.

En realidad todas esas dimensiones tienen su fuente en el momento práctico por excelencia de la "razón ética originaria" que establece el "estar-siendo-por-el-Otro", como responsabilidad *a priori*, en el "cara-a-cara" de la "proximidad"⁶⁸.

Apel parte de una comunidad que presupone en la comunicación auténtica ciertas "pretensiones" que se fundan en la norma básica ética, que podría anunciarse como "una en principio ilimitada comunidad de comunicación, *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*"⁶⁹. En este "reconocimiento" de las *personas* como iguales consiste la norma ética básica en ella se fundan las pretensiones de validez y toda la pragmática trascendental. y bien, ese "encuentro" con el Otro *como persona*, ese "reconocimiento" originario, el *a priori* de toda ética, es lo que Levinas llama "proximité", "cara-a-cara". El tipo de racionalidad que establece esta relación o encuentro es lo que yo llamaré ahora un ejercicio de la "razón ética originaria" por excelencia. La "razón discursiva", se funda y se deduce de esta "razón ética originaria": si se argumenta (momento *teórico* de la razón) es porque el Otro es

persona, y por ésto se deben aportar razones para llegar a un acuerdo, y no meramente usar la violencia (lo irracional). Si esto es así, la razón discursiva es un momento fundado en la "razón ética originaria" (el "por-el-Otro" de la razón práctica como fuente primera, anterior a todo argumento y a toda comunicación). Aún las "pretensiones de validez" de la comunicación se fundan en la "razón ética originaria", pre-discursiva: desde el Otro, porque es persona, lo válido es acordado intersubjetivamente. Expresa Levinas sobre la "razón ética originaria":

"La ética, hasta el extremo de la *exposición* y la sensibilidad de una subjetividad ante otra, deviene moralidad [...] tan pronto como se mueve en el mundo político del impersonal *Tercero*; el mundo del gobierno, de las instituciones, tribunales, prisiones, escuelas, comités, etc.. Pero la norma que debe seguir inspirando y orientando el orden moral es la norma ética de lo interhumano [...] Es por esto que la filosofía ética debe ser considerada como la filosofía primera"⁷⁰.

La "razón ética originaria" abre, como anterioridad, el "espacio-posibilidad" de la "acción comunicativa", de la "argumentación", desde la capacidad originante de establecer el "encuentro" con el Otro, y como límite extremo ético de exterioridad, en el "del Otro-afectado-excluído". Ella hace posible la re-sponsabilidad del subvertir las estructuras que lo dominan, que lo ocultan aún para la comunicación (por desconocido), para la argumentación (por no participante).

La "razón ética originaria" está en el principio de la liberación del pobre, de todo excluído, porque des-cubre el rostro en-cubierto de la "parte funcional" y lo re-conoce como persona, como igual, como el Otro, como *Sujeto* posible del proceso de "liberación" para llegar a ser "libre", participante pleno de la *nueva* comunidad de comunicación real, posible, futura.

La afirmación analéctica (más allá del horizonte del mundo y de la comunidad de comunicación hegemónicas) es fruto de la "razón ética originaria", cuyo primer sujeto es el Otro mismo dominado o excluído, que se reconoce comunitariamente como el Otro afectado: Rigoberta, el pueblo indio americano... No se trata de un mero ejemplo empírico: se trata de una narrativa de donde podemos analizar situaciones "formales", universales, trascendentales a todo sistema, mundo o comunidad de comunicación posible⁷¹.

2.2.4. Momentos sucesivos posteriores de la razón *Etico-Discursivo*

Sólo indicaremos, a los fines de este corto trabajo, tres momentos necesarios, posteriores al ya descrito, diacrónicos, en los que los oprimidos-excluidos, *por la praxis de liberación* alcanzan como término la "participación" plena en la "nueva" comunidad de comunicación. Es decir, lo que para Apel o Habermas es el "punto de partida", es el "punto de llegada" de la Ética de la Liberación.

a. *La "fuente" positiva de la negación y el "proyecto de liberación"*. La Ética de la Liberación insistió durante años en la "interpelación" del Otro ante un oído que sepa oír (que hemos llamado "conciencia ética" en el sistema⁷²), como origen del movimiento de liberación ético. Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso anterior, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluido) - §§ 2.1-2.3 -, que constituye la *solidaridad primera* (la de los Otros, los oprimidos, el pueblo excluido entre ellos) desde la *re-sponsabilidad originaria*⁷³ de ellos mismos como *sujetos de la historia*.

Rigoberta narra:

"Los ricos vienen desde allá donde está el gobierno de los ladinos, el gobierno de los ricos, hasta los terratenientes. Ya empezamos a ver más claro las cosas⁷⁴, y, como decía, no nos costó entender que había que luchar junto con los demás [...] Empecé a viajar por diferentes lados. Consultando todas las cosas [...] Entonces entendían mejor a mis hermanitos, mis hermanos"⁷⁵.

El des-cubrirse en-cubierto, ignorados, afectados-negados, lleva a comenzar a tomar-conciencia del sí mismo positivo (de allí la importancia del aporte de Scannone, o la aplicación de los análisis de un Taylor a la cultura de los pobres), pero dialécticamente codeterminada por la "conciencia" (*Bewusstsein-Gewiesen*) de la *relación* negativa con el sistema⁷⁶: des-cubriese sí mismos (nos-otros) pero como en-cubiertos. El "empezamos a ver más claro las cosas" de Rigoberta no es sólo "ver clara la propia sabiduría", sino ver igualmente su "negación".

Sin conciencia de la negatividad sería inútil la lucha ("no nos costó entender que había que luchar juntos con los demás", dice Rigoberta), la organización (empecé a viajar por diferentes lados") y, sobre todo, la necesidad de ir construyendo un "proyecto de liberación"⁷⁷. Este pro-yecto es el fruto de la razón ético-discursiva,

porque hay que irlo decidiendo sobre la marcha, "con los demás", democráticamente. También es efecto de la razón estratégica, porque se propone y define fines políticos y económicos (la utopía histórico-posible). En su construcción interviene la razón instrumental, porque se necesitan medios técnicos.

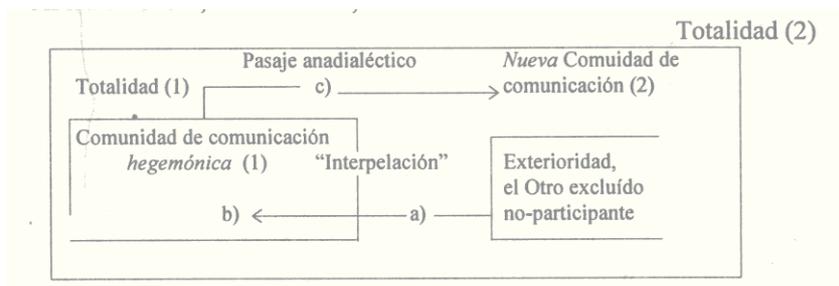
Desde esta negatividad (ser "afectados" *no*-participantes por activa opresión, exclusión, pero "invisible" para los del sistema), hecha *sujeto* por la organización militante, el Otro popular puede ahora, como "fuente" trans-ontológica, como hontanar originario, lanzar la "interpelación":

"-¡Les *interpelamos* por la justicia que debieron cumplir con nosotros!" ⁷⁸

Cuando alguien "en el sistema" considera asuntivamente, aceptándola, recibiendo el impacto de estar siendo éticamente interpelado ("llamado desde la exterioridad"), se cumple un momento de la "razón ética originaria" pre-discursiva en el oyente intrasistémico⁷⁹: reconoce la dignidad de la persona del Otro y "toma-como-verdadera" su palabra cuasi-inteligible.

La conexión entre los afectados-no-participantes y los participantes-hegemónicos, por la "responsabilidad *a posteriori* solidaria", permite el desarrollo del proceso de liberación (que no es simple afirmación de la exterioridad o hermenéutica de la cultura popular de Scannone, ni aplicación de los principios de Apel). Liberación es, para usar la expresión de Scannone: "affirmatio-negatio-eminencia".

ESQUEMA 2.2 AFIRMACION, NEGACION, SUPERACION



a) A la "afirmación" (sabiduría popular afirmada, toma-de-conciencia-organización, interpelación a la comunidad de comunicación vigente, hegemónica 1), le sigue b), la negación de la negación, como de-

construcción práctica (no sólo del "texto": Ricoeur, Derrida) del sistema, que se supera c) por el "pasaje" (*Uebergang*) dialéctico positivo⁸⁰.

b. Negación de la negación: praxis de-constructiva de liberación. La lucha se sitúa ahora en el "interior" del sistema (b). Nos dice Rigoberta:

"Nuestro compromiso nos hizo ver⁸¹ que teníamos que buscar nuevas formas de lucha. Así fue cómo, en febrero de 1980, se hizo la última huelga de los campesinos de Guatemala [...] En esa huelga se utilizaron, precisamente, las armas populares que habíamos aprendido en cada uno de nuestros diferentes sectores, en nuestras diferentes etnias [...] Nuestros mismos compañeros son capaces de dirigir su lucha"⁸².

Hemos analizado momento por momento todo este proceso en general⁸³ y específicamente⁸⁴. Es necesario, cuando se exige la construcción de un sistema *nuevo*, dada la imposibilidad del *antiguo* de responder a las exigencias de justicia de los "afectados-dominados-excluidos" de destruir (parcial o reformistamente, o total o revolucionariamente) el sistema. La revolución moderna, de la burguesía como clase que controla desde Europa el "Sistema-mundo", necesitó desde 1492 y todo el siglo XVI (de la hegemonía portuguesa-española), para de-constructir o destruir todo el mundo regional, provinciano medieval intra-europeo, y poder sólo en el siglo XVII formular el "*nuevo* paradigma" (en ciencia con Galileo o Bacon, en filosofía con Descartes, etc.). Esto no fue el "inicio" de la Modernidad⁸⁵, sino su segundo momento: el de la explicitación de su nuevo paradigma positivo.

Este proceso de-constructivo se refiere a cada posible sistema o subsistema concreto; que puede ser el machismo (sistema de dominación del género, erótica y sexualidad), el capitalismo (sistema económico nacional o mundial), el liberalismo (sistema político de afirmación de derechos burgueses contradictorio con las grandes mayorías de la humanidad), el racismo (discriminatorio de las razas no-blancas), la destrucción ecológica (contra las generaciones futuras), etc. Es decir, hay muchos sistemas, hay muchas opresiones o exclusiones, hay muchos frentes de liberación, hay muchos *sujetos* de praxis posibles. Es necesario descubrir en cada "frente" un proceso concreto, teórico, práctico, ético. La contradicción no es: reforma o revolución. Sino "mutación" histórica de muchos sistemas (parciales, secundarios, regionales, nacionales, mundiales, etc.) que necesitan reformas parciales, más profundas, reformas globales, cambios revolucionarios, etc. Es necesario descubrir la diversidad, la pluralidad, las distinciones.

c. Pasaje al nuevo sistema: praxis constructiva de liberación. La de-construcción es el momento de la *negatio* (negación de la negación). Pero no es suficiente. Es necesario construir el *nuevo* sistema. Debe ser fruto de la razón ético-discursiva, estratégica e instrumental articuladas según su autonomía y funciones propias. Hemos igualmente tratado esta cuestión, por lo que no podemos aquí desarrollar el tema nuevamente⁸⁶ Este es el momento de la creación de "instituciones", es el momento de la *eminentia*: realización de un momento superior de la historia (*nueva* comunidad de comunicación, Totalidad 2). Insisto: la participación de los no-participantes no se efectúa por simple "inclusión" en la *misma* comunidad (1), sino por creación de la *nueva* (2), donde los antiguos "afectados-dominados-excluidos" son ahora parte plena: el burgués, paria de las ciudades libres del feudalismo, crea una nueva sociedad donde es el *sujeto* pleno. No es "inclusión" del burgués en el feudalismo, sino "creación" de un nuevo sistema donde señores feudales, siervos y parias-urbanos constituyen algo nuevo, analógico (*eminentia*).

Por ello, no se trata ni de mera afirmación ontológica de la *Lebenswelt* (sea hegemónico como en Taylor, sea popular como en Scannone), ni de mera trascendentalidad (Apel) o universalidad (Habermas) de lo dado, que es afirmación reflexiva de "lo Mismo", sino de *afirmación de la exterioridad* (del afectado-dominado-excluido) en relación con el sistema que lo niega, y, desde la potencia de esa afirmación del Otro, la *negación de la negación* (ana-léctica), para culminar en la superación hacia una nueva situación de justicia e igualdad (*eminentia ana-dialectica etica*).

Todo ésto es el tema de la *Ética de la Liberación*, que para el filósofo como para los sujetos de la historia incluye un inmenso riesgo, como el de Walter Benjamin, o cuando en 1973 fui objeto de un atentado de bomba en mi propia casa en Mendoza:

"Ya después de todo eso -testimonia Rigoberta-, yo estaba perseguida⁸⁷ y no podía hacer nada. No podía vivir en casa de un compañero, porque significaba que quemaban a la familia. El ejército me buscaba por diferentes lugares y también buscaba a todos mis hermanos ..."⁸⁸.

La persecución (de millones), la tortura (como la de mi alumna estudiante de filósofa Susana Bermejillo), la muerte (como la de mi colega filósofo Mauricio López), el exilio (que tantos hemos sufrido) son situaciones *normales* de la *determinación* de los principios éticos de la praxis y la razón crítico-liberadora. ¡La *Ética de la Liberación*, como la militancia de los afectados-dominados-excluidos, tiene sus riesgos que

muchos filósofos norteamericano-europeos han dejado de sufrir hace tiempo!

61

Notas

1. Ponencia presentada en São Leopoldo (Brasil), en septiembre 1993, en el contexto del diálogo con K. O. Apel.
2. Escrito elaborado por Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México, 1981, p.270.
3. Véase nuestro trabajo sobre Taylor en el capítulo 4 de este mismo libro, más adelante. Ha aparecido como "The ethical-philosophical Project of Charles Taylor, Discourse Ethics and the Philosophy of Liberation", en *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996. Sobre la crítica a las éticas ontológicas véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.1-2, posteriores ediciones en Edicol (México), USTA (Bogotá) y nuevamente en La Aurora (Buenos Aires). En ese tiempo criticábamos éticas ontológicas tales como las de Aristóteles o Heidegger. Esta obra, en realidad, era una crítica a la ambigüedad totalitaria de la ontología, que sufrimos violentamente en América Latina por mediación de las dictaduras militares articuladas al proyecto militar y económico norteamericano, como lo reconoce Paul Ricoeur ("Filosofía e Liberazione", en *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone, Lecce, 1992, pp. 108ss.).
4. No hemos rechazado el concepto de "Diferencia" (*Difference*), como opinan algunos, para caer en un separatismo radical de la "Distinción". No se advierte que "Identidad-Diferencia" en Hegel es permanecer, para Levinas, en "lo Mismo". Era necesario demarcar de alguna manera los límites (como Derrida lo hace con el neologismo "Differance", y no "Difference").
5. Niklas Luhmann en su consideración del sujeto como parte funcional del sistema, describe correctamente que no son "personas", "sujetos", sino "funciones", momentos autopoieticos y autoreferentes del sistema (véase Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.30ss.: "System und Funktion"). Gehlen lo había ya claramente visto en su definición de "institución" en *Anthro-polocrische Forschung*, Rowohlts, Hamburg, 1961. "Mundo", "Sistema" o "Lebenswelt" están incluidos en el concepto levinasiano de "Totalité", que es el momento "ontológico" al que hacemos referencia.
6. Véase en mi *Filosofía de la Liberación* 2.5; Argument, Hamburg, 1985, pp.64ss.: "Alienación".
7. Pero la cultura moderna-europea es la única que ha sido etnocéntrica y "centro" de la historia "mundial", de manera que ha constituido a todas las otras culturas como su periferia dominada, negadas; situación *a-simétrica* sin igual en la historia de la humanidad en su conjunto.

8. "En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto integro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas, suministrándoles materiales y alimentos, para sacar un provecho" (*The Wealth of Nations*, I, cap.V; trad.cast. FCE, México, 1958, pp.47-48). De igual manera John Rawls, en su segundo principio define: "*Las desigualdades sociales y económicas* habrán de ser conformadas de modo tal que..." (*A Theory of Justice*, II, 11; trad. cast. FCE, México, 1978, p.82). La pregunta es: ¿cómo pueden haber "desigualdades sociales y económicas" en un "estado de naturaleza" o en una "situación originaria"? El problema consiste en: ¿Cómo es que hay tales desigualdades desde el punto de partida?
9. "Por necesidad" hasta que se cobre conciencia del Otro negado, y esto puede durar milenios, siglos: ¿cuántos milenios practicó la humanidad el esclavismo hasta cobrar conciencia de su inmoralidad en el siglo XIX? *Antes del descubrimiento histórico del Otro negado*, "por necesidad histórica", fáctica, el *télos*, el bien, la virtud, los valores... del sistema vigente justifican implícita o explícitamente la opresión del Otro.
10. "Sistema" en un sentido amplio, no exactamente en el de N. Luhmann.
11. Entre otros véase las obras de Charles Taylor, *Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Idem, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992. De Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1981; Idem, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1988; Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, 1987. En Estados Unidos obras como la de Richard Bernstein, *The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press, Cambridge, 1992, muestran que se está realizando un diálogo fecundo con la filosofía "continental". Es de esperar que la filosofía latinoamericana entre en ese debate, y es lo que intentamos a través de la Filosofía o Ética de la Liberación.
12. "Liberación" es la acción o proceso práctico por el que el no-libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad, el oprimido como "parte-funcional" se afirma como persona-sujeto.
13. Es interesante observar que el "humano o-primido" es el objeto del *Código de Hammurabi*: "Que el hombre o-primido que esté *afectado* en su proceso venga delante de mi estatua [...]" (Epilogo; en la edición de F. Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1986, p.43). En este primer código del que tenemos conocimiento, ni europeo ni occidental, pueden observarse ya *explícitamente* una teoría jurídica del "contrato" privado que defiende al débil, pero al mismo el principio de la exterioridad o exclusión: "Para que

el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda en Babilonia" (*Ibid.*, p.42). Véase mi obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

14. Es evidente que entra en operatividad cuando "se descubre" un *nuevo tipo* de Otro oprimido. P.e. cuando ciertas comunidades religiosas, como el metodismo, luchan contra la esclavitud, o el capitalismo descubre que es más eficaz un libre-asalariado que un esclavo, como Adam Smith. Desde el momento del "descubrimiento" del otro *como oprimido*, el dominador se torna fácticamente culpable.
15. Es decir, el "esclavo" es un "modo *concreto*" de la negación de la dignidad humana descubierta por ciertas comunidades protestantes o el capitalismo; el "asalariado" es otro "modo *concreto*" de la negación de la dignidad humana descubierta por Karl Marx; etc.
16. Cuando Kant expresa: "Obra de tal manera que te comportes con la humanidad, tanto en tu persona (*Person*) como en la persona de todos los otros (*jeden andern*), siempre como fin y nunca como medio" (*GMS*, BA 66-67), o: "Sin duda la persona (*Mensch*) es harto impía, pero la humanidad (*Menscheit*) en su persona (*Person*) debe ser sagrada para ella. En toda la creación [...] solamente la persona (*Mensch*), y con ella toda criatura racional, es fin en sí misma (*Zweck an-sich selbst*). [...]. Su personalidad (es) lo único que hacen que sean fines en sí mismas" (*KpV*, A 155-156), tiene que tener en cuenta un principio "material" (la persona). Y lo indica explícitamente: "El fundamento (*Grund*) de este principio [el imperativo categórico] es: la naturaleza racional existente como fin en sí misma" (*GMS*, BA 66).
17. Véase en mi *Filosofía de la Liberación*. 2.4. : "Exterioridad".
18. "Totalidad" vale igualmente, como puede verse, para la "comunidad de comunicación", sea ideal, trascendental o real.
19. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 12.
20. *Ibid.* .
21. "¿Límites de la ética discursiva? ", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p.261. Sobre el tema de la "aplicación (*Anwendung*) " véase Matthias Kettner, "Drei Dilemmata angewandter Ethik", en *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp.9-27; K. O. Apel, "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik", en *Ibid.*, pp.29-60.
22. Esto ya plantearía la cuestión de la reproducción de la vida real de los argumentantes, como parte de una "económica" que inevitablemente debería partir de las críticas que Marx hace al capitalismo.
23. Es decir, el padre tenía potestad sobre el hijo/a, pero no se advertía que la madre del/la hijo/a era una afectada (implicada), por ser "madre", y por

ello tenía igualmente un derecho que no aparecía, ya que el sujeto-afectado era invisible en cuanto sujeto.

24. Véase mi ponencia "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp.106ss: "La Exterioridad y la comunidad ideal de comunicación" (ed. castellana, Universidad de Guadalajara, México, 1994).
25. Reconocer en el "esclavo" una persona, encubierta en el esclavismo como la no-persona y por lo tanto como *excluído-no-afectado* (para ser "afectado" es necesario antes de ser reconocido como "persona"), es el "punto de partida *radical*" de toda argumentación posible con el *antiguo* esclavo, *nuevo* Otro ahora reconocido como "participante".
26. Llamaremos "vertical" a la trascendentalidad *a priori* de tipo kantiana "transformada" por Apel.
27. Llamaremos "horizontal" la trascendentalidad de la Alteridad del Otro (desde Levinas) que usa la Filosofía de la Liberación.
28. Si a las limitaciones de imposibilidad de aplicación "directa", se le agrega la restricción de que toda aplicación es "parcial" y "aproximativa", y que no pueden realizarse en situaciones anormales de no-derecho, de guerras, revoluciones, se podrá descubrir que, por último, en concreto y realmente nunca pueden aplicarse. Es lo que llamamos la "inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)" de esta ética trascendental. Además, la situación ideal (Habermas) o trascendental (Apel), son "cuasi-modelos de imposibilidad", (si nos atenemos a lo que ha mostrado Franz Hinkelammert en la *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984) que no pueden propiamente "fundar" sino "delimitar" el horizonte de lo "posible" (por el "principio empírico absoluto de imposibilidad", como cuando Einstein propone un modelo imposible [el *perpetuum mobile*] que no "funda" sino que *abre* el campo de la termodinámica "posible" o "empírica"). Ésto lo trataremos más largamente en una obra en preparación.
29. "Derecho natural y razón práctica", en *Op. cit.*, p.29. El mismo Apel reconoce que "bajo las condiciones finitas, el principio del desarrollo de la moral jamás (*niemals*) puede alcanzar -en tanto principio de una aplicación histórica responsable de la ética- la realidad moral, puesto que no se puede dar un comienzo nuevo racional *de todos los hombres* sobre la base de la validez ideal del principio discursivo" (*Diskurs und Verantwortung*, Surhkamp, Frankfurt, 1988, p.465).
30. Véase más abajo en el § 2.3.
31. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Raye, 1974, pp.213ss.
32. *Op. cit.*, p.216. Levinas está pensando en el estalinismo o nazismo, pero debemos de todas maneras recordar estas expresiones en un momento en que el capitalismo se ofrece ahora como "sin alternativas", y un

- racionalismo o una hermenéutica ingenuos en lo económico se transforman en cómplices en el "sistema-mundo".
33. Véase mi ponencia presentada en Mainz en 1992 sobre "Del escéptico al cínico. Los oponentes de la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación", que aparecerá en la obra citada en nota 2. En la obra indicada de S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction* trata el tema en pp.165ss. .
 34. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
 35. *Op. cit.*, pp.88-89.
 36. *Op. cit.*, pp.111ss.
 37. *Op. cit.*, pp.23ss. Se parte de las obras de Rodolfo Kusch, entre las que quiero resaltar *El pensamiento indígena americano*, Cajica, Puebla, 1970, donde puede apreciarse su método filosófico-antropológico, que merecería un trabajo específico, porque junto a intuiciones a tenerse en cuenta se deslizan otras como la siguiente: "Nosotros en una situación así invocamos la razón y ella nos lleva a la bomba hidráulica. ¿El abuelo indio qué invoca? Seguramente no será la razón" (p.44). No hay entonces diferenciación de tipos de racionalidad; la "razón" es una razón instrumental, urbana, clase media, europea. Nunca se invoca el capitalismo. Véase en esta línea la obra profunda de Carlos Cullen, *Reflexiones sobre América*, Rosario, t.I-III, 1986-1987. La obra de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México, México, 1950, no estaría de más, aunque este último nunca adopta la perspectiva del indio mismo (y parte de una descripción sartreana del Otro, limitación superada posteriormente por Levinas). Aquí "lo indígena [contará sólo] como principio oculto de mi Yo" (pp.225ss.), del Yo del mestizo.
 38. *Op. cit.*, p.17.
 39. No queremos descartar lo valioso del intento, siempre necesario, de la afirmación de la sabiduría popular amerindia y popular posterior. En ello hemos trabajado muchos años desde nuestra obra de 1969: *El catolicismo popular en Argentina*. t.4: Antropológico. (coautor con Ciro R. Lafon), Bonum, Buenos Aires, pp.193-242, y en 1970: *El catolicismo popular en Argentina*. t.5: Histórico, Bonum, Buenos Aires, 236 p. Además en aquella época habíamos ya en 1966 escrito "Hipótesis para el estudio de latinoamérica en la historia universal", Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint (reeditado como: "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional", en *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), pp. 7-40). En el mismo 1970 publicamos "Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana", en *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, pp.63-79.
 40. Véase Erläuterungen zur Diskursethik, pp.90ss. y 176-185. Scannone ha debido olvidar la cuestión de la liberación (aunque se pretende superarla) porque se "instala" en la eticidad popular como eminencia, olvidando las opresiones, alienaciones y exclusiones que sufre.

41. *Op. cit.* La palabra "conciencia" en castellano significa tanto conciencia cognitiva como moral o ética. El neologismo brasileño "concientização", igualmente, es el "proceso del devenir" de una conciencia teórica de descubrimiento (*Bewusstsein*) y conciencia ética de responsabilidad (*Gewiesen*). Es un neologismo que semánticamente nos manifiesta exactamente la "toma-de-conciencia" del afectado-oprimido y/o excluido concomitante al proceso mismo de liberación. Además, si hubiera tomado el ejemplo de Domitila, la mujer de un minero boliviano, la complejidad del oprimido (no sólo del excluido) hubiera aparecido mejor.
42. *Op. cit.*, p. 143.
43. Véase la doble pregunta: la opresión (explotación) y la exclusión (rechazo).
44. La "participación" negada.
45. Habría que preguntárselo a Locke, Kant, Hegel... Habermas.
46. *Ibid.*, p.148.
47. Desde la muerte de su hermanito de dos años (cuando Rigoberta tiene ocho), cuyo cuerpecito se pudre en la finca de café porque no pueden pagar para enterrarlo, hasta la muerte de su amiga intoxicada por una fumigación de la finca; cuando queman a su padre vivo; cuando torturan a su madre hasta la muerte; cuando igualmente queman hasta la muerte a su hermano... ¡Léase este testimonio para tener presente una narrativa real y actual del "punto de partida" de la Ética de la Liberación!
48. En el esquema 1 hemos indicado con las flechas *a* y *d*, en doble dirección el sentido de esta relación. El dominado (flecha *a*) queda determinado desde la Totalidad como negado; el excluido (flecha *d*) dice igualmente relación negativa con respecto a dicha Totalidad. Como Scannone no indica la dominación o exclusión (la negatividad) que pesa sobre la cultura popular no puede tampoco indicar la liberación necesaria (momento dialéctico de superación). Esto se deja ver ya en la crítica de diversos "proyectos" (*Op. cit.*, pp.150-164), pero no acierta a proponer ningún proyecto de liberación de la situación actual. Hay resistencia pero no liberación. De la misma manera que en Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia Americana*, FCE, México, 1978, que culmina con un "proyecto asuntivo", (de los mestizos), pero sin proyecto popular de liberación.
49. Esta segunda parte será, simplemente, el enunciado de algunas tesis que deseamos desarrollar extensamente en una obra en elaboración, donde trataremos las objeciones y desarrollaremos argumentos explicativos de nuestra posición, que se denominará *Ética de la Liberación*.
50. El juego de palabra en castellano que propone Scannone es sugerente: "Nos-otros". El "nosotros" es una comunidad donde cada uno es "Otro" para todos los otros: "nos", todos, "otros" para cada uno.
51. Me estoy refiriendo que ha perdido el "poder" (político), su capacidad de autogestión económica, y su tradición cultural como hegemónica. En el

caso del pueblo nahuatl del Imperio azteca, ya no existe el "calmecac" (escuela de los tlamatime). Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 6 (Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993; Nueva Visión, Madrid, 1992; Editions Ouvrieres, París, 1992, etc.).

52. Por mi parte, desde mis estudios en Francia en 1961, hasta el descubrimiento de la Filosofía de la Liberación, a fines de la década del 60 comienzos de la del 70, practiqué activamente la "hermenéutica de la cultura latinoamericana". La descripción de esa época la he hecho en mi trabajo "Ermeneutica e Liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur", cuyo parágrafo 2. tiene por título: "Verso una simbólica latinoamericana (sino al 1969)", en *Filosofia e Liberazione*, ed.cit., pp. 78-107. Por ello indicaba que me parecía que Scannone recaía en el momento hermenéutico. Yo había partido de él (en mis conferencias en Villa Devoto en 1968 estuvo presente Lucío Gera y Rodriguez M, que inmediatamente comenzaron a usar la categoría "cultura" para el análisis de la realidad nacional), y lo denominé posteriormente "culturalismo", por no descubrir la dialéctica dominador-dominado en los problemas simbólicos, ontológico-culturales. El "núcleo ético-mítico" era ideológica e ingenuamente afirmativo de un mundo pretendidamente autónomo, que no podía afirmarse en sí mismo sin al mismo tiempo descubrir claramente el principio de su propia negación. Pero, además, la esencia de la cultura es el trabajo (véase mi artículo de 1984 sobre "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos (México) 17 (1985), pp. 77-127, que es una respuesta crítica a las simplificaciones de H. Cerutti sobre la cuestión). En esto Marx y Freud son esenciales -su no relectura crítica postmarxista tiene las peores consecuencias, no sólo en Scannone o Cerutti, sino igualmente en Apel-.
53. Es evidente que "ética" (*ethische*) aquí no quiere ser una referencia a la "eticidad" (*Sittlichkeit*) concreta, como indicaría Habermas, sino, muy por el contrario, es el uso originario de la razón desde donde la propia razón "moral" (*moralische*) universal o discursiva es deducida. Por ello agregaremos siempre "originaria" a la denominación "razón ética".
54. Este es exactamente el momento de la "subsunción" de Rigoberta en el "sistema" capitalista: incorporación de la cuasi-exterioridad de una etnia indígena autosuficiente, para ser ahora parte funcional del sistema autoreferente y autopoiético. Este es el problema no resuelto en obras como la de Rodolfo Kusch, *América Profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962, obra realmente anticipativa a su tiempo de manera relevante. En el capítulo "Los objetos", pp. 112ss., casi toca el problema: "EL mercader y el ser se hallan íntimamente ligados. Quizá si desapareciera el mercader, desaparecería la dinámica y la expansión de una cultura basada en el afán

de ser alguien... Quizá habría que volver a sustituir el camino exterior de la ciudad por otro que sea interior y ganar así una forma más sabia de vida" (p. 123). El mal a superar es la civilización urbana: es necesario *retornar* a lo telúrico. Un poco Gandhi, un poco el Heidegger de la selva negra, un poco Nietzsche, ¿postmoderno avant la lettre? En fin, un Rodolfo Kusch desde una experiencia antropológica amerindia fuerte, respetable, sugerente ...ambigua.

55. Considérese en profundidad la racionalidad ética originaria de la líder indígena en cuanto al "relacionar" los momentos asimétricos del sistema/opresión-exterioridad, que faltan a Apel (porque sólo se sitúa en el mundo hegemónico, epistemológico, académico...) o de Scannone (porque ha olvidado el momento relacional de la opresión interna o la exterioridad como excluída).
56. Considérese que no podía poner "orden" en sus ideas y no podía "expresarla" a los otros.
57. Este es el momento fundamental, del "cara-a-cara" de la comunidad en la Exterioridad del sistema. Esta intuición hemos querido expresar en nuestra obra *Ética comunitaria* (Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988; Vozes, Petropolis, 1986) con la propuesta que el Otro, los pobres, constituyen comunidades *empíricas* fuera del sistema, donde *experimentan éticamente* relaciones humanas que le son negadas en el sistema. Es desde esa utopía (*ouk-topos*: lo que no-tiene-lugar-en el sistema) desde donde la "razón ética" comienza su trabajo.
58. De nuevo, la racionalidad ética generaliza (universaliza) la situación empírica particular y saca conclusiones universales.
59. Era "evidente".
60. *Op. cit* p.144.
61. Levinas la denomina "pre-original", nosotros dejaremos el concepto de "original" en su sentido radical, "pre-discursivo".
62. *Autrement qu 'être ou au-delà de l'essence*, pp.212-213.
63. Este es el tema de todo ese extraño y profundo libro de Levinas, en el que describe fenomenológicamente, a la manera de una cuasi-intención, el "para-el-Otro (*pour Autrui*)" de la subjetividad, que se hace patente en situaciones tales como las del perseguido en el sistema, por el Otro, como el rehén en manos de la Totalidad.
64. Es interesante que Levinas insiste en la "desnudez", la vulnerabilidad y sensibilidad de la piel (pp.94ss.), de la corporalidad: "*El decir (le dire)* significa esta pasividad; en *el decir (le dire)* esta pasividad significa, se hace significante; exposición en-respuesta-a ..., estar concernido ante toda pregunta, antes de todo problema, *desnudo*, sin nada que proteja, desvestido ... Desnudez más allá que la piel, hasta la herida de muerte ... vulnerabilidad" (p.63). Lo mismo que Marx: el "trabajo vivo" ante el capital, al venderse, ofrece su "inmediata carnalidad (*Leiblichkeit*) "; es un

"despojamiento total esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta" (texto ya citado de los *Grundrisse*, ed. cast. I, p.236; de. alemana p.203). En *El capital* de Marx vuelve la metáfora levinasiana de la piel, ahora como cuero del "cordero inocente" llevado al matadero o a la esquila: "como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan" (*El capital* (1873), I, fin del cap. 4). El "trabajo vivo" -cerca del texto citado por Apel- ofrece "como mercancía su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la *carnalidad viva (lebendigen Leiblichkeit)* que le es inherente" (*Ibid.*, ed. cast. 1/1, p.205; *MEGA* II, 6, p.184).

65. Levinas, *Op. cit.*, p.203.
66. Y debería agregarse: la argumentación, la comunicación, el texto, la económica, etc.
67. *Ibid.* .
68. Véase la categoría de "proximidad" en mi *Filosofía de la Liberación*, cap.2.1.
69. K.-O. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética... ", en *Estudios Éticos*, ed. cast., Alfa, Barcelona, 1986, p.161.
70. Richard Kearney, *Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage*, Manchester University Press, London, 1984, pp.65-66. Véase sobre Levinas la obra de Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992; y Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Princeton, 1992. Es interesante anotar que estos autores (como los franceses y alemanes que escriben sobre Levinas recientemente) no indican para nada la "recepción" de Levinas en la Periferia mundial, en la Filosofía de la Liberación, desde fines de la década del 60 (mucho antes del descubrimiento de Levinas que ahora se efectúa en el "centro").
71. En el caso de la comunidad de comunicación universal (Habermas) o trascendental (Apel), por ser cuasi-modelos de imposibilidad (véase F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984), no puede haber afectados excluidos, pero ello acontece por ser sólo "modelos" y no situaciones *reales*. La Ética de la Liberación usa también modelos críticos (como Marx p.e.), pero parte de una mayor complejidad de lo real.
72. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.II, pp.52ss. : § 24. "La conciencia ética como oír la voz-del-Otro"; *Filosofía de la Liberación*, 2.6.2. Hemos distinguido entre "conciencia moral" que aplica (*anwendet*) los principios y la "conciencia ética" que se abre, como ejercicio de la "razón ética originaria" (prediscursiva) al Otro como otro, en el "encuentro" del "cara-a-cara".

73. De la misma manera hemos distinguido esta "responsabilidad" *a priori*, en su primer momento, la del Otro ante sus otros miembros de la comunidad de oprimidos-excluidos, y, en un segundo momento, la establecida entre el que escucha *en el sistema* la "interpelación", y la "responsabilidad *a posteriori*" indicadas por Hans Jonas o Apel: el hacerse cargo de los efectos de nuestros "acuerdos".
74. "Claridad" hermenéutico-política, ética.
75. *Op. cit.*, p.147.
76. La doble dirección de la flecha *d* del esquema 1 indica que el Otro no tiene sólo un mundo (y por ello hemos debido colocar la posición de Scannone "dentro" de la Totalidad: la totalidad popular), sino que también (dirección de la flecha *d* de la Exterioridad al Sistema) "está" negado, dominado, excluido: *no-es-participante* aunque sí afectado.
77. Este "pro-yecto" (*Ent-wurf*) no es un "modelo de Imposibilidad" (como la "competencia perfecta" de F. Hayek o la "comunidad de comunicación ideal" de Habermas). Es en cambio un proyecto ético-estratégico histórico donde se anticipa contrafácticamente la "nueva" comunidad de comunicación donde los no-participantes serán participantes. Pero téngase bien en cuenta que es una "nueva" comunidad y no simplemente la "introyección" de los excluidos en la "misma" comunidad hegemónica anterior.
78. Véase el análisis pragmático que hemos efectuado de este "acto-de-habla" en el artículo citado más arriba en nota 23.
79. Narrativamente, como en el caso de Moisés ("hijo del Faraón": participante hegemónico intrasistémico) ante el grito del esclavo en Egipto. Este relato está construido con categorías *racionales* altamente críticas -no se trata de una descripción histórica-. Véase Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Orbis Books, New York, 1981. Parece que los *Apiru* eran un grupo de esclavos en las montañas de Palestina, que lucharon por su liberación contra la dominación egipcio-canaanita en tiempos del reino de Amarna. Este hecho histórico dio lugar a una reflexión que construyó un "paradigma" racional ético-político-económico de gran coherencia en la historia de la humanidad, muy superior en este aspecto al propuesto por la cultura helénica. El helenocentrismo de las historias de la filosofía es sumamente negativo en esta cuestión, y funda el eurocentrismo de la interpretación romántico-alemana de fines del siglo XVIII (Véase Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, U-, 1987-).
80. Si la afirmación es de lo que está "más allá" de la Totalidad (*anó-*); y la negación de la negación es subsunción (*Subsumtion*) también de lo necesario para la construcción del nuevo sistema; el pasaje (*Uebergang*) (*dia-*) más allá de la Totalidad 1 (*-lógon*) hacia la Totalidad 2 (nueva comunidad de comunicación) es: ana-dia-léctica. La pura "dialéctica

negativa" de Adorno no es suficiente. "El Otro" es ya siempre *a priori* la utopía real (no la "fantasía" o la creación estética de Marcuse o Adorno desde el sistema). Se trata, por el contrario, de una "dialéctica *positiva*": desde la *positividad* afirmada del Otro "fuente" del movimiento dia-léctico (ana [*affirmatio*] -dia [*negatio*] -léctico [*eminentia*]). Scannone se queda en la pura "afirmatio" (a). Apel afirma *de hecho* a la comunidad de comunicación vigente (el horizonte mismo de la "negatio", Totalidad 1) como irrevasable (Nichthinfergebarkeit), afirmada ingenuamente como "la mejor posible" (la "sociedad abierta" de Popper, el sistema de mercado, la *Aufklärung* europea postconvencional [no advirtiendo las "convencionalidades" liberales, capitalistas ...], etc.), siendo que es *donde* el afectado-oprimido-excluido es *negado*. Apel afirma *de hecho* simplemente la negación del oprimido-excluido como la "naturaleza" de las cosas (como Smith, Rawls, Taylor, etc.). Su intento de "aplicación" resultará, para el afectado-dominado-excluido, un caso de "inaplicabilidad".

81. Siempre desde la praxis ("compromiso"), aquel de Habermas en *Theorie und Praxis*, se ejerce la razón ético-estratégica ("ver"), pero desde la razón discursiva ("nos": nos-otros, la comunidad de los afectados-dominados-excluidos).
82. *Op. cit.*, pp. 252-253
83. Tomo II de nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, §§ 25-31 (pp.59-127).
84. En la lucha de la mujer contra el machismo en la erótica (ed. 1988, §§ 44-47, t.III, pp.68-122), la lucha del niño, la juventud, la cultura popular y periférica en la pedagógica (ed. 1988, §§ 50-53, t.III, pp.145-225), la lucha propiamente política (ed. 1979, §§ 63-66, t.IV, pp.63-124), la lucha contra el fetichismo (ed. 1980, §§ 69-73, t.V, pp.49-99). En la *Filosofía de la Liberación* pueden consultarse los parágrafos correspondientes.
85. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, citado más arriba.
86. En la nota 84 hemos indicado algunas referencias mínimas donde se encuentra igualmente nuestro tema.
87. Levinas en *Autrement qu'etre* toma siempre como ejemplo empírico de su descripción fenomenológica del "pour-Autruí" (para-el-Otro) el caso del perseguido. Él piensa en el Holocausto de los judíos bajo el nazismo, yo pienso en el Holocausto de la conquista que los europeos cumplieron en América...; pero pienso también en la represión contra el pueblo de las recientes dictaduras militares latinoamericanas alentadas, ayudadas y coordinadas por la CIA y el Pentágono...
88. *Op. cit.*, p.261.

3. RESPUESTA INICIAL A KARL-OTTO APEL Y PAUL RICOEUR

(Sobre el "sistema-mundo", la "política" y la "económica" desde una Filosofía de la Liberación)¹

El solo "hecho" de que hayan reaccionado ante mis preguntas, de una manera crítica, Karl-Otto Apel -oralmente en marzo de 1991 en México, y posteriormente por escrito²- y Paul Ricoeur³, en programas de diálogo filosófico Norte-Sur, significa ya una novedad desconocida hasta el presente. Ambos son, por mi parte, dos muy apreciables colegas, y el haber aceptado el diálogo los coloca para siempre como pioneros en este tipo de fecundos intercambios filosóficos. La respuesta de Ricoeur fue una improvisada reacción ante un trabajo (escrito en castellano y leído en francés) donde yo exponía algunos puntos en torno a los cuales el diálogo era posible⁴. La de Apel, en cambio, era fruto de un diálogo iniciado en noviembre de 1989⁵, continuado en México en 1991⁶, y que siguió en agosto de 1993 en Moscú (en el XIX Congreso Mundial de Filosofía), y en septiembre del mismo año en São Leopoldo (Brasil). Es decir, el texto de Apel, primera parte de un trabajo más extenso, es fruto de una reflexión específica, de un hacerse cargo de una problemática nueva para el filósofo de Frankfurt -lo que manifiesta su "apertura" y capacidad creativa-. El "Norte" no ha prestado ninguna atención a las Filosofías del "Sur", cuando parten de su propia problemática, de su propia realidad, y en esto Apel se adelanta a toda su época. El "excluido" de la comunidad de comunicación filosófica hegemónica es sensible a estos "gestos" de reconocimiento, esencial para la constitución de una "nueva edad" filosófica que se avecina.

Ambos textos, los de Apel y Ricoeur, se encuentran dentro del ambiente de una cierta euforia del "Norte" ante la derrota estrepitosa del socialismo real del "Este"⁷. Ambos textos pretenden "enseñarnos" a los del "Sur" que no *repite* errores político-económicos ya superados por la historia europea como irrealizables. Pareciera entonces que yo me situaría como un poco fuera "del buen tono filosófico" imperante, al volver a cuestiones ya "superadas", anacrónicas. Ambos autores, sin

embargo, deberán ir acostumbrándose a que nuestras "razones" no parten de hechos que pudieron ser factores de fracaso en el "Este", sino en "razones" que tienen ya cinco siglos y se han originado en el "Sur" -pero los filósofos europeos o norteamericanos no están habituados a "escuchar" esas razones fuera de su horizonte problemático-. Esto sugiere el provecho de una tal "provocación" -como lo reconoce Apel-

Ricoeur, hace una aclaración inicial: "subrayaré ante todo las razones que me exigen declarar que no tengo vergüenza de Europa"⁸. Mientras que Apel, con mayor experiencia en el diálogo Norte-Sur, escribe:

"En mi caso, estos preparativos resultaban imprescindibles, porque me vi obligado a ir poniendo al descubierto gradualmente los distintos niveles que la provocación de Dussel planteaba a mi comprensión europea, específicamente germano-occidental, y, en última instancia, pragmático-trascendental de los conceptos"⁹.

Apel está mucho más advertido que la mayoría de los filósofos europeo-norteamericanos sobre el "eurocentrismo", y esta advertencia se deja ver en su texto. "Ha perdido de su tiempo" en obtener una información al respecto.

Debo explicar, por último, que con ambos filósofos he usado la estrategia del diálogo respetuosos del "con... más allá"¹⁰: "con Apel más allá de Apel"¹¹, "con Ricoeur más allá de Ricoeur".

3.1. EL "SISTEMA-MUNDO"¹² COMO PROBLEMA FILOSOFICO

Ricoeur expresa claramente que:

"Las filosofías latinoamericanas de la liberación parten de una situación precisa de presión económica y política que les confronta directamente con los Estados Unidos de Norte América. *Pero en Europa* nuestra experiencia es el totalitarismo, en su doble aspecto: el nazismo y el estalinismo [...] Se necesita entonces tomar en consideración varias temáticas, y varias situaciones originales. Se puede hablar a este propósito de una *pluralidad de historias de liberación*. La cuestión ahora estriba en saber que es aquello que una puede enseñar a la otra, y aquello que una puede aprender de la otra [...] Si insisto sobre esta *heterogeneidad de las historias de liberación*, es para preparar a

nuestros espíritus, admitir que no sólo estas experiencias son diversas, *sino quizás incomunicables*. Es más. La autocomprensión que se atribuye a una, *crea obstáculo a la comprensión plena de la otra*, y que, una cierta controversia en este propósito, es quizás insuperable, también para nosotros"¹³.

Es decir, para Ricoeur la "situación precisa de presión económica y política" latinoamericana es una "situación original" diversa de la de los totalitarismos europeos; son "incomunicables"; "no comunican"; la contradicción Norte-Sur no toca a Europa ni a sus "totalitarismos" (nazi o estalinista) y, por ello, las filosofías de liberación latinoamericanas tienen una cierta inconmensurabilidad con las europeas, aún con las experiencias recientes de emancipación de la Europa oriental. Esta hermenéutica de "historias incomunicables" deja al dominador del centro metropolitano en total inocencia de las posibles crueldades cometidas en la periferia durante toda la Modernidad¹⁴. Un francés reconocerá que los colonos franceses de Algeria tenían algo que ver con Francia; pero también los Boers de Sudáfrica con Holanda, los conquistadores de México y el Perú con España, los del Brasil con Portugal, los comerciantes holandeses en Indonesia con los Países Bajos, los de Haití o Martinica (la de Frantz Fanon) con Francia, y la Compañía de las Indias Orientales con Inglaterra... No advertir que la Modernidad se inicia con la expansión y la "centralidad" de Europa en la historia que inaugura como "mundial" -antes, las civilizaciones eran regionales, provinciales- es olvidar la violencia de la colonización *europaea*. A la etapa colonial le sucede la neocolonial (para América Latina desde 1810 aproximadamente). Tiempo después, el proceso de modernización o de industrialización de los "populismos" periféricos (Vargas en Brasil desde 1930, Perón en Argentina, Nasser en Egipto, Sukarno en Indonesia, el Partido del Congreso en India...) pretendieron, gracias a un nacionalismo capitalista proteccionista, emanciparse del imperio de turno (el inglés). El nazismo alemán y el fascismo italiano en el "centro", y los populismos de la "periferia" son fenómenos político-económicos semejantes dentro del "sistema-mundo", inaugurado siglos antes por el llamado descubrimiento de América para Europa (para los indígenas fue la "invasión del continente"¹⁵). El nazismo, el fascismo y los "populismos" pretendieron la emancipación "nacional" dentro de un régimen capitalista (Alemania o Italia en el centro; Brasil o Egipto... en la periferia).

Por su parte, aunque en el siglo XVI Rusia no fuera todavía propiamente "periférica" de Europa¹⁶, los procesos de "modernización" de Pedro I (tomando como modelo el capitalismo) y de Lenin (tomando

ahora el socialismo), deben interpretarse como proyectos de naciones "exteriores" a la Europa central industrial desde el siglo XVIII, que necesitan atrapar el "atraso" en la industrialización o "desarrollo".

Seria largo, pero no difícil, *dentro del "sistema-mundo" moderno* (es decir, desde el siglo XV), mostrar que los "populismos" (del 1930 a 1955 como pretensión de emancipación de un capitalismo periférico explotado por la Europa poscolonial o aún colonial¹⁷) tienen mucho que ver con el nazismo y el fascismo (nacionalismos capitalistas sin colonias "suficientes" en el África o en Asia, en competencia con otras naciones capitalistas del "Norte", que las habían antecedido en el proceso de la industrialización, tales como Inglaterra o Francia). El estalinismo juega un papel bien definido, si se tiene en cuenta la posición de "semi-periferia" histórica de Rusia, que había llegado igualmente tarde al proceso de industrialización. Desde 1945 (Yalta), Estados Unidos ejerce la hegemonía del capitalismo mundial (también sobre Europa occidental y Japón), y por ello los llamados regímenes dictatoriales de Seguridad Nacional en América latina (desde 1964), tiene mucho que ver con la dominación norteamericana, no sin complicidad europea, sobre la "periferia" mundial en la época de la transnacionalización productiva del capital. Si no se descubre la "clave" mundial hermenéutica de estos fenómenos, y por ello se declaran "incomunicables", no puede verse la relación del totalitarismo nazi o el fascismo (nacionalismos capitalistas en el "centro"), los populismos (nacionalismos capitalistas de competencia en el "sur") -que Ricoeur no trata-, el estalinismo (modelo de desarrollo de una "semi-periferia" europea¹⁸), los regímenes de Seguridad Nacional latinoamericanos (totalitarismo militarista que permite hacer viables un capitalismo dependiente¹⁹). Todos estos son diferentes "actores", en diversos "escenarios" de un gran horizonte común: el "sistema-mundo", dentro del *espacio* del mercado mundial, geopolíticamente dominado por ciertos *Estados*²⁰ (hoy Estados Unidos, Europa Occidental y Japón), y bajo la absoluta hegemonía *militar* norteamericana²¹.

El "sistema-mundo" es un problema filosófico, porque Europa confundió la evolución de la subjetividad dentro de los límites de Europa, no sólo con la "universalidad" (tanto en la moral de la autonomía kantiana, como en su etapa pretendidamente postconvencional²²), sino también con la "mundialidad". Es decir, lo que Europa fue realizando como "centro" de un "sistema-mundo" (utilizando no sólo la riqueza económica, sino también la información cultural)

ESQUEMA 3.1.
ALGUNOS REGIMENES POLITICOS

	Capitalismos		Socialismos	
	Centro	Periferia (a)	Centro	Periferia
Desarrollo modernizador sin democracia formal (b)	1933 Nazismo y otros fascismos europeos	1930 + Populismos	1917 URSS	1959 Cuba
Con democracia formal	1945 + Democracias europeas de posguerra	1955 + Desarrollismos		
Dictaduras		1964 + Dictaduras de Seguridad Nacional		
.....		1989	
Democracias formales neoliberales		1983 + Alfonsín (Ar.) Sarney (Br)		

Aclaraciones al esquema I: (a) América Latina solamente; (b) Democracias electivas con pluralidad competitiva de varios partidos; + Fechas aproximadas o sólo iniciales de procesos²³.

lo atribuyó a su propia creatividad autónoma como sistema cerrado, autoreferente, autopoietico. No sólo elevó como "universalidad" su "particularidad" europea (hablando como Hegel), sino que además pretendió que la obra de la Humanidad "en ella" fue fruto de su autónoma y exclusiva creatividad. La Modernidad, la filosofía moderna, nunca abandonó su "sueño eurocéntrico". Nunca se definió como un "centro" hegemónico donde se controlaba la "información", desde donde se procesaba el aprendizaje de la Humanidad, y desde donde se creaban las instituciones (políticas, económicas, ideológicas, etc.) que permitían mayor acumulación de la riqueza mundial en el "centro" (riqueza económica, alimentaria, cultural, etc.), explotando "sistemáticamente" a la periferia. El resultado de cinco siglos de Modernidad nos lo deja ver el Informe del Desarrollo Humano 1992 de las Naciones Unidas²⁴: el 20% más rico de la Humanidad consume el 82,7% de los bienes de la tierra ("world incomes"), mientras que el 60% de los más pobres consumen el 5.6% de dichos bienes. ¿Hay alguna relación entre esa

riqueza de los pocos y la pobreza de las mayorías? ¿Son ellos mundos "incomunicables"? ¿No habrá una explicable "conmensurabilidad" a fin de poder establecer dicha pobreza como un *factum* o punto de partida de una ética, de una filosofía práctica? Este es, exactamente, el origen de la Filosofía de la Liberación, ya que es necesario interrelacionar "mundos" aparentemente incomunicables para tener una visión "mundial", universal, humana en cuanto tal.

El ego cogito (del Descartes de 1636) no fue la expresión filosófica originaria de la Modernidad. Antes, el *ego conquiro* (el "Yo conquisto" en primer lugar con Hernán Cortés en 1519 en México) debió hacer la experiencia práctica de la "centralidad" europea, de su superioridad, que quedó expresada en la disputa también filosófica de Valladolid de 1550. Ginés de Sepúlveda, el filósofo moderno propiamente dicho, justificó la superioridad y violencia de la subjetividad moderna sobre las otras culturas. Bartolomé de las Casas, por su parte, inicia el "contra-discurso" de la Modernidad, pero no desde Europa, sino desde la periferia mundial. El camino se había abierto y habría de ser transitado ²⁵. Es necesaria una "reconstrucción" completa de la historia filosófica de la Modernidad ²⁶, desde un horizonte mundial y no eurocéntrico. Por ello indicábamos que el "sistema-mundo" es un problema filosófico, porque emplaza el horizonte concreto e histórico mínimo de la reflexión filosófica de hoy, en la entrada del siglo XXI.

3.2. PRETENSION DE "MUNDIALIDAD" Y LA INTUICION FUNDAMENTAL DE LA CUESTION DE LA DEPENDENCIA.

La Filosofía de la Liberación ha transitado en mi caso particular como por seis momentos, que deseo indicar para continuar esta reflexión crítica. En un primer momento 1), el estudiante de filosofía latinoamericano en los años 50s. era inevitablemente eurocéntrico sin saberlo. Partía a Europa para "llenarse" de una "sabiduría" que había estudiado por libros en Argentina. Al llegar a Europa 2), a España primero (después a Francia y Alemania, pasando por Israel, y todo esto durante diez años sin volver a América Latina, de 1957 a 1967), comprendió de inmediato y en primer lugar que "no era europeo". Se

descubrió latinoamericano ya en Barcelona descendiendo del barco que lo había transportado desde Buenos Aires. Esto inauguró rápidamente el tercer momento 3), bajo la pregunta perentoria: ¿Qué es ser un "latinoamericano"?, y, posteriormente: ¿Cómo aclararse positiva y narrativamente (histórico-filosóficamente) el ser latinoamericano? Esta pregunta intentó responderla durante más de diez años (1957-1970). El cuarto momento 4), constituyó el descubrimiento de que dicho ser era intrínsecamente dominado y era por ello una responsabilidad ética comprometerse en su liberación, y desarrollar teóricamente este tema desde su positividad negada. Esta fue la primera etapa de la *Filosofía de la Liberación* (de 1970 a 1989 aproximadamente). El quinto momento 5), consistió en descubrir a Europa y Estado Unidos (denominados al comienzo como el "Nordatlántico", y después como el "Centro") como "eurocéntricos". Aunque esto lo había sospechado desde el comienzo (desde 1957)²⁷, ahora cobraba por primera vez la claridad de un tema filosófico (ontológico, en cuanto "clausura" del mundo moderno, y ético, en cuanto siempre negado con "conciencia inocente"). La primer obra en que se comienza a desarrollar este tema es *1492: el Encubrimiento del Otro, Hacia el origen del mito de la modernidad* -lecciones universitarias en Frankfurt en 1992-. Pero así se nos abre al sexto momento 6): si Europa es "eurocéntrica", sin conciencia de ser tal, quiere decir que se ha transformado en una cultura provinciana, regional, con una "falsa conciencia" de universalidad. Nosotros, los "periféricos", con conciencia de ser tales, y por ello en una situación en la que situamos a Estados Unidos-Europa occidental como el "centro", nos abrimos por primera vez a una "mundialidad" donde esa Europa (el "centro") y las culturas periféricas, desarrollan una única historia *mundial* sobre nuestro pequeño planeta. La "mundialidad", la "planetariedad" es el horizonte nuevo, más-allá del "eurocentrismo" y el regionalismo de una Filosofía de la Liberación de la sola periferia (sólo de la periferia o de América Latina²⁸). Este sexto momento, entonces, es una "de-centración" de la reflexión de la Filosofía de la Liberación desde la "periferia" mundial (desde la mujer oprimida, el hijo/a reprimidos, las razas discriminadas, etc.) para situarse ahora en una "perspectiva" (un "punto de vista", una "mira" -como el del telescopio o microscopio-) mundial. La "liberación" de la que hablará la Filosofía de la Liberación, desde este sexto momento, no es ya *latinoamericana* por su pretensión, sino mundial, y como filosofía es ahora *filosofía sin más*, aunque siempre desde los

oprimidos, los excluidos, los discriminados; desde la "dis-tinción" (que otros llamaron la "diferance"), la "exterioridad", la "alteridad"...

Es por ello que K.-O. Apel, al comienzo de su artículo crítico ya citado²⁹, cree fundamental efectuar una crítica a la llamada "Teoría de la Dependencia"³⁰, en cuyas pretensiones científicas (de "gran Teoría de izquierda") la Filosofía de la Liberación cifraría su punto de partida. De una manera *explícita* he negado a la "teoría" de la dependencia su estatuto de "teoría", ya que he demostrado que nunca fue formulada como una "teoría" (y ni siquiera utiliza categorías marxistas coherentes), y, por lo tanto, no pudo ser falseada:

"Podemos enunciar desde ya -al comienzo del capítulo en cita- que en el debate de la cuestión de la dependencia Marx brilló frecuentemente por su ausencia"³¹.

Ningún autor latinoamericano de los de la "dependencia" explicó este fenómeno como "transferencia de valor" según la "ley del valor" -en sentido de Marx-, y por ello nunca hubo una tal "teoría" -de allí que yo hablé de "concepto" de dependencia, pero no desde la así llamada "teoría", sino desde Marx mismo-.

Es decir, la Filosofía de la Liberación parte de un hecho, cuya "explicación" puede discutirse. Se trata de un hecho masivo: de la miseria de la periferia, que es lo que Franz Hinkelammert llama recientemente "propósito del conocimiento (*Erkenntnisziel*)"³² de la cuestión de la dependencia. El nombre actual de dicha cuestión es "sistema-mundo", con centro y periferia (una periferia diferenciada, por ejemplo, en países árabes petroleros, los "tigres asiáticos", México o Brasil, pero, al fin, diversos *tipos* de periferia).

Lo relevante es que Apel escribe ahora:

"El problema número 1 de la política mundial y de una macroética, de la co-responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primero y el Tercer Mundo debido a la insoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis *soioeconómica*."³³.

Este fue el punto de partida de la Filosofía de la Liberación desde 1970, ya que era un *factum* empírico. Siempre nos bastó que fuera un "hecho empírico", y nunca se necesitó más que ésto, ya que era un momento esencial de la *realidad* no-filosófica, desde donde debemos como humanidad de la periferia filosofar³⁴.

Desde el "sistema-mundo" como realidad, la pretensión mundial de la Filosofía de la Liberación parte de un hecho irrefutable: la miseria de la mayoría de la humanidad, a 500 años del "nacimiento" de la Modernidad. El mismo Ricoeur termina su intervención diciendo:

" Acepto de buena voluntad estas figuras de la alteridad y del Otro vengan a resumirse y a culminar en el momento de alteridad en el cual el Otro *es el pobre*"³⁵.

Estos acuerdos, con Apel y Ricoeur, nos sirven de prelude para atacar una cuestión de fondo.

3.3. ¿PORQUE MARX? HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA "ECONOMÍA "

Hemos recurrido a Marx en los textos críticos del diálogo con Apel y con Ricoeur³⁶. No ha sido por "moda" -porque Marx no está ya de moda -, ni por superficial rebeldía, ni por simple anacronismo o dogmatismo terco. Al contrario, hasta 1975 nos contábamos entre los pensadores con objeciones ante el marxismo. Se trata de una exigencia filosófica de coherencia con la "realidad" de una periferia del capitalismo mundial, como Latinoamérica, que se hunde en la miseria como Apel y Ricoeur lo reconocen. Una "pragmática trascendental" es pertinente en un mundo donde la ciencia es un fenómeno relevante³⁷. Una "hermenéutica del texto" es esencial en una cultura de "cultos", de alfabetizados, de "lectores"³⁸. No lo niego, lo apruebo, lo estudio y aprovecho. Pero ambos reconocen que en el mundo periférico del capitalismo, el 80% más pobre de la Humanidad en el *Report 1992* de la ONU sobre el desarrollo, ya citado, consume el 18% de los bienes (*incomes*) de la tierra. En esas inmensas mayorías (no hablo de "minorías") la pobreza, la miseria, la simple "reproducción de la *vida humana*" es un problema perentorio no resuelto cada madrugada, cada día. Ese "hecho empírico" brutal, real, irrefutable, exige no sólo una pragmática trascendental, no sólo una hermenéutica, sino *también* una económica (no una "economía": *économie* o *Wirtschaftswissenschaft*, sino una *économique* o *Oekonomik*), como momento fundamental (trascendental para Apel, universal para Habermas, ontológico para Ricoeur, "métaphysique" para Levinas). De allí que las objeciones de Apel y de Ricoeur, ya que ambas parten del *a priori* de que la Filosofía de la Liberación se propone estudiar a Marx porque es marxista, son suposiciones erradas y ocultan el por qué se debe hoy recurrir a Marx. Los "pobres" (carentes de medios

institucionales e históricos para reproducir su vida³⁹) del planeta-Tierra *exigen* también (exigencia teórica y ética) una "económica" filosófica: ¡Eso es todo!

Es por ello que no podemos aceptar las críticas de leninismo o de marxismo *standard*, que tanto Ricoeur como Apel nos atribuyen sin conocer suficientemente nuestro pensamiento. Me interno así en la respuesta a las críticas de Apel⁴⁰ -y de paso a las de Ricoeur-.

Repitiendo, cuando Apel y Ricoeur hablan de marxismo se refieren a un *standard* marxismo que hemos criticado nosotros desde el comienzo⁴¹. De manera que rechazamos terminantemente la expresión "la Filosofía *marxista* de la Liberación". De la misma manera, cuando hablamos que "*El capital* es una ética", para nada nos referimos a la significación vulgar de "ética". En nuestro caso "ética" es una crítica de la "moral" burguesa (y de la economía política burguesa desde Smith) desde la exterioridad del Otro (desde el "trabajo vivo" como persona, como pobre, como "fuente creadora del valor")⁴².

La pregunta podría formularse así: ¿Es posible una reconstrucción analógica de la *económica* de Marx, tal como se va construyendo en el presente la *pragmática*?

Para la Filosofía de la Liberación Marx es un clásico de la "filosofía económica", (además de un economista, para los economistas), filosofía construida como crítica de un "mundo de la vida (*Lebenswelt*)" capitalista, en su estructura fundamental (y no sólo como "sistema"), como obstáculo para la reproducción de la *vida humana*. Por ello Marx parte en su crítica de una "*comunidad* ideal de productores", desde donde deconstruye una "sociedad real alienada de productores" (el capital). Para Marx lo esencial no es la relación "sujeto de trabajo/objeto-naturaleza", sino la relación "sujeto/sujeto", como relación práctica, ética. Su económica es exactamente la crítica desde una "comunidad ideal" (un modelo de imposibilidad) de la "sociedad real" capitalista. Ya hemos citado en otros trabajos este texto:

"La producción por parte de un individuo aislado, *fuera de la sociedad* [...] no es menos absurda que *la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan junto y hablen entre sí*"⁴³.

Así como el "acto-de-habla" presupone una "comunidad", así también la producción. Este es el sentido de los "tres estadios" de los *Grundrisse*⁴⁴. De manera semejante, en el parágrafo 4 del capítulo 1 del tomo I de *El capital* de 1873, el último texto publicado en vida de Marx, se trata de

cuatro ejemplos situados en dos niveles (uno ideal o trascendental y otro empírico o histórico):

"Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en el *peculiar carácter social (gesellschaftlichen)* del trabajo que produce mercancías"⁴⁵.

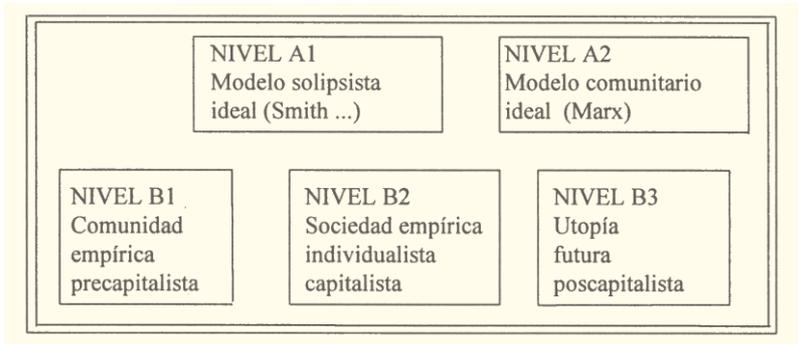
El carácter "social" no es "comunitario". Marx parte en su análisis de la crítica del solipsismo de las "robinsonadas" (nivel A1)⁴⁶; es decir, se trata de la crítica de un "modelo ideal", tal como el expuesto por Smith, que de alguna manera anticipa la "situación originaria" de Rawls (pero en economía). En segundo lugar, se interna en "la tenebrosa Edad Media europea"⁴⁷ (nivel B1). Las "robinsonadas" son los modelos ideales, la Edad Media es una realidad empírica. En tercer lugar escribe Marx:

"Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres (*freier Menschen*) que trabajen con medios de producción comunitarios (*gemeinschaftlichen*) y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...] A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías [capitalista], supongamos ..."⁴⁸.

Nos encontramos en el nivel de la abstracción de un "modelo", y no de un "momento futuro de la historia" (nivel A2 y no nivel B3) Es el "estadio tercero" de los *Grundrisse*.

ESQUEMA 3.2.

CINCO NIVELES DE LA CRÍTICA EN LA ECONOMÍA DE MARX



De la misma manera, en el clásico texto sobre el "Reino de la Libertad", del *Manuscrito I* del tomo III de 1865, debemos situarnos en el mismo nivel A2:

"El Reino de la Libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores;

con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha [... más allá de] todos los modos de producción *posibles* (*möglicher*)"⁴⁹.

Este "Reino de la Libertad", este modelo ideal (nivel A2), es trascendental (más-allá de "*todos modos de producción posibles*" = imposible empírica o fácticamente). Pero, además, se lo representa como una "comunidad" presupuesta en todo acto de trabajo eficiente, racional:

"La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, *los productores asociados*, regulen *racionalmente* este intercambio suyo con la naturaleza *bajo su control comunitario* (*gemeinschaftliche*) [...]. Pero éste *siempre* (*immer*) sigue siendo un Reino de la Necesidad. *Más allá* (*Jenseits*) el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas [...] del verdadero Reino de la Libertad [...]. La reducción de la jornada de trabajo es la condición básica"⁵⁰.

Es decir, esa "comunidad perfecta de productores", con tiempo de trabajo cero, es un modelo, una idea regulativa, un tipo ideal (nivel A2), desde donde se crítica la "sociedad *real* o *empírica*": el capitalismo (nivel B2). De igual manera, aquella expresión de la *Crítica del programa de Gotha*: "¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!"⁵¹, es exactamente un modelo de imposibilidad⁵²; es decir, es imposible, de manera no mediada por instituciones (y si hay instituciones será igualmente imposible una adecuación numérica perfecta entre "capacidad" y obligación de trabajo, "necesidad" y derecho al consumo, porque se necesitaría una inteligencia infinita con velocidad infinita, es decir, sería necesario un *Intellectus archetypus* de Kant) cumplir con esta exigencia en un plano empírico (nivel B3). Es decir, supondría una capacidad planificadora perfecta, y por ello imposible, y en esto consiste la "ilusión trascendental" (para usar la expresión de Hinkelammert): intentar Como "posible" fácticamente (nivel B3) un modelo "imposible" (nivel A2), en la que se precipitó en gran parte el marxismo *standard*, y de manera dogmática el estalinismo soviético (que nada tiene que ver con la Filosofía de la Liberación, la cual no obstante puede seguir opinando que en *El capitalismo periférico* no hay desarrollo autocentrado y sostenido posible).

Por su parte, Marx negó explícitamente que hubiera propuesto una filosofía de la historia que exigía necesariamente cumplir con etapas que pudieran ser anticipadas. Sólo un ejemplo. Mijailovski crítica en 1877 a Marx por su "visión histórico-filosófica", ante lo cual Marx responde:

"Mi crítico [...] a todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental *como una teoría filosófico-histórica* sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos *faltamente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran* [...] Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio [...] Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado [...] encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que *jamás lograríamos en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor desventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría supra-histórica*"⁵³.

Esta visión de Marx le es desconocida al *standard* marxismo de Apel y Ricoeur, pero es la que he logrado al leer a Marx como un clásico crítico de *El capitalismo*, tan necesario para una Filosofía de la Liberación de los pobres, excluidos, y, sin embargo, afectados.

Podemos ahora comenzar a considerar un segundo nivel de la crítica de Apel: la cuestión del valor⁵⁴. Apel cita (quizá sin saber la importancia del texto) unas líneas que son, exactamente, el inicio (*Anfang* en sentido hegeliano) del desarrollo de la crítica de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa⁵⁵:

"Nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuelle de valor (Quelle von Werth)* [...] *creación de valor (Wertschiipfung)*"⁵⁶.

El poseedor del dinero se enfrenta al poseedor del trabajo, estableciendo así una relación práctica (nivel B2 del esquema anterior) entre dos personas, pero sin ser miembros de una "comunidad" previa (nivel B1), sino personas individuales aisladas, libres, iguales, propietarias⁵⁷. El enfrentamiento "cara-a-cara" (piénsese en Levinas y la Filosofía de la Liberación) entre el que tiene dinero y el "pobre", nos remite a la "situación originaria" de la que parte Marx (y no John Rawls), real histórica, en oposición con Adam Smith, cuando escribe:

"En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como *El capital* se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas"⁵⁸. "Todo hombre es rico o *pobre* según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida [...] Será rico o *pobre* según la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer"⁵⁹.

Este tema lo trata Marx, sistemáticamente, al menos en seis ocasiones⁶⁰. Se ocupa de las condiciones de posibilidad del "contrato"⁶¹, y describe dicho enfrentamiento entre dos propietarios como "desigual", no-equivalente, producto de una historia previa violenta⁶². Se trata de la cuestión práctica de la relación interpersonal⁶³, desde donde Marx describe la situación alienada del trabajo. Por ello le dio tanta importancia al presupuesto del contrato:

"La separación entre la propiedad [del dinero] y [la propiedad de] el trabajo se presenta como ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo. Como no-capital, no-trabajo objetivado la capacidad de trabajo aparece: 1) Negativamente, no-materia prima, no-instrumento de trabajo [...] Este despojamiento total es la posibilidad del trabajo⁶⁴ privado de toda objetividad. La capacidad de trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*) [...] 2) Positivamente [...] el trabajo como actividad, como fuente viva (*lebendige Quelle*) del valor. El trabajo, que por un lado es la *pobreza absoluta* como objeto, por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad"⁶⁵.

El "pobre" (para Smith y para Marx), antes que asalariado subsumido o alienado en el capital, es la condición de posibilidad de la existencia del mismo capital. El capital es, en último término, una "relación *social* (*gesellschaftliche*)" (nivel B2), no comunitaria (nivel A2), justificada por el modelo legitimador de la economía política capitalista (nivel A1, incluyendo a Rawls, y en parte a Ricoeur y Apel, en cuanto no críticos de un tal modelo).

La "relación" práctica entre: Posesor-capital ("rico" para Smith) versus Posesor-trabajo ("pobre") es una "relación" cuasi-natural para la Filosofía articulado al capitalismo, un *factum* de la razón práctica que no se pone en cuestión (y al que se le aplica el *maximin*). Para Marx, en cambio, es fruto de estructuras históricas que la determinan: no es el punto de partida natural, es un punto de llegada histórico. Para América Latina, un continente de "pobres"⁶⁶, al igual que África y Asia, esta cuestión es central, esencial. La "pobreza" de nuestros continentes no es un punto de partida (debida a una incognoscible "inmadurez auto-culpable"⁶⁷), sino punto de llegada de cinco siglos de colonialismo europeo (dentro del "sistema-mundo" hegemónico hoy por Estados Unidos), del cual Ricoeur, pienso, tendría aspectos de los que debiera avergonzarse (el holocausto de quince millones de indios americanos, de los trece millones de esclavos africanos, de los asiáticos objetos de guerras coloniales, de la "Guerra del opio"... de la de Algeria ...). En el plano individual el "pobre" es "alienado" (subsumido) en el capital como

instrumento, mediación de la "valorización del valor". En el plano mundial es la Periferia explotada por el Centro. Hay diversas maneras de acumular valor (como "plusvalor" o como "transferencia de valor" de la Periferia al Centro). Esta "relación *social* (nivel B2) (no comunitaria, nivel A2) es interpersonal, es una relación que determina las relaciones de "individuos aislados" en la vida cotidiana (*Lebenswelt*) anterior al "sistema" habermasiano. Marx se sitúa en un nivel constitutivo de la misma *Lebenswelt*, y de allí su pertinencia como filósofo de la vida cotidiana en *El capitalismo*. Para concluir este punto, deseamos repetir que lo esencial para Marx es la relación persona-persona:

"La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene siempre como intermediario su existencia como miembro de una comunidad (*Gemeinswesens*) [...] una relación con los demás hombres que condiciona (*bedingt*) sus relaciones con la naturaleza"⁶⁸.

Ahora podemos tocar la objeción de Apel, quien parte del siguiente texto de Marx:

"En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso"⁶⁹.

La página que contiene este texto de 1872-1873, incluido en la segunda edición de *El capital*, indica una nueva distinción no clara en la primera edición de 1867. En la primera edición había escrito en la nota 9:

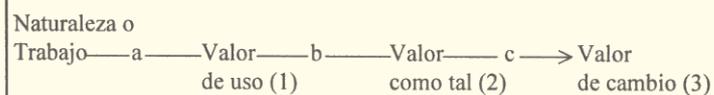
"En lo sucesivo, cuando usemos la palabra *valor* sin otra determinación adicional, nos referirnos siempre a *valor de cambio*"⁷⁰.

En la segunda edición se elimina esta nota 9, y en su lugar se distingue entre "valor" y "valor de cambio" por vez primera en la teoría de Marx:

"El desarrollo de la investigación volverá a conducirnos al *valor de cambio* como modo de expresión o forma de manifestación (*Ausdrucksweise oder Erscheinungsform*) necesaria del *valor*, al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar *independientemente* de esa forma [de aparición]"⁷¹.

Esto significa que en 1873 Marx distingue los siguientes niveles:

ESQUEMA 3.3. EL TRABAJO "SUBSTANCIA"⁷² DEL VALOR



- a) El trabajo concreto (o la naturaleza) produce *materialiter* (*stofflich*) el valor de uso (1), como cualidad concreta de la cosa.
- b) El trabajo humano abstracto (ya en la "relación *social*" del capital, sin "comunidad" presupuesta) produce, como objetivación *formaliter*, el valor (2) en cuanto a tal.
- c) El valor (*potentialiter*) aparece como valor de cambio (3) en el intercambio, en la relación actual con otra persona (relación persona-persona, intersubjetiva) en el mercado, como momento de la mercancía en relación interpersonal. En este caso, el valor de cambio es un "modo de expresión" o "forma de aparición" (*Erscheinung* = fenómeno para Kant o Hegel) del valor en el "mundo"⁷³ de la mercancías".

La mercancía tiene como cosa (*Sache*) una cualidad (relación entre la constitución material de la cosa y la necesidad humana: utilidad [*Nützlichkeit*]). De otra manera, esta cualidad es una determinación *material* (*determinatio* para Spinoza) de la cosa como objeto de una necesidad.

El valor (2), como objetivación (*Vergegenständlichung*) de trabajo, *potentialiter*, puede aparecer o presentarse en la relación social actual entre personas (*formaliter*), en el mundo de las mercancías, como valor de cambio (3). Sin embargo, en *sentido estricto*, no pueden confundirse dichos niveles. Por ello es exacto distinguir con precisión dichos aspectos: el valor de cambio (económico) no tiene un átomo (formalmente) del valor de uso útil (materialmente).

Pero, es evidente, que el valor como objetivación formal del trabajo abstracto tenga un portador material (*materiellen oder stofflichen Träger*): en primer lugar la cosa, en segundo lugar el valor de uso⁷⁴. Sin valor de uso no hay mercancía. Pero el nivel material del valor de uso (cósico, técnico) no es el nivel formal del valor de cambio (social, nivel económico). Por ello, la metáfora es acertada: el valor de cambio no tiene formalmente ningún átomo de valor de uso. Los dos niveles son formalmente diversos.

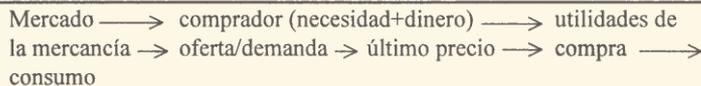
Pero, además, Apel confunde el contenido semántico de "utilidad (*Nützlichkeit*)" en Marx y en los marginalistas posteriores -como por ejemplo William Jevons, Karl Menger, Leon Waldras o Eugen Bohm-Bawerk. Para Marx la "utilidad" se establece primeramente en la siguiente secuencia.

ESQUEMA 3.4. SECUENCIA DEL TRABAJADOR AL CONSUMO



Para los "marginalistas" posteriores la secuencia es inversa:

ESQUEMA 3.5. SECUENCIA DEL TRABAJO AL CONSUMO



W. Jevons, en su *Theory of Political Economy* (1871, cuatro años después del tomo I de *El capital*), escribe:

"La ciencia de la Economía Política se ocupa sobre algunas nociones aparentemente muy simples. Utilidad (*utility*), riqueza, valor, mercancía, trabajo, tierra, capital son los temas [...] El valor depende enteramente de la utilidad. Algunos opinan que es el trabajo y no la utilidad el origen del valor; y aún hay otros que afirman claramente que es el trabajo la causa del valor"⁷⁶.

La formación del valor depende enteramente del "pleasure or pain" del comprador⁷⁷, del "feeling"⁷⁸: cuando mayor placer, mayor utilidad, mayor valor, mayor precio (es un aumento de "demanda"). Hay así un "grado de utilidad (*Nützlichkeitsgrad*)"⁷⁹ que determina el valor. Como puede observarse, las categorías parten de *El capital* ya dado, del mercado y comprador: es una tautología desde la preexistencia de *El capital*. El trabajador, el productor ha desaparecido y sólo aparecerá como "capital humano", como "salario" (un número entre otros: la persona del trabajador, el principal "afectado", ha sido "excluido" de la comunidad de decisiones económicas).

Para Marx, por el contrario, la "utilidad" es el valor de uso del producto (cosa antes que mercancía) del trabajo para la *necesidad del trabajador* mismo (situación del primer "estado de naturaleza" para Adam Smith). En este caso la utilidad está determinada desde la necesidad *antropológica* del trabajador, anterior al capital. Para Apel, como para Bohm-Bawerk, la "utilidad" es la del comprador⁸⁰, y se mide por el grado de intensidad de la preferencia o "deseabilidad" (*Wünschbarkeit*) del comprador en el mercado. En este caso utilidad está determinada ya como un momento del capital: "desde el mercado".

Es evidente que para el indio de la *encomienda* y la *mita*, para el esclavo negro, para las colonias del Tercer Mundo, los trabajadores sobreexplotados (como lo muestra Mauro Marini en América Latina⁸¹)... Marx tiene categorías y perspectivas más pertinentes para construir una "económica" (filosofía ético-económica) que los marginalistas o los neoliberales, que afirman como un hecho empírico la "tendencia hacia el equilibrio del mercado" (Hayek). Por el contrario, el mercado muestra profundos desequilibrios que se hacen abismales entre Centro/Periferia, y que el sistema capitalista no podrá sino ahondarlos⁸². La "utilidad" constituida desde la "deseabilidad" del comprador siempre está en equilibrio o tiende a él (en la ideología neoliberal), aparentemente. La cuestión ética comienza cuando nos planteamos el hecho masivo de las "necesidades básicas" de las mayorías miserables no solventes.

3.4. NO HAY "ECONOMICA" SIN "POLITICA"... NI - "POLITICA" SIN "ECONOMICA"

Con razón Ricoeur insiste que no es posible una "económica" sin una "Política". Por mi parte este es un supuesto⁸³. Pero si ante Apel, Habermas, Ricoeur y otros filósofos del "centro" expongo la importancia de una "económica", es porque la filosofía hegemónica (fenomenología, analítica, hermenéutica, pragmática, etc.) no tratan la "económica"⁸⁴. Se han situado fecundamente en el nivel del lenguaje o de una moral formal, pero han perdido el sentido material de la ética. ¿Cuál es la causa de este olvido de la "económica"? En el Centro, Habermas lo expresa explícitamente:

"En los países del capitalismo avanzado⁸⁵ el nivel de vida [...] ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse en términos *económicos*. La *alienación* ha perdido su forma, económicamente evidente, de *miseria* [...] De este modo, hoy en día Marx tendría que abandonar su esperanza de que también la teoría se convertiría en fuerza material tan pronto como prendiera en las masas"⁸⁶.

Esta es la posición de Apel, igualmente. Ricoeur, en cambio, tiene otras razones. En nuestra conversación previa al diálogo de Nápoles, en Chicago, yo le expresaba que ¿por qué no había emprendido como en la

hermenéutica la "vía larga (*voie longue*)" de la económica? A lo que respondió que era una ciencia difícil, Con supuestos propios, y que no le había podido dedicar tiempo⁸⁷. Creo que hay algo más, Ricoeur ha efectuado un trabajo titánico de interpretación del "texto". Pero a la reproducción de la vida, en el nivel productivo y económico, nunca le ha dedicado un trabajo importante. En *Du text à l'action* pareciera que se va a ocupar del tema en una reflexión final; hasta hace un esquema sobre la ética, la política y la económica⁸⁸, Allí trata la cuestión aproximadamente en el mismo sentido que la crítica o advertencia que me hizo en Nápoles:

"Esta reducción de lo político a lo económico es responsable del desinterés tan aventurado en los pensadores marxistas por los problemas específicos que se le plantea al ejercicio del poder: problema eminentemente político"⁸⁹.

Es decir, Ricoeur lucha contra un economicismo marxista *standard*, y defiende la importancia de lo político. Estoy de acuerdo con la posición de Ricoeur: sin embargo, él no responde mi crítica: ¿por qué Ricoeur no ha desarrollado una económica?

Para Ricoeur lo económico es abstracto, es un subsistema de lo político (¿no habrá caído en un politicismo?):

"En un cierto sentido, el plan económico-social es una abstracción en la medida en que la vida económica de una nación se incorpora a la política por las decisiones tomadas por el Estado"⁹⁰.

¿No habrá una consideración parcial de lo económico en Ricoeur? ¿No hará falta de una reflexión más precisa de la lógica de la "vida" humana, las relaciones persona-persona en el nivel de la reproducción de la historia Como vida, del trabajo, las estructuras económicas Concretas propiamente dichas, etc.?⁹¹

Lo mismo acontece con Habermas. Al comienzo de *la Teoría de la acción comunicativa*, indica el por qué la sociología⁹² interesa más a su reflexiones filosóficas que la economía:

"Como Economía Política, la ciencia económica mantiene inicialmente todavía, en términos de teoría de la crisis, una relación con la sociedad global [...] Pero con todo ello acaba rompiendo la Economía al convertirse en una ciencia especializada. La ciencia económica se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad"⁹³.

Exactamente, con Marx, la Economía Política era lo que denomino una "económica (*Oekonomik*)", para devenir posteriormente sólo una "ciencia económica (*Wirtschaftswissenschaft*)", De lo que estoy

hablando, desde el origen del diálogo con Apel y Ricoeur, es de esa "económica" que tiene relación con la sociedad global (*Lebenswelt* y sistema), pero no sólo en cuanto a una teoría de la crisis, sino en cuanto a la fundamentación de "todo lo económico" desde una antropología y una ética: desde una comunidad ideal de productores (nivel A2) que puede criticar la sociedad fáctica del sistema capitalista (e igualmente el del socialismo real estalinista).

A la manera apeliana, lo he expresado de la siguiente manera en el trabajo "Hacia un diálogo Norte-Sur":

"Quien *trabaja* puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autoreflexión, de que necesariamente en tanto productor, ya ha reconocido una norma ética. Esta norma ética puede ser explicitada de la siguiente manera: El que *trabaja* ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano, es decir, que las pretensiones de *justicia*, pueden y deben ser satisfechas a través de *actos-de-trabajo*, no sólo técnicamente adecuados, sino prácticamente justos".

Para una Filosofía de la Liberación, que parte de la masiva *miseria* (un punto de partida muy diferente al de Habermas desde el *Spätkapitalismus* de la "minoría" de la humanidad), es esencial desarrollar una "económica" que integra a la ética como un momento fundante de su desarrollo -y no como en el caso de la "ciencia económica", por ejemplo de un F. Hayek, al que la muerte de pueblos enteros que no pueden competir en el mercado mundial, lo deja perfectamente inmune de toda responsabilidad, porque esa marginalidad no cae dentro del quehacer de la "ciencia económica"-.

Acepto los "consejos" de Ricoeur. En realidad los suponía, y pienso que una económica sin política es irracional, totalitarismo economicista, injustificable para una Filosofía de la Liberación. Pero, al mismo tiempo, "adviento" igualmente de un cierto "politicismo" o formalismo en Habermas, Ricoeur, etc.. Ese "politicismo" también es frecuente en América Latina, pero por otras razones. De manera que mi insistencia en lo "económico", tiene dos frentes: el europeo y el latinoamericano. En efecto, en la fase de las dictaduras de Seguridad Nacional (ver *Esquema 1*) se fue gestando una teoría⁹⁴ y un acuerdo por la "democracia" (sostenida tanto por la izquierda en crisis, como por las burguesías descartadas por los militares, ya que su proyecto neoliberal y transnacional no necesitaba la alianza con las propias burguesías nacionales periféricas). Surge así una fuerte corriente de reflexión teórica sobre la "democracia" en América Latina⁹⁵, pero, en general,

desvinculada de un proyecto económico novedoso, ya que de hecho siguió sosteniendo el proyecto militar neoliberal, causa del empobrecimiento de las grandes mayorías. Con la elección de Alfonsín en Argentina en 1983, se inicia una etapa "democrática" en la década del 80. Pero dichos gobiernos elegidos por votación popular (algunas veces distorsionadas, fraudulentas, etc.) no han modificado el proyecto económico de las dictaduras. Es más, han impulsado un cierto "neoliberalismo" (como en el caso de Salinas de Gortari, Menem, Fujimori, de Mello, Carlos Pérez), y ha desmantelado antiguas instituciones del Estado Benefactor populista y desarrollista anterior, y han sumido a las grandes masas en una pobreza mayor que durante las dictaduras. Por lo que, después de diez años de "democracias *formales*", el reclamo por atender el nivel económico es filosófica, ética y objetivamente relevante. Por otra parte, la impagable deuda externa contraída por las dictaduras militares o gobiernos civiles profundamente corrompidos, y los dolosos mecanismos de los bancos transnacionales de los países centrales, exigía una cierta "legitimidad" en los gobiernos pagadores. Se hizo al pueblo responsable de elegir sus gobiernos democráticamente para pagar una deuda que ellos no contrajeron ni de la que obtuvieron provecho alguno. La "democracia formal", de la que debemos aplaudir tantos aspectos positivos, encubre también una gran injusticia.

Por ello, la filosofía política latinoamericana (la "política"), cuando es responsable y ética, debe articularse adecuadamente (estudiando su *mutua condicionalidad*) a una filosofía económica (la "económica").

Hoy en América Latina hablar de "democracia" o "política" no es suficiente. Es necesario una "democracia social" o "material-económica", y una filosofía política articulada adecuadamente a una filosofía económica. Es necesario una democracia política, social, económica y cultural, de defensa de la identidad cultural y de desarrollo nacional, vinculado a lo internacional, es evidente.

Se puede ahora comprender lo que puede significar para un filósofo de la Periferia el "consejo" que se enuncia así:

"Nuestra historia compleja y confusa da solamente el derecho de poner en guardia a nuestros amigos de discusión contra la tentación de cualquier acortamiento de la historia"⁹⁶.

No podemos menos que comentar algo. En primer lugar, si la historia de Europa es compleja y confusa, la nuestra por ser colonial (es decir, que

tiene una historia propia, que además está determinada por las metrópolis extranjeras) es todavía más compleja y confusa. En segundo lugar, no se trata de repetir los cinco siglos de Modernidad a nueva cuenta (para en el año 2500 llegar al presente europeo)⁹⁷, sino que es necesario poder efectuar un camino propio de desarrollo, diferente al europeo (porque hasta el presente hemos sido la "otra-cara" del mismo sistema, pero la "cara" explotada, dominada, dependiente), y por ello a priori no debe también siempre descartarse cambios estructurales de fondo⁹⁸.

Notas

1. Ponencia presentada en el XIX Congreso Mundial de Filosofía de Moscú, en agosto de 1993.
2. Véase de Apel: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der *Philosophie der Befreiung*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1992, pp.16-54 (a publicarse en mi obra *Apel, Ricoeur, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey, 1996, y en castellano en la Editorial Anthropos, Barcelona, y por el Goethe Institut de Porto Alegre, Brasil). El programa de "diálogo" fue organizado por Raúl Fornet-Betancourt, profesor en Aachen.
3. El texto de Ricoeur fue publicado en italiano, de su respuesta oral en francés, en el seminario organizado por Domenico Jervolino en Napoli, titulado "Filosofía e Liberazione", en *Filosofía e Liberazione, La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp.108-115 (a publicarse en la obra indicada en nota anterior).
4. Véase en *Filosofía e Liberazione* ya citado, el texto italiano: "Ermeneutica e liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica ad una filosofia della liberazione", pp.78-106 (a editarse en inglés y castellano en la obra indicada en la nota 2).
5. Véase K.-O. Apel- E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990; en cast. en K.-O.Apel-E.Dussel-Raúl Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992.
6. Véase R.Fornet Betancourt (Ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992; próximamente en cast. en *Problemas éticos Norte-Sur*, Siglo XXI, México, 1993.
7. El primer encuentro con Apel se efectuó el 25 de noviembre de 1989, siendo que el 9 de noviembre había caído el muro de Berlín. Recuerdo, como ya he indicado más arriba, que ese día 9 estábamos cenando, con mi esposa y con colegas de la New School of Social Research en New York, antes de una conferencia que debía dictar sobre Marx en el Instituto de la Quinta Avenida, cuando apareció Agnes Heller anunciándonos la noticia de la tal "caída".
8. "Filosofía e Liberazione", p.109.
9. "Die Diskursethik vor der Herausforderung...", pp. 17- 18.
10. Apel habla de: "Con Popper contra Popper", "con Habermas contra Habermas". Yo no deseo hablar de"... contra...", sino "... más allá...", es decir, a partir de sus propios supuestos trascenderlos (si es posible, y es *en parte* posible en los casos de Apel y Ricoeur, no así en el de un Rorty, por ejemplo). La Filosofía de la Liberación, por tener un punto de partida

- propio, puede usar los diversos discursos para sus fines (ello no significa "eclecticismo", sino elección de otros discursos para incorporarlos a una "arquitectónica" propia, que tiene su lógica y desarrollo autónomo).
11. Apel intenta exactamente lo mismo conmigo, al situarme en el nivel del "principio de complementaridad C", pero veremos cómo se desarrolla la discusión futura.
 12. La palabra de I. Wallerstein (*The modern World-System*, Academic Press, New York, t.I-III, 1974-) "World-System" ("Weltsystem" o "Système-monde") quiere indicar una categoría semejante a un "universal concreto" en Hegel, como cuando se habla de "Weltgeschichte"; "Welt" no es "Allgemeinheit" (universalidad en abstracto), sino más bien "planetario" (planetary, planetaire), un "concreto" que suma las naciones, y es al mismo tiempo supranacional e internacional.
 13. Ricoeur, *op.cit.*, pp.108-109. Es interesante anotar que, acto seguido, Ricoeur nos dará a los filósofos del "Sur" algunos "consejos", aunque no se ve claro qué es lo que él "aprende" del "Sur". El no "avergonzarse" de Europa pareciera que le lleva a no aprender nada fuera de Europa. Y en este sentido agregará más adelante: "Como he dicho al inicio, existen muchas historias de liberación *que no se comunican*. Si América Latina es confrontada por un problema específico que se inscribe en el cuadro más general de las relaciones Norte-Sur, Europa es la heredera de las luchas que han culminado con la liquidación de los totalitarismos ilustrados por las palabras *Gulag* y *Auschwitz*. ¿Esta historia constituye un obstáculo a la comprensión de los proyectos de liberación latinoamericana? ¿Se necesita que los europeos admitan que el totalitarismo que afrontan los latinoamericanos es de diferente naturaleza de aquel que hemos conocido en Europa? Estas preguntas deben quedar abiertas. Más la reserva y el silencio que se imponen *no deben impedir advertir a nuestros amigos* [aquí se deja ver un cierto paternalismo eurocéntrico] que deben extraer todas las lecciones del fracaso de la economía burocrática en la Europa del Este, y que no deben impedir de deponerlas a favor de la libertad política..." (p.114).
 14. Esta es la tesis *filosófica* de fondo de mi obra *1492: El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del mito de la modernidad*, edición castellana en Nueva Visión, Madrid, 1992 (francesa en Editions Ouvrières, Paris, 1992; alemana en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993), y que me enfrenta claramente a la posición de Ricoeur.
 15. Véase mi obra antes nombrada, desde la conferencia 5.
 16. I. Wallerstein lo documenta claramente en su nombrada obra, t.I, cap.6.
 17. Véase mi trabajo "Estatuto ideológico del discurso populista", en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp.261-305.

18. Este modelo puede fracasar, pero fue el intento de unas naciones menos desarrolladas, como Rusia, que intentaron industrializarse dentro de una racionalidad instrumental muy semejante a la capitalista, con la desventaja de que, eliminando el mercado y por él la competencia, no tuvieron a manos un mecanismo adecuado para la innovación tecnológica. Además, se encerraron en el círculo vicioso de una burocratización antidemocrática de excesiva planificación.
19. La diferencia con el "populismo" es que éste intenta un capitalismo *autónomo* (siendo su principal enemigo la Inglaterra anterior a la II Guerra, como para el nazismo), mientras que las dictaduras militares desde 1964 organizan un capitalismo antinacionalista o "dependiente" bajo la hegemonía norteamericana.
20. Esta "política" mundial es invisible a los análisis "políticos" de los filósofos europeo-norteamericanos, desde John Rawls a Jürgen Habermas. Estos Estados son, por otra parte, la herencia del colonialismo iniciado en el siglo XV bajo la hegemonía diacrónica de Portugal, España, Holanda, Francia e Inglaterra, y por último Estados Unidos (compartida de 1945 a -URSS). Una "filosofía política" no debe olvidar este 1989horizonte concreto-histórico de su ejercicio "mundial", o se torna eurocéntrica sin conciencia.
21. Este aspecto es absolutamente ignorado, igualmente, en todas las filosofía políticas europeo-norteamericanas. Mi *Filosofía de la Liberación* comienza hablando de la "Guerra es el Padre de Todo", desde Heráclito hasta von Clausewitz y Kissinger (ed. castellana, México, 1977, p.11; ed. inglesa, Orbis Books, New York, 1985, p.1; ed. alemana, Argument, Hamburg, 1989, p.15; ed. italiana, Queriniana, Brescia, 1992, p.47).
22. Véanse algunos de mis trabajos sobre filosofía política: desde mi tesis doctoral que defendí en Filosofía en la Universidad de Madrid: *La problemática del bien común, de los presocráticos a Kelsen*, t.I-III, Madrid, 1959, 678 p.; el tomo IV de *Filosofía ética latinoamericana*, UST A, Bogotá, 1979, 170 p.; y los artículos siguientes: "Pobreza y civilización" (París, 1962), en: *América latina, dependencia y liberación*, pp. 178-189; "Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo" (parís, 1964), en: *América Latina, dependencia y liberación*, pp. 152-160; "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal" (1966), Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint (reeditado en: *Método para una filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 213ss.; síntesis en: "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional", en: *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), pp. 7-40); "De la secularisation au sécularisme de la science, de la Renaissance au XVIII e siècle", en *Concilium* (París), 47 (1968), pp. 81-101; "Elementos para una Filosofía de la política latinoamericana", en: *Revista de Filosofía latinoamericana* (Buenos Aires) (1975) I, pp. 60-80; "La

- divinización del imperio o de la filosofía de la religión de Hegel", en: *Nuevo Mundo* (Buenos Aires) (1975) 9-10, pp. 81-101; "Church-State relations in peripheral Latin American formations", en: *The ecumenical review* (Geneva) 29 (1977) pp. 24-34; "Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista", Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas tenido en el Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1976, en: *Ideas y Valores* (Universidad Nacional, Bogotá) (1977) 50, pp. 35-69; "Filosofía de la Liberación y revolución en América Latina", en: A. Cuevas, E. Dussel et al., *La Filosofía y las revoluciones sociales* Grijalbo (México), 1978, pp. 25-53; "La chrétienté moderne davant celui que est autre. De l'Indien 'rudo' au 'bon sauvage'", en: *Concilium* (París) (1978), pp. 65-76; "Basic rights, Capitalism and Liberation", en: *Human Rights. Abstracts of Papers from the Tenth Interamerican Congress of Philosophy*, Tenth Interamerican Congress of Philosophy 18-23 Octubre 1981, Florida State University (Tallahassee) (1982), p. 33; "Un rapport sur la situation du racisme en Amérique Latine", en: *Concilium* (París) (1982), pp. 89-97; "Christian and marxists in Latin America", síntesis publicada por *Newsletter from CAREE*, Boletín 24, 1984; "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en: *Ponencias*, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA (Bogotá) (1985), pp. 63-108; "El nacionalismo: Hacia una teoría general" (1992), a publicarse en las actas de la Semana de Filosofía, Pontevedra (España), 22 p.; "Europa, Modernidad y Eurocentrismo" (1993), enviado a *Filosofar Latinoamericano* (Montevideo), e Istituto Filosofico (Napoli), 20 págs.
23. No advirtiéndose que se sostiene una "convencionalidad" europeo-norteamericana, "contractualista", (con todas las ingenuidades que esto supone, las llamadas "robinsonadas" por Marx), que se deja ver en todo momento, en especial cuando se intenta "bajar" en la "aplicación (*Anwendung*)" de las normas básicas y no se encuentran las "condiciones" para ello.
 24. United Nation Development Programme, Oxford University Press, New York, 1992.
 25. En la conferencia 2 de la obra nombrada, *1492; El encubrimiento del Otro*, voy desarrollando histórico- filosóficamente este argumento.
 26. Véase mi trabajo crítico: "Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación", a publicarse en *Ricoeur. Taylor. Apel. Rorty and the Philosophy of Liberation*. traducido por Eduardo Mendieta, Humanities Press, New York, en 1994.
 27. Entre 1959-1961 estuve dos años en el Medio Oriente (en especial en Israel, donde estudié el hebreo). En 1961 escribí *El humanismo semita* (publicado en EDUEBA, Buenos Aires, 1969), en contraposición con *El*

humanismo helénico, escrito en esos años (EUDEBA, Buenos Aires, 1976). Como latinoamericano era necesario superar el "helenocentrismo" para liberar la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Cuando ahora leo la obra de Martin Bernal (*Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, t.I, 1987), descubro algo que había intuído desde mi primera estadía en Europa: los románticos alemanes (desde Winckelmann, Goethe, Humboldt, Schlegel, y ciertamente Hegel), necesitaron "inventar" una Grecia aria, autopoietica, destituyeron al Egipto africano, y construyeron el mito indoeuropeo que fundamentará la ideología que culminará en el nazismo (mediando la fundación de la Universidad de Berlín, las *Altertumswissenschaften* y el *Gymnasium*). Toda una "construcción" que no pasa los mediados del siglo XVIII, y de la cual la filosofía, tal como se la enseña en el presente, es el eje ideológico fundamental.

28. Mi ética publicada en 1973 tenía por título: "Para una ética de la liberación latinoamericana". Lo de "latinoamericana" indicaba precisamente el horizonte máximo de pretensión: era una filosofía ética que surgía desde la cultura regional latinoamericana, y que todavía no tenía (aunque lo sospechaba y lo dejaba ver continuamente) una "*pretensión de mundialidad*".
29. Supra, nota 2, pp.18-38.
30. Sobre la llamada "Teoría de la dependencia" véase el capítulo 15: "Los *Manuscritos* del 61-63 y el concepto de dependencia", en mi obra *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, pp.312-362; traducido al inglés bajo el título: "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency", en *Latin American Perspectives* (Los Angeles, USA),17, 2 (1990), pp.61-101.
31. *Ibid.*,p.312.
32. Del nombrado economista: "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels", en R.Fornet-Betancourt (Ed.), *Für Enrique Dussel*, Augustinus, Aachen, 1995, pp.35-74 (posteriormente en F. Hinkelammert, en *El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996), bajo la pregunta: "Was aber ist das Erkenntnisziel der Dependenz-theorie? Apel fragt nicht einmal danach. Er unterstellt ihr seine eigenen Erkenntnisziele und fragt dann, ob sie darauf antwortet. Tut sie es nicht, so gilt sie nicht".
33. *Op.cit.*,37
34. En cuanto a una refutación de las objeciones más importantes de Apel contra la teoría de la dependencia, dejo la palabra al economista y filósofo Franz Hinkelammert, en el trabajo citado arriba, ya Hails Schelkshorn, en su "ponencia" presentada en el seminario que organizamos, en diciembre 92 en la Universidad Goethe de Frankfurt ("Philosophisch-ethische

- Zugänge zur Problematik der Dritten Welt", en Fomet-B. (Ed.), *Für Enrique Dussel*, cit., pp.169-194).
35. *Op.cit.*,115.
 36. Véanse mis trabajos ya citados: "La introducción de la Transformación de la Filosofía de K.-O. Apel...", parágrafo 4.3, en *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, pp.71-fin (la expresión "comunidad de vida" desconcertó a Apel, y por ello he intentado volver sobre el tema); "Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos", parágrafo 4: "Pertinencia de la económica"; "La razón del Otro", desde el Statement 15.; "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur", en el parágrafo 4: "Comunidad de comunicación y comunidad de vida"; "Hermenéutica y Liberación", en el parágrafo 4: "De la pragmática hermenéutica a la económica"; y el capítulo 8 de la obra *Las metáforas teológicas de Marx*, El Verbo Divino, Estella (España), 1993, en el parágrafo "De la económica a la pragmática". Aquí sólo intentaremos responder los aspectos fundamentales de la objeción de Apel, y de alguna de Ricoeur.
 37. Véase por ejemplo de Apel: "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en: *Estudios Éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, pp.105-173. En ese momento escribía: "Con respecto a la crisis ecológica, que actualmente constituye el mayor problema de la humanidad" (p.105) -vemos que ahora el "problema número 1" es la pobreza en el mundo ligado a la cuestión ecológica.
 38. Además, las grandes religiones universales (cristianismo, islam, judaísmo, budismo, hinduismo con los Upanishad, etc.) son religiones "del Texto", y Ricoeur lo sabe muy bien.
 39. El concepto de *pauper*, escrito frecuentemente en latín por Marx, no es una categoría metafórica, folklórica o religiosa; es un concepto analítico-económico para Marx. Es la persona, el "trabajo vivo" en tanto excluido de su relación con *El capital*, una vez que se han destruido la posibilidad de reproducción de la vida humana: *ante festum* cuando no ha obtenido todavía trabajo; *post festum* cuando queda desocupado. Véanse mis trabajos indicados en dos notas más abajo. Es una categoría "ética", por excelencia, que tiene aquí que ver con Schelling, Feuerbach, y elaborada posteriormente por Levinas y la Filosofía de la Liberación.
 40. En su "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung..." pp.38-54.
 41. Considérese esa crítica en los cuatro tomos que hemos escrito desde 1985 a 1993 sobre Marx: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido* (1988) ya citado; *El último Marx* (1863-1882), Siglo XXI, México, 1990; *Las metáforas teológicas de Marx* (1993) ya citado.
 42. Cuestión largamente expuesta en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, caps. 9 y 10 (pp.334-450) e igualmente en

- Hacia un Marx desconocido*, cap.14, en el párrafo "Crítica desde la exterioridad del trabajo vivo" (pp.290-297).
43. *Grundrisse* (Dietz, Berlin, 1974), p.6. Es exactamente el pasaje de la *económica a la pragmática*.
 44. *Ibid.*, p. 75. El primer estadio es la "comunidad" feudal; el segundo la relación "social (*gesellschaftliche*)" de los individuos aislados sin comunidad d*El capitalismo*; el tercer estadio, según veremos, es un "modelo de imposibilidad" o simplemente "ideal", pero no un momento futuro histórico. Hemos estudiado algunos de estos textos en el trabajo titulado "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur", párrafo 4 (publicado en Suhrkamp, Frankfurt, 1993).
 45. *El capital* I, I(Ed. Siglo XXI, México, 1975, t.I/I, p.89; *MEGA* II, 6, p.103).
 46. *Ibid.* (ed. cast. p.93).
 47. *Ibid.* (ed. cast. p.94).
 48. *Ibid.* (ed. cast. p.96). Lo de "imaginémonos", "a los meros afectados de mantener al paralelo", "supongamos" nos manifiestan que se trata de un producto imaginario, de un modelo de imposibilidad.
 49. *Ibid.* (ed. cast. III/8, p.1044; MEW25, p.828).
 50. *Ibid.*
 51. Ed. cast. Ricardo Aguilera, Madrid, 1970, p. 24; MEW 19, p. 20.
 52. Franz Hinkelammert (*Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984, de próxima publicación alemana en Exodus, Friburg/Suiza) ha expuesto el tema de los "modelos de imposibilidad", como el *perpetuum mobile* de la física. Einstein muestra que un "mobil perpetuo" es imposible (como también es imposible en Marx "la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación [...]"; *Ibid.*), pero como idea regulativa se deducen de dicho modelo de imposibilidad las leyes de la termodinámica moderna. De la misma manera, el "Reino de la Libertad" es imposible, pero permite la crítica de las sociedad empírica.
 53. Véase la cita y la compleja problemática de este texto en mi obra *El último Marx*, pp.252ss.
 54. *Op. cit.*, pp.44ss.
 55. Marx usa diferentes expresiones, de gran riqueza: "la crítica general de todo el sistema (*Gesamtsystems*) de las categorías económicas" (*Manuscritos del 61-63*, *MEGA* II, 3, p.1385). O algo antes, en 1858: "exponer el sistema de la economía burguesa críticamente" (*MEW* 29, p.550). O un "conceptuar el proceso de las configuraciones en sus diversas formas" (*Mans. 61-63. Ibid.*, P.1499). O aún: "desarrollar (*entwickeln*) genéticamente las diferentes formas" a fin de poder realizar la "exposición genética (*genetischen Darstellung*)" del concepto de capital (*Ibid.*). Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, pp.300ss.
 56. *El capital* (1873) I, 4, 3 (ed. cast. I/1, p.203; *MEGA* II, 6, p.183).

57. Lo de libertad, igualdad, propiedad, etc., Marx lo analiza tanto en los *Grundrisse* I, pp. 151-162 (véase mi comentario en *La producción de Marx*, pp.109ss.), como en sus *Manuscritos* posteriores, hasta en *El capital* (1873) al final de este capítulo 4: "un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham" (ed. cast. p. 214).
58. *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, I, cap.6 (ed. cast. FCE, México, 1984, p.47).
59. *Ibid.*, cap.5 (p.31). Para F. Hayek, M. Friedmann, y para el mismo John Rawls, el que haya ricos y pobres es un hecho cuasi-natural, de suerte, pero no objeto de crítica económica o filosófica. Evidentemente, ésta no es la posición de Marx.
60. En los *Grundrisse*, noviembre de 1857 (*MEGA* II, I, p.216); en el *Urtext*, 1859 (*Grundrisse*, Dietz, 1974, t.II, p.215); en los *Manuscritos* 61-63, agosto de 1861 (*MEGA* II, 3, I, p. 148) ; en el texto perdido del tomo I de 1863; en la conferencia sobre Ganancia, Precio y ganancia, 1865 (MEW 16, pp.129-132); y en el texto citado de *El capital* I, cap.2 (1867), cap. 4 (1873).
61. Aquí deberíamos efectuar toda una reflexión ante el "contractualismo" (al que se refiere Ricoeur, que, al igual que Apel, dan por bueno el análisis de John Rawls, o al menos no son tan críticos como el caso merece). En efecto, el segundo principio de John Rawls, que es el económico, admite la "desigualdad" como un hecho cuasi-natural: "Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas..." (*Teoría de la Justicia*, § 11; ed. cast. FCE, México, 1985, p.82). y dice algo más adelante, para distinguirlas de la igualdad político-liberal de las "libertades básicas": "La distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos" (*Ibid.*, p.83). ¿Por qué se exige igualdad política y se admite desigualdad económica? Ésto es lo que Marx pone en cuestión en su teoría crítica del contrato (que trata exactamente en este capítulo 4 de *El capital*, I, 1873).
62. Así como en la argumentación la "no-libertad" de los argumentantes sitúa a la relación como irracional; en el contrato económico el hecho de que uno de los contratantes esté coaccionado violentamente hace del contrato un acto injusto (y también irracional) : "Se olvida desde un principio que el presupuesto (*Voraussetzung* [palabra tan apreciada por Apel]) del valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, ya incluye en sí la coerción (*Zwang*) al individuo; que el producto directo de éste no es un producto para él, pues sólo llega a serlo a través del proceso social (*gesellschaftlichen* [no *gemeinschaftlichen*]) y tiene que adoptar esa forma general aunque exterior; que el individuo sólo existe en cuanto productor de *valor de cambio*, lo que implica la negación absoluta de su existencia natural; el individuo, pues, está completamente determinado por

- la sociedad. Se olvida ... Se desconoce ... No se ve ..." (todo el texto merece ser leído con detenimiento para nuestro tema) (*Grundrisse*, ed. cast.I, p.186; ed. alemana, Dietz Verlag, p.159).
63. Apel, como Habermas en cuanto a su crítica del "productivismo" en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp.95ss, piensa que Marx da importancia esencial a la relación persona-trabajo-naturaleza: "La teoría de la enajenación o cosificación en tanto que referida esencialmente en Marx al concepto positivo básico del trabajo vivo y no, en principio, a la relación de reciprocidad de la interacción que en el mundo de la vida resulta complementaria del trabajo" ("Die Diskursethik vor der Herausforderung...", p.39). Pero no es así, para Marx lo esencial es la relación práctica persona-persona.
 64. Véase la reflexión filosófico-hegeliana de estas categorías que hemos sugerido en "Hermenéutica y liberación", § 5.
 65. *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* 11, 3, p.148 (véase mi *Hacia un Marx desconocido*, pp.62ss.).
 66. Ahora como categoría "analítica" en la económica, y no como metáfora o alegoría socio-folklórica.
 67. Definición de Kant de *Aufklärung*, en *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481 (véase mi obra *1492: El Encubrimiento del Otro*, conferencia I).
 68. *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* 11, 3, p.1818.
 69. *El capital* (1873), I, cap.1 (ed. cast. I/1, p.46; *MEGA* II, 6, p.6).
 70. Ed. cast. I/3, p.974; ed. alemana *MEGA* 11, 5, p.19.
 71. Segunda edición, ed. cast. I/1, p. 46; *MEGA* 11, 6, p.4.
 72. "Substancia" en el sentido de la *Logik* de Hegel: cosa real que produce un efecto.
 73. Para Marx "mundo" significa lo como en la *Logik* de Hegel "la totalidad de los fenómenos", en la económica: el "mundo de las mercancías", siendo la mercancía el ente (*Dasein*) donde se manifiesta (*erscheint*) la esencia del capital: el valor.
 74. "Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta [niveles BI, B2, etc.]. En la forma de sociedad que hemos de examinar [nivel B2], son a la vez los portadores materiales del valor de cambio" (*El capital* (1873), I, cap.1, 1; ed. cast. I/1, pp.44-45; *MEGA*.II, 6, p.70).
 75. Ésto en cuanto al primer momento de su descripción en el tomo I de *El capital*. Posteriormente trata las cuestiones del pasaje del valor al precio, gracias a la competencia en abstracto, es decir, pasaje del valor al precio de producción. El tomo III de *El capital* Marx llega sólo al precio de producción. Sólo en un segundo tratado posterior al capital, sobre *La competencia*, hubiera tratado el problema de la oferta/demanda final, el precio último y sólo allí la compra y consumo de la mercancía. El no haber

- llegado a esta problemática no significa que no pueda desarrollarse ese discurso del Marx inconcluso. P. Sraffa busca en su obra *Production of commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory*. Cambridge University Press, Mass., 1960, evitar ese pasaje del valor al precio. Sobre la polémica de este "pasaje" véase J. Steedman, *Marx after Sraffa*, London, 1981, y J. Steedman-P. Sweezy-A. Sheikh, *The Value Controversy*, London, 1981. Raúl Rojas, *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' "Kapital"*, Argument, Hamburg, 1989, puede verse la vertiente alemana de la disputa.
76. New York, 1957, p.1.
77. *Ibid.*, p.28.
78. *Ibid.*, p.29.
79. De esto depende el "final degree of utility" (*Ibid.*, p. 52), punto de partida del futuro marginalismo.
80. Recuérdese que el "pobre" es una persona que tiene "necesidades", pero sin dinero (porque no tiene salario, o porque se la han destruido sus condiciones objetivas para reproducir su vida en la producción tradicional,) es decir, el "pobre" no es un solvente: no es mercado; es un miserable, del que puede prescindirse en los cálculos cínicos de la mercadotecnia. En la macroeconomía Bangladesh o el África Sudsahariana pasan a ser los "excluidos" del mercado mundial.
81. *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1973.
82. Dejo a Franz Hinkelammert en el texto ya citado, "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung", la refutación de una economía política crítica, con explícito conocimiento filosófico de sus supuestos.
83. Véanse más arriba mis trabajos sobre Filosofía política escritos durante más de treinta años, en especial el tomo IV de *Filosofía ética latinoamericana* trata de la "Política latinoamericana" (USTA, Bogotá, 1979), escrita en 1974, antes de mis estudios intensivos sobre Marx. En la "Semana Latinoamericana" en 1964 en París (publicada con trabajos de Ricoeur y míos en julio de 1965 en *Esprit*), el debate fue estrictamente "político".
84. En América Latina tenemos otros motivos por los que la "Filosofía política hegemónica" tampoco trata la económica. La defensa de las "democracias formales neoliberales" (como las de Alfonsín, Sarney, Salinas de Gortari, etc.) necesitan desligar el problema político (la democracia) de la económica (la miseria de las mayorías, que aumenta). Trataremos la cuestión un poco después.
85. Es decir, en la minoría de la humanidad. ¿Qué diría Habermas en los países del capitalismo periférico, explotado, semicolonial, después de cinco siglos de dominación en provecho del centro?
86. *Theorie und Praxis*, cap. 6 (ed. cast. Tecnos, Madrid, 1978, p.216; ed. alemana Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp.228-229). Habermas tiene conciencia que esta reflexión vale, como decía un antropólogo africano

- irónicamente, "para la *tribu* europea", que con Estados Unidos y Japón son algo así como el 15 % de la población de la humanidad actual.
87. Ante esta misma pregunta, en noviembre de 1966 en Saint Louis, J. Habermas me respondió que para él era "demasiado tarde" dedicarse a la economía política. La pregunta se lanzó así: "Si Ud. trabajó tan bien la obra de Weber, Mead, Durkheim, Parson y otros sociólogos, por qué no afrontó la de Smith, Ricardo, Malthus, Marx, Marshall, Keynes o Hayek? Lo que acontece es que hay una "falacia reductivista" en el nivel material de la ética. Véase el cap.I de la *Arquitectónica de una Ética de la Liberación* (1997).
88. Seuil, Paris, 1986, p.393ss.
89. *Ibid.*, p.396.
90. *Ibid.*, p.395.
91. Quizá por la misma razón Ricoeur no entiende mi objeción. Yo no digo que "texto" sea en realidad el "producto" de un trabajo. Sería un economicismo hermenéutico injustificable, por mi parte. Lo que yo indicaba en mi crítica era que, así como por el trabajo se alcanza un producto, y un trabajador puede ser dominado por otro (p.e. un conquistador), y la injusticia significa aquí el robo del valor del trabajo del dominado; de manera analógica, el dominador (p.e. el conquistador del Yucatán mexicano) que ha escrito un "texto" (p.e. el Nuevo Testamento cristiano), no cumple con las reglas hermenéuticas de justicia, primero, al imponer a los mayas del Yucatán un "texto *extraño*", bajo violencia; segundo, al ignorar el "texto *del dominado*", por ejemplo: el Popol Vuh. Es decir, y esta era la pregunta no contestada por Ricoeur: ¿No se podría *complicar* la hermenéutica con casos históricos como el de la conquista de América por españoles en México o franceses en Canadá? ¿Hasta qué punto el dominado puede leer el "texto" del dominador o el dominador el "texto" del dominado? ¿Cuáles son las dificultades hermenéuticas, las categorías que habría que desarrollar para analizar esos casos que nos interesan en América Latina? Se trataba, entonces, de indicar temas hermenéuticos no desarrollados en el "centro", pero de sumo interés en la "periferia". Nada más, y nada menos. Feuerbach, en *Das Wesen des Christenthums*, cap.28, al final, escribe: "Vino y Pan obtienen su materia de la naturaleza, su forma como productos humanos [...] Comer y Beber es el misterio de la Cena [...] El Comer y el Beber, porque son actos comunes y cotidianos son actos religiosos". Pareciera que Ricoeur lee el "Texto", pero no tiene "Pan y Vino" para comer y beber. Tiene "sentido", pero sin "contenido" carnal. ¡La hermenéutica sin económica es vacía; la económica sin hermenéutica es ciega!
92. Y por ello dialoga con Max Weber, Mead, Durkheim, Parson, etc.- De dialogar con los fisiócratas, Smith, Ricardo, Malthus, Marx, Jevons, Marshall, Keynes o Hayek, hubiera tenido que complicar su concepto de

racionalidad, al incorporar la mediación del producto material técnico de la relación práctico-económica, que es muy distinto que el lenguaje en la relación práctico-pragmática.

93. *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. Introducción (ed. cast. Taurus, Madrid, 1987, t.I, p.19; ed. alemana Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t.I).
94. Véase por ejemplo obras como las de Guillermo O'Donnell "Apuntes para una teoría del Estado", en *Revista Mexicana de Sociología* (1978), 40, 4, pp.1157-1199; Idem, *El Estado autoritario-burocrático*, Ed. Belgrano, Buenos Aires, 1982; Pablo González Casanova, *La democracia en México*, ERA, México, 1965; Norbert Lechner, *El proyecto neoconservador y la democracia*, FLACSO, Santiago, 1981; Idem, *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1981; Daniel Camacho (Ed.), *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, FLACSO, San José, 1982; Daniel Camacho, Daniel, Ed., *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, FLASCO, San José, 1982; Tomás Moulian *Democracia y socialismo en Chile*, FLACSO, Santiago, 1983; etc.
95. Véase para la problemática de conjunto el artículo de Marcos Roitman Rosenmann, "La Política y las opciones de la Democracia en América Latina", ponencia inédita presentada en Pontevedra, 10 de abril de 1991; Franz Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, 1987; Varios, *El control político en el Cono Sur*, Siglo XXI, México, 1978; Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile, 1990; Guillermo O'Donnell, *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Paidós, Buenos Aires, 1986, t. I-IV; Idem, *Notas para el estudio de procesos de democratización política*, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, Buenos Aires, 1979; Varios autores, "Movimientos políticos, sociales y populares en América Latina", en *América Latina: entre los mitos y la utopía*, Universidad Complutense, Madrid, 1990, pp. 247-360; José Coraggio-Diana Dere, Ed., *La transición difícil*, Siglo XXI, México, 1986; Agustín Cuevas, *Las democracias restringidas en América Latina*, Ed. Planteta, Ecuador, 1988; Torcuato Di Tella, "Reform and the politics of social democracy", en *Latin American Politics* (University of Texas, Austin) (1990), pp. 142-176; Pablo González Casanova, "La democracia en América Latina. Actualidad y perspectiva", en I Seminario Internacional, Madrid, 15-20 de abril de 1991, ponencia; Idem, *El poder al pueblo*, Océano, México, 1985; Peter Hengstenberg, *Profundización de la democracia, Estrategias en América Latina y Europa*. Nueva Sociedad, Caracas, 1989; Julio Labastida, Ed., *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, Siglo XXI, México, 1986; David Lebbmann, *Democracy and development in Latin America*, Temple, Philadelphia, 1990; Carlos Matus, "La gobernabilidad de un sistema social", en *Diseños para el cambio*, Nueva Imagen, Caracas, 1989; Ronaldo Munck, *Latin America: the transition to democracy*, Atlantic

Highlands, New York, 1989; Orlando Nuñez-Roger Burbach, *Democracia y revolución en las Américas*, Ed. Vanguardia, Managua, 1986; Carlos Pereyra, *Sobre la Democracia*, Cal y Arena, México, 1990; Juan Carlos Portantiero, *La producción de un orden: ensayos sobre democracia entre el estado y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988; Marcos Roitman-Carlos Castro Gil, Ed., *América Latina entre los mitos y la utopía*, Ed. Complutense, Madrid, 1990; Varios, *Ouel avenir pour la démocratie en Amérique Latine ?* .CNRS, Paris, 1989.

96. *Op. cit.* p. 113.

97. La "falacia desarrollista" consiste exactamente en sugerir a otros pueblos o culturas el seguir el camino europeo del desarrollo. La expresión "acortamiento de la historia", es ambiguo: ¿quiere indicar seguir el mismo camino lento europeo o la imposibilidad de un camino revolucionario rápido o un rápido camino propio? Es racional el intentar ahorrar tiempo, dentro de un proyecto realista, para evadirse del "círculo vicioso" que necesariamente desemboca en el fracaso (como puede ser un proyecto neoliberal de desarrollo, cuyo fruto nunca podrá alcanzar el dicho "desarrollo", a causa. de la estructura internacional de explotación que le impide una acumulación nacional suficiente para un "despegue" real).

98. Es lo que llamamos en el primer diálogo con Apel "la comunidad de comunicación histórico-posible" (en Apel-Dussel, *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, pp.78ss). Es un "proyecto de liberación" que exige saber "gobernar" la crisis permanente de los países periféricos, pero no *a priori* declarando como imposible el que pudiera haber un cambio revolucionario (aunque las circunstancias actuales están muy lejos de permitirlo, pero sólo la prudencia política situada puede evaluarlo).

4. PROYECTO ETICO FILOSOFICO DE CHARLES TAYLOR,

(Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación)¹

Al proyecto ético de describir los contenidos materiales (o sustantivos) de la identidad moderna de Taylor, desde una narrativa filosófica histórica de las *fuentes del yo* (*sources of the Self*) (1989)², deseo compararlo con el proyecto ético de la Filosofía de la Liberación, que concuerda con el de Taylor en muchos aspectos, pero se separa de él en otros. No se trata, entonces, de hacer un comentario o un estudio pretendidamente abstracto de la obra del filósofo canadiense, sino de efectuar una confrontación crítica desde un punto de vista claramente definido y situado ("desde" la Filosofía de la Liberación). Como estamos realizando un debate con Karl-Otto Apel (y con Jürgen Habermas por extensión), deseo referirme también a ellos para dar una mayor claridad a mi exposición.

Dividiremos por esto nuestra exposición en dos partes. En la primera, confrontaremos la reconstrucción histórica de las fuentes del yo moderno (*the sources of the modern Self*) que efectúa Taylor; en la segunda, enfrentaremos la cuestión de fondo, de una ética que intenta orientarse por el bien, substantivamente (*substantively*) (Taylor) contra otra que es formal procedimental (*procedural*) {Habermas}. En ambos niveles la Filosofía de la Liberación adoptará posiciones propias, diversas.

4.1. EL PROYECTO DE RECONSTRUCCION HISTORICA DE LA MODERNIDAD

En la década del 60 tuve la intención de describir los "contenidos materiales"³ de la cultura latinoamericana. Por razones metodológicas este proyecto se transformó en una descripción "histórica" -de manera análoga a la intentada por Taylor- de los contenidos culturales del mundo

latinoamericano⁴. Tengo entonces extrema simpatía por el proyecto de Taylor. En efecto, en su obra cumbre, *The Source of the Self. The Making of the Modern Identity*, nuestro filósofo explica su intento:

"That is what I want to try to do in what follows. But to do so is not easy [...] Ofen it will be a question precisely of articulating what has remained implicit [...] But there is one great recourse here, and that is history. The articulation of modern understandings of the good has to be a historical enterprise" (1989, 103)⁵.

Este recorrido histórico es "a combination of the analytical and the chronological" (1989, x). En efecto, es un análisis de los contenidos del yo (*Self*) moderno desde sus "fuentes (*Sources*)" históricas. La elección de su método expositivo que se inspira en obras filosóficas (a), el partir de los filósofos griegos (b) y el centrarse posteriormente exclusivamente en pensadores europeos (c) puede parecer una cuestión obvia o secundaria sin consecuencias. Creemos que no lo es, y pretendemos demostrarlo.

a) En efecto, deseamos metodológicamente referirnos al modo como Taylor intenta realizar su análisis histórico del desarrollo de la identidad moderna teniendo en cuenta las fuentes del yo (*the Sources of the Self*). Cuenta para su empresa, casi exclusivamente con obras de filósofos⁶ (Platón, Agustín, Descartes, Locke...) pensados desde sus propios discursos. Es como una historia filosófica desde la misma Filosofía⁷. Está escrita con mano maestra, con conocimientos, con creadora manera de obtener nuevos resultados, pero es sólo una exploración "intra-filosófica" a la que le falta una historia, una economía, una política -como momentos del "mundo", en sentido heideggeriano-. Esta limitación metodológica le impedirá al autor alcanzar resultados más críticos, como veremos. No pareciera que el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar tengan importancia alguna.

b) Un segundo aspecto consiste en resaltar que Taylor parte de Platón en su reconstrucción de la identidad moderna. Con ello repite una larga tradición de la Filosofía occidental: se toma a los griegos no sólo como punto de partida del método filosófico, sino también como ejemplo privilegiado para analizar los contenidos concretos de su propia cultura⁸, en este caso de la articulación ética dirigida hacia el bien (agathón). Se trata de un helenocentrismo de graves consecuencias⁹. A los fines de la reconstrucción de Taylor en relación al concepto de "yo (*Self*)"¹⁰, le hubiera sido más útil recurrir a "fuentes (*Sources*)" como la siguiente, en donde el muerto (en su individualidad carnal) enfrenta un tribunal (lo que significa una auto-reflexión ética del yo, *Self*) como persona, y se hace

cargo de los actos cumplidos con responsabilidad libre durante su existencia temporal:

"He dado el pan al hambriento [exclama el muerto para justificarse ante el tribunal], agua al que tenía sed, vestido al desnudo y una barca al náufrago [...]"¹¹.

Pienso que un lector cotidiano en Montreal, Frankfurt, Moscú o México, encontrarán en este texto más "familiaridad" que con los de Platón. Ciertamente ésta es una de la "fuentes (Sources)" más remotas de la orientación hacia el bien de la modernidad. En efecto, el dios Osiris¹² de los egipcios resucita a los muertos; es decir, se intenta perpetuar la individualidad personal. De allí la existencia de cementerios, institución de la Europa moderna -que no existían en la Grecia de Platón ni en la India indoeuropea, ya que los cuerpos, origen del mal¹³, se aniquilan para que permanezca lo único positivo que importa: el alma inmortal, no personal¹⁴. De la misma manera hubiera sido más útil haber partido, por ejemplo, de la siguiente tradición:

"Los he gobernado en paz, los he defendido con sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al pobre y se hiciera justicia al huérfano ya la viuda"¹⁵.

Aquí tenemos ya expresados los principios éticos de la alteridad¹⁶, explícitamente, y totalmente ausentes en el pensamiento de Platón. Creo que estas tradiciones son más importantes para la hipótesis de Taylor, en cuanto se tratan de "fuentes" efectivas de la orientación de la posterior cultura cristiano-mediterránea y latino-occidental. Taylor cae en un "helenocentrismo" evidente. Paul Ricoeur había mostrado ya en su obra *La symbolique du mal*¹⁷ que el mito trágico de Prometeo (que Platón repite con su doctrina del *ananke*) se opone radicalmente al "mito adámico", donde se da la estructura de la "tentación" como dialéctica de voluntades libres (y ciertamente dentro de la tradición adámica podemos situar las "fuentes del yo moderno". El helenocentrismo distorsiona completamente la investigación de Taylor.

c) Un tercer aspecto. Como en el caso de Hegel -que en este tema fue filosóficamente el iniciador de la cuestión en historia de la Filosofía¹⁸-, para Taylor el proceso diacrónico originario de la modernidad sigue el movimiento lineal Agustín-Descartes-Locke, etc.- y bien, pretendo argumentar en el sentido que de esta manera de interpretar la identidad moderna es eurocéntrica, es decir, provinciana, regional, y no tiene en consideración el significado mundial de la modernidad, y, por lo tanto, la inclusión de la periferia de Europa como una "fuente (Source)" también constitutiva del "yo (Self)" moderno en cuanto tal¹⁹. Esto permitirá

"mundial". La definición "eurocéntrica" describe a la "Modernidad" con características o determinaciones solamente europeas²⁰. La descripción "mundial" de la "Modernidad" deberá echar mano de momentos determinantes en la constitución de dicha "Modernidad" como *centro* de un proceso mundial; de manera que muchos de los fenómenos de la Modernidad, atribuidos exclusivamente al "desarrollo" de la subjetividad europea, serán determinaciones (y contradeterminaciones) de su situación de centro con respecto a una *periferia* (colonial primero, neocolonial después, Tercer Mundo en la época de la "Guerra Fría", hasta la comprensión del subdesarrollo estructural o la simple "exclusión" del mercado o sistema mundial capitalista después de la llamada "Revolución del 1989").

Repetiendo, la "Modernidad" es un fenómeno originariamente europeo -y es evidente que sus "fuentes" se remontan al mundo egipcio, babilónico, semita, griego, etc., pero que sólo en el siglo XV alcanza implantación mundial, y que, por este hecho, se va constituyendo y reconstruyendo simultáneamente por un dialéctico articularse de Europa (como centro) con el Mundo periférico (como sub-sistema dominado) dentro del primero y único "Sistema mundial (*World System*)". La Modernidad se *origina* de manera próxima en la Europa de las ciudades libres (en el contexto del mundo feudal) desde el siglo X aproximadamente, pero *nace* propiamente cuando dicha Europa, cuando se constituye como "*centro*" del indicado "sistema mundial", de la historia mundial, que se inaugura (al menos como fecha límite) en el 1492. Las "Cruzadas" medievales son un intento frustrado; los "descubrimientos" vikingos en el Atlántico norte y el de los portugueses en el Atlántico africano en el siglo XV son sus antecedentes; pero sólo por el "descubrimiento" (para Europa) o "invasión" (en una visión no-eurocéntrica de los pueblos periféricos)²¹ del "Nuevo Mundo", Europa (una "ecumene" particular sin ventajas comparativas evidentes hasta ese momento) gozará de un verdadero trampolín que le permitirá superar a todas las otras "ecumenes", sistemas-universales regionales o provinciales (en especial a la China). De esta manera, a partir del 1492 (y no antes), se inicia, comienza la "Historia Mundial" como mundial: es decir, la historia de todas las civilizaciones o antiguas "ecumenes" provinciales puestas en una efectiva relación empírica. Los imperios persa, romano, mogol, chino, azteca, inca, u otros, fueron "ecumenes" provinciales o regionales *desconectadas*, todas ellas "etnocéntricas", "ombligos del mundo", cuyas fronteras dividían los "seres humanos" de los "bárbaros" -los aztecas, por

ejemplo, los denominaban "chichimecas"- . Todas las grandes culturas neolíticas fueron "centro" de subsistemas civilizatorios con sus propias "periferias", pero sin conexión histórica significativa con las otras ecumenes. Sólo la cultura europea *moderna*, desde el 1492 entonces, fue "centro" de un "sistema mundial", de una Historia Mundial, que se confronta de alguna manera (con diversos tipos de "Subsunción" y "Exterioridad" como hemos mostrado en la totalidad de nuestras obras anteriores) con *todas las otras culturas del planeta Tierra*: culturas que serán militarmente (en primera instancia) dominadas como su periferia. A los filósofos se les ha pasado desapercibido que, por este hecho, el problema de la "universalidad" debió plantearse para la Modernidad de una manera *nunca antes abordada*. El "eurocentrismo" consiste exactamente en confundir o identificar aspectos de la *universalidad* abstracta (o aún trascendental) humana en general con momentos de la *particularidad* europea, la primera particularidad *de hecho* mundial (es decir, la primera universalidad²² humana concreta). La cultura, civilización, Filosofía, subjetividad, etc., *moderno-europea* pasó a ser tomada como la cultura, la civilización, la Filosofía, la subjetividad, etc. *sin más* (humano-universal abstracta). Gran parte de los logros de la Modernidad no fueron exclusiva creatividad del europeo, sino de una continua dialéctica de impacto y contra-impacto, efecto y contra-efecto, de la Europa moderna y su periferia, aún en lo que pudiéramos llamar la constitución misma de la subjetividad moderna en cuanto tal. El *ego cogito* dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como "yo práctico" le antecede. Hernán Cortés²³ en 1521 antecede al *Discours de la méthode* (escrito en 1636) en más de un siglo. Descartes estudió en La Flèche, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento. El "bárbaro" era el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*²⁴.

Lo es para Max Weber, y Habermas lo indica explícitamente:

"Weber señala en una mirada retrospectiva el *problema de historia universal* a cuya elucidación dedicó toda su vida²⁵: la cuestión de por qué *fuera de Europa*, ni la evolución científica, ni la artística, ni la política, ni la económica se vieron encauzadas por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente"²⁶.

Es desde este "concreto (*Zusammenhang*)" que Weber desarrolla su pensamiento. Es decir, en la relación centro-periferia. Weber busca la causa de esa "superioridad" de Europa o de la modernidad en ciertas

determinaciones (empresa capitalista, cálculo del capital, organización de la fuerza del trabajo, conocimiento técnico-científico, sistema de control estatal burocratizados, poder militar permanente, *racionalización* de la existencia en todos sus niveles, autonomizados). y Weber concluye:

"Es inevitable y lógico que un hijo de la moderna cultura occidental, cuando se plantee problemas de historia universal, lo haga desde este punto de vista: ¿qué encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente *en el suelo de Occidente y sólo aquí*, se produjeran *fenómenos culturales* que -al menos tal como solemos representárnoslos²⁷. estaban en una dirección evolutiva de significación y validez *universales*?"²⁸.

El eurocentrismo de Weber consiste en suponer *a priori* que los "fenómenos culturales" que se produjeron "en el suelo de Occidente" tuvieron *exclusivamente y desde su propia dirección evolutiva* ya antes del siglo XV una universalidad implícita, "desde sí". La pregunta inversa debió ser: ¿no es que el encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y sólo aquí, se produjeran fenómenos culturales que *-contra* lo que siempre nos representamos-, dada la conquista de una posición central en el origen mismo de la historia del *sistema mundial*, el Occidente moderno logró ventajas comparativas que le llevó a imponer su propia cultura sobre las restantes, y además con pretensiones de universalidad?

¿Por qué fue Europa y no la China la que en el siglo XV conquistó la posición de *centro* del naciente *sistema-mundo*? China, que conocía desde las costas de sur de Kenya en el Africa hasta Canadá en América, no tuvo ningún tipo de "interés" en la expansión americana. Para Europa - especialmente para Venecia, Génova, etc.- le era esencial llegar a la India, pero debían superar el cerco turco-musulmán. Hubo entonces interés de arriesgarse en la travesía atlántica. La "conquista" de América fue fácil (no había armas de hierro). y por ello, la primera "periferia" de Europa fue América Latina²⁹ -el Africa y el Asia resistirán militarmente, hasta el siglo XIX³⁰-. América le dio a Europa la *ventaja comparativa* sobre el mundo musulmán, y la explica en parte (pero que nunca es considerada en las interpretaciones de la modernidad), que fue vencido en Lepanto en 1571 (25 años después de descubrirse y comenzarse a explotar las minas de Zacatecas en México y Potosí en Bolivia), y sobre la China, que se "cierra" sobre sí misma hasta el siglo XX. Aún el fenómeno de la racionalización es efecto-*causa* de una "centralidad" mundial que permite descubrir "otros mundos" a los cuales hay que dominar con criterios "universales". Podríamos emprender así otra reconstrucción de la modernidad.

Por ello no es inocente un pequeño texto de Taylor:

"Este [el individualismo posesivo] es en efecto solamente un ejemplo de un proceso general por el cual ciertas prácticas de la modernidad han sido impuestas, con frecuencia brutalmente, *fuera de sus tierras de origen*. Para algunas de ellas, esto parece haber sido parte de una dinámica irresistible. Es claro que las prácticas de la ciencia tecnológicamente orientada ayudaron a dar a las naciones en las cuales se desarrollaron una ventaja tecnológica acumulada sobre otras. Esto, combinado con las consecuencias del nuevo énfasis en el movimiento disciplinario que he descrito antes, *dieron a los ejércitos europeos una ventaja militar marcada y creciente sobre los no europeos desde el siglo XVII hasta cerca de la mitad del siglo XX*. y esto, combinado con las consecuencias prácticas económicas que llamamos capitalismo, permitió a los poderes europeos establecer una hegemonía mundial *por algún tiempo*" (1989.. 207)³¹ ".

Puede parecer una cuestión insignificante. Pero situar en el siglo XVII el comienzo de la ventaja comparativa, es ya haber dejado de lado la conquista de América Latina desde fines del siglo XV, y todo el siglo XVI. Pero es que es en ese momento (que yo denomino la "protohistoria del *ego cogito*"), donde se alcanza la dominación sobre América indígena -desde México al Perú principalmente-, y desde ella, como un trampolín (antes que surgan Bacon, Newton o Descartes), la estructuración de la ventaja sobre las otras culturas afro-asiáticas. Es decir, se coloca como "efecto" a la racionalización, la ciencia, el "yo moderno", etc., lo que quizá ya fue el "efecto" de la *centralidad* europea sobre una *periferia* mundial (centralidad cultural, económica, científica, etc., basada, en su origen, en una superioridad técnico-militar sobre el indio americano, y no sobre las culturas iguales o superiores afro-asiáticas, desde un punto de vista científico, de la "racionalización", tales como el mundo musulmán, mogol en India o chino, por ejemplo). En esta interpretación histórica (y por ello analítica) pueden equivocarse completamente tanto Max Weber como Charles Taylor³².

Lo mismo acontece con Habermas. En efecto, el filósofo de Frankfurt, escribiendo sobre el contradiscurso crítico, expresa exactamente el eurocentrismo en los siguientes textos de su obra *El discurso filosófico de la modernidad*³³:

"El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede alentar a reanudar una vez más *ese contradiscurso* [*Gegendiskurs*] que desde el principio es inmanente a la modernidad [...]. Esta salida distinta quizá nos permita tener en cuenta, bajo premisas

distintas, las razones de la autocrítica que a sí misma se ha venido haciendo una modernidad en discordia *consigo misma*"³⁴.

O en esta expresión:

"La nueva crítica [de los postmodernos] a la razón elimina ese contradiscurso *inmanente* [*innewohnenden*] a la propia modernidad, que muy pronto va a cumplir los doscientos años (!) y que con estas lecciones pretendo recordar"³⁵.

Y todavía:

"La Europa moderna ha creado los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto de la razón -éste es el verdadero núcleo de la crítica que se ha venido haciendo a la razón desde Nietzsche. Pero ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus *propias* [*eigenen*] tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía [...]?"³⁶.

En estos textos puede considerarse, claramente, lo que llamo "eurocentrismo", y también se evidencia la "falacia desarrollista"³⁷. En primer lugar, Habermas sitúa en el tiempo el comienzo de ese "contradiscurso": se trata de Kant (por lo que estaríamos cumpliendo doscientos años). y bien, en la realidad histórica, en una visión no-eurocéntrica de la modernidad (es decir, mundial), ese *contradiscurso* está por cumplir cinco siglos: comenzó en la Isla Hispañola cuando Antón de Montesinos atacó la injusticia que se cumplía con el indio, y de allí llegó a las aulas de Salamanca (ya que continuada la crítica desde 1514 con la labor teórica y práctica de Bartolomé de las Casas, se expresará ese contradiscurso naciente con las lecciones universitarias de Francisco de Vitoria sobre *De indiis*). Como siempre para los filósofos centro-europeos, y alemanes en especial, el siglo XVI y XVII no cuentan, y mucho menos América Latina.

Además, siendo la Modernidad un fenómeno mundial (porque es la primera Edad que involucra a todas las culturas del planeta, a manera de centro metropolitano en Europa o como colonia o mundo impactado por Europa en la periferia) ese *contradiscurso*, justamente él y no otro, pudo surgir en la razón crítica europea que se abría y se co-constituía desde la Alteridad dominada, explotada: el Otro ocultado por la Europa dominante (que siempre pretenderá negar dicho contradiscurso). Pero ese contradiscurso europeo (europeo por su implantación geográfica) es el fruto del centro-europeo y de la periferia-dominada. Bartolomé de las Casas no podría haber criticado a España sin haber residido en la periferia, sin haber escuchado los gemidos y visto las torturas que sufrían los indios. Ese Otro es el origen del *contradiscurso* europeo. Es evidente que Europa,

como la parte visible del iceberg, tuviera la hegemonía cultural (económica y política³⁸), la "información", y fuera el "lugar" privilegiado del planeta para la "discusión" de los problemas mundiales, también filosóficos. Pero esa producción intelectual cuando es antihegemónica, aún filosóficamente europea (por ejemplo Montaigne, Pascal, Rousseau o Marx), no es sólo europea: ni lo es por su *exclusivo* origen y tampoco por su significado. Además, en la Periferia había igualmente una producción intelectual (y filosófica, por ejemplo Francisco Xavier Clavigero, 1731-1787³⁹, en México *coetáneo* de Kant), pero como *contradiscurso* ante la visión mundial hegemónica europea, y con sólo los recursos (*sources*) provinciales, regionales. Clavigero no puede publicar sus obras en castellano, sino en italiano. A las culturas periféricas se las mantuvo aislada y sin contacto entre ellas, sólo se conectaban a través de Europa, habiendo sido previamente reinterpretadas por dicha Europa-centro. La Filosofía "europea" no es entonces producto *exclusivo* de Europa, sino que es la producción de la humanidad situada en Europa, y con la contribución de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial.

Decir que dicho "contradiscurso" es *inmanente* a la Modernidad, podría aceptarse, si la Modernidad fuera definida mundialmente, pero en ese caso la Modernidad debería incluir su Alteridad periférica. Sería la Modernidad *hegemónica* y el mundo colonial Periférico dominado, como un sólo sistema-mundo. Como de hecho se define la Modernidad como del exclusivo horizonte europeo, se pretende que dicho "contradiscurso" es también un fruto *exclusivamente* europeo. De esta manera, la misma Periferia, para criticar a Europa, debería europeizarse, porque debería usar un *contradiscurso* europeo para mostrar a Europa su contradicción, sin poder, una vez más, aportar nada nuevo y debiéndose negar a sí misma.

Si, por el contrario, ese *contradiscurso* es ya el producto dialéctico (afirmación de la Alteridad como principio de negación de la negación: movimiento *analéctico* entonces) de un diálogo crítico con la Alteridad, no puede decirse que sea *exclusiva e intrínsecamente* europeo, y menos aún que sea Europa la única que puede "sacar de sus *propias* tradiciones" el continuar dicho *contradiscurso*. Al contrario, es bien posible que sea *fuera de Europa* desde donde ese *contradiscurso* pueda ser desarrollado más críticamente, y no como continuación de un discurso extraño o *exclusivamente* europeo, sino como continuación de una labor crítica que la Periferia ya ha dejado estampada en el *contradiscurso* producido en Europa y en su *propio discurso* periférico (de hecho y casi integralmente, cuando no es eurocéntrico, es ya un *contradiscurso*).

De allí que el estudio del pensamiento (tradiciones y Filosofía) en América Latina, Asia o África no sea una tarea anecdótica o paralela al estudio de la Filosofía *sin más* (que sería la europea), sino que se trata de una historia que *rescata* justamente el *contradiscurso* no hegemónico, dominado, silenciado y olvidado, el de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. Kant (filósofo hegemónico central), o Marx posteriormente (contradiscurso en Europa) y Clavigero (filósofo periférico) serán estudiados en el futuro como las dos caras de una misma época del pensamiento humano. Ciertamente, Kant (por su situación hegemónica) habrá producido una Filosofía crítica que se enfrenta con lo mejor de la producción mundial (situada empíricamente en Europa), y que por ello puede ser el punto de arranque de la Filosofía en todo el mundo durante dos siglos. Kant, en este sentido estricto, no es exclusivamente un pensador europeo, sino un pensador al que le cupo (por su situación histórica, política, económica, cultural) producir una Filosofía crítica de relevancia *mundial*. Pero el pensamiento filosófico de Clavigero, de importancia hasta ahora sólo regional, y por ser una región o una Periferia dominada⁴⁰ rápidamente olvidada en su propio México, es la "otra-cara" de la Modernidad (o de la totalidad mundial Modernidad/ Alteridad), y por ello tiene igualmente relevancia "mundial". En el futuro deberemos estudiar más seriamente lo que se producía filosóficamente en el mundo Periférico para tener una visión de conjunto. Kant/Clavigero son parte de una Filosofía mundial centro/periferia en el siglo XVIII. La historia de la Filosofía futura tendrá una nueva visión *mundial* de la Filosofía y ahondará aspectos ahora insospechados, cuando se descubra la rica temática de la *refracción* en la Periferia (que produjo una Filosofía-periférica) del centro del sistema (que produjo en Europa una Filosofía-central, que hasta ahora es la única tenida por "Filosofía"). La Filosofía-centro y las Filosofías-periféricas son las dos caras de la Filosofía en la Modernidad, y el *contradiscurso* (tanto en el centro como en la periferia) es un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo de los europeos.

Esto es esencial para nuestro proyecto filosófico. La *Filosofía de la Liberación* es un *contradiscurso*, es una Filosofía crítica que nace en la periferia con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su periferidad, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad. Enfrenta conscientemente a una Filosofía *europea* (tanto posmoderna como moderna, procedimental como comunitarista) que confunde y aún identifica su europeidad concreta con su desconocida funcionalidad de "Filosofía-centro" durante cinco siglos. Discernir entre a) la europeidad

concreta (su propia *Sittlichkeit* o *Lebenswelt* europea), b) la funcionalidad de "centro" que le cupo ejercer a Europa, y c) la estricta universalidad, produciría un despertar de la Filosofía europea de un profundo sueño en el que estuvo sumida desde su origen moderno: su "eurocentrismo" ha cumplido, exactamente, cinco siglos.

Sería necesario tener conciencia *explícita* de ese "horizonte" siempre presente, del Otro colonial, del bárbaro, de las culturas en posición asimétrica, dominadas, "inferiores"⁴¹, como una fuente esencial en la constitución de la identidad del yo moderno (*essential Source in the constitution of the identity of the modern Self*), fuente permanente, co-constitutiva. La no consideración de ese Otro en la constitución del "yo moderno (*modern Self*)" invalida prácticamente todo el análisis histórico de Taylor, dado su carácter eurocéntrico⁴². De ese análisis resulta sólo el descubrimiento de un aspecto de la identidad moderna, autocentrada. No es la identidad de la modernidad constituida dialécticamente desde su alteridad negada ("puesta [*gesetzt*]", en el sentido hegeliano, como no-identidad⁴³ consigo misma, alienada), desde la "otra-cara" de la modernidad⁴⁴.

Por último, debemos indicar que la reconstrucción histórico latinoamericana exigía además elaborarse desde criterios éticos universales. De allí que, sin abandonar el nivel empírico del "ser-en-el-mundo" o la "Lebenswelt" husserliana, la Filosofía de la Liberación construyó categorías universalizables, más allá de todo *télos* histórico-concreto⁴⁵.

4.2. LA ETICA ORIENTADA HACIA BIENES DE TAYLOR

Nuestra estrategia argumentativa seguirá este camino: en a) expondremos los "contenidos" últimos (lo "material" o "cuasi-metafísico" de la ética de Kant, para dar en parte razón a Taylor, y preparar la senda para nuestra crítica a Habermas y Apel); en b) consideraremos la crítica de Hegel (y de otra manera la de Heidegger) a los formalismos, y por ello también del formalismo procedimental Habermasiano por parte de Taylor; en c) expondremos la crítica de Habermas a Taylor (y de alguna manera a Hegel y Heidegger); en d) la crítica de la Filosofía de la Liberación a las éticas ontológicas de la "Sittlichkeit" (Hegel, Heidegger, Taylor, MacIntyre, etc.)

desde el oprimido o alienado (que llamaremos *el principium oppressionis*) dentro de la Totalidad que tiende al "bien (*good*)"; y en e), por último, la crítica a Habermas y Apel que intenta la Filosofía de la Liberación desde la exterioridad o "exclusión" del Otro (que llamaremos *el principium exclusionis*), del pobre, la mujer oprimida, del niño, de las generaciones futuras, de las razas discriminadas, etc.. En este corto trabajo sólo "señalaremos" la arquitectónica argumentativa sin poder profundizar.

a) Siempre, como en todas las éticas "formales", hay en Kant un último "contenido" (cuasi-metafísico). En un primer enunciado del imperativo categórico, Kant pareciera ser puramente "formal":

"Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de una legislación universal (*allgemeinen*)"⁴⁶.

En este sentido la ley moral "es meramente formal [...]; hace abstracción de toda materia (*aller Materie*)"⁴⁷. No deseamos insistir ahora en este punto ni en las objeciones al problema de la "aplicación (*Anwendung*)"⁴⁸ del principio. Queremos aquí en cambio mostrar el "contenido" (más allá de lo puramente "formal") en un segundo momento:

"Obra de tal manera que te comportes con la humanidad, tanto en tu persona (*Person*) como en la persona de todos los otros (*jeden andern*), siempre como fin y nunca como medio"⁴⁹. "Sin duda la persona (*Mensch*) es harto impía, pero la humanidad (*Menscheit*) en su persona (*Person*) debe ser sagrada para ella. En toda la creación [...] solamente la persona (*Mensch*), y con ella toda criatura racional, es fin en sí misma (*Zweck an sich selbst*). [...]. Su personalidad (es) lo único que hace que sean fines en sí mismas"⁵⁰.

La pregunta inevitable es: ¿por qué la persona es "fin en sí misma"? Una respuesta a la pregunta nos conduce *inevitablemente* a una discusión cuasi-metafísica. Pero es esta respuesta la que nos puede aclarar el por qué debo tener "respeto (*Actung*)" a la ley. En efecto, dado que la persona pertenece a "ambos mundos" (al inteligible y al empírico) "debe considerar su propio ser respecto de su segunda y suprema destinación con veneración (*Verehrung*) y sus leyes con el máximo respeto (*Actung*)"⁵¹. Es decir, en último término, el "respeto" por la ley se deduce del respeto a la *dignidad de la persona*. Estrictamente:

"El fundamento (*Grund*) de este principio [el imperativo categórico] es: la naturaleza racional existente como fin en sí misma"⁵².

Este "contenido" último se encuentra igualmente en Habermas o Apel. En ambos, como en Kant⁵³, la "comunidad de comunicación" (sea ideal o trascendental) tiene una última referencia a la "persona" de todos los

participantes y afectados, como con iguales derechos. Es evidente que en toda "pretensión de validez (*validity claim*)" la persona del Otro es referencia obligada, como cuando se dice que "comprendemos ilocucionariamente la tentativa (aceptable) de establecer una relación interpersonal (*interpersonale Beziehung*)"⁵⁴. Es decir, el "momento ilocucionario" del "acto de habla (*speech act*)" presupone ya siempre la existencia del Otro, de otra persona, a la que se la respeta como igual, y por ello en la "situación ideal de habla" se deben usar argumentos y no ejercer simplemente la fuerza irracional de la violencia. De la misma manera K.-O. Apel, presupone la dignidad e igualdad de la persona como momento trascendental último:

"El argumentante ya ha testimoniado *in actu* [...] que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso"⁵⁵.

Este contar ya con la "persona del Otro" como supuesto es, exactamente, el hacerse cargo de "lo ético"⁵⁶ por excelencia: el *contenido* ético de la moral formal (o el fundamento oculto y siempre implícito de todo "formalismo", sea kantiano, procedimental habermasiano o trascendental apeliano). ¿Es la relación presupuesta con el Otro⁵⁷ un momento *intrínseco* de la razón argumentativa-teórica, o es un momento previo de la *razón ética* (estrictamente *práctica* o como *voluntad*) como fundamento de la razón argumentativa- teórica?

b) Por su parte, la crítica del "formalismo" kantiano por parte de Hegel, se remonta a sus primeras intuiciones de estudiante. Opino, con respecto al tema que nos ocupa, que Taylor se inspira en la crítica de Hegel a Kant⁵⁸.

En efecto, la primera crítica de Hegel a Kant es una crítica ética⁵⁹. Hegel había estudiado una fría y escolástica teología en Tübingen, y por ello queda impactado por la rebelión pedagógica del joven Schiller, que en 1795 publica *La educación estética de la persona (Menschen)*. De Kant ha leído *La religión dentro de los límites de la sola razón* y la *Crítica de la razón práctica*. Hegel se inspira en Schiller para entender a la "razón (*Vernunft*)" como la facultad vital de síntesis; mientras que el "entendimiento (*Verstand*)" fija su objeto, lo separa, lo mata. En *El destino del cristianismo* escribe:

"En ese Reino del Cielo muestra él [Jesús] a ellos [sus discípulos] no la supresión de las leyes, sino que ellos deben cumplirlas gracias a otra

justificación en la que se realice más perfectamente la justicia, y no sólo como mera fidelidad del deber [kantiano]"⁶⁰.

Para ese Hegel todavía teólogo, Kant es el Antiguo Testamento de la ley formal (la "moralidad [*Moralität*]); Jesús es el Nuevo Testamento, la subsunción (*Aufhebung*) de lo unilateral en el pléroma (la futura "eticidad [*Sittlichkeit*]). No hay sólo ley formal universal, sino igualmente inclinación, amor, "síntesis (*Synthese*)":

"El principio más comprensivo puede ser llamado una tendencia a obrar lo que las leyes ordenan, unidad de inclinación (*Neigung*) y ley, gracias a la cual ésta pierde su forma de ley; este acuerdo con la inclinación es el pléroma de la ley [...]. Lo mismo esta tendencia, una virtud (*Tugend*), es síntesis en la cual la ley pierde su universalidad (en virtud de la cual Kant la nombró siempre objetiva), el sujeto su particularidad, y ambos su contradicción (*Entgegensetzung*)"⁶¹.

En este texto de 1797 tenemos ya al Hegel definitivo (y en él, de alguna manera, las intuiciones de Taylor y MacIntyre). La ley objetiva que obliga desde fuera, es subsumida por la síntesis del sujeto-objeto (como comunidad o pueblo concreto), y ahora como "segunda naturaleza"⁶². Lo que en la "moralidad" obliga, en la "eticidad (*Sittlichkeit*)" se opera por amor, por tendencia, por *ethos*: "el acuerdo (*Übereinstimmung*) es la vida, y en tanto relación de los diferentes: amor"⁶³. Es decir, "el Reino de Dios [...] es una comunidad viviente"⁶⁴⁶⁵, y no un individuo separado exigido por una ley objetiva que mata⁶⁶. Cabrían destacarse muchos aspectos, en especial la crítica hegeliana de la imposibilidad de la universalización efectiva de la máxima sin contradicciones (que el procedimentalismo consensual de Habermas optimiza)⁶⁷, y la imposibilidad empírica de la "aplicación"⁶⁸ adecuada de los principios, pero con lo dicho es suficiente para sugerir el tema⁶⁹.

Por su parte, Heidegger parte de una crítica a Kant, pero lo hace a la manera ontológica (y no ética)⁷⁰. La subjetividad del sujeto kantiano ya "ex-siste" en el "mundo" cuando constituye objetos (también objetos prácticos o acciones a obrar). El "mundo" es apertura desde la "comprensión del ser"⁷¹. Todo *Ser y tiempo*, y también *Kant y el problema de la Metafísica*, son una subsunción de la subjetividad moderna (también de la razón práctica kantiana) en el "ser-en-el-mundo". Se parte entonces de la "facticidad", y releendo Aristóteles podemos traducir:

"La virtud es un modo habitual de morar en el mundo (*héxis*) que se enfrenta a posibilidades electivas (*proairetiké*) sabiendo determinar el justo medio entre ellas en vista del proyecto fundamental, gracias a una

circunspección interpretativa, tal como la situaría dentro del horizonte existencial el hombre auténtico (*hó frónimos*)"⁷².

Por mi parte reconstruí enteramente a partir de Heidegger una *ética ontológica*, desde la crítica a Kant, al comienzo de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, capítulo 1⁷³.

¿En que consiste el intento de Taylor? Al comienzo de su obra principal, explica nuestro filósofo que "I didn't feel I could launch into this study without some preliminary discussion of these links" (1989, p.x). Y es aquí donde desarrolla su posición, en una "estilo" terminológico axiológico⁷⁴. En efecto, la intención fundamental de las *Sources of the Self* (1989) es mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del "yo (*Self*)" moderno, imposible de descubrir en una mera moral o ética formal abstracta. La vida ética sólo puede ser reconstruida en su horizonte concreto orientada por "intuiciones (*intuitions*)" hacia el bien, hacia "hiperbienes (*hypergoods*)" que suponen una "ontología moral (*moral ontology*)" basada, en última instancia, en el "respeto a la vida (*respect for life*)". "Evaluaciones fuertes (*strong evaluation*)" están a la base del "respeto a los otros (*respect for others*)", del "sentido de la propia dignidad", que ha sido puesta en cuestión por un horizonte de "desencanto (*disenchantment*)", como "disipación de nuestro sentido del cosmos (*dissipation of our sense of the cosmos*)". De ahí que en realidad hay una "búsqueda" (*quest*, al decir de MacIntyre) de una "articulación (*articulation*)" de la vida, como afirmación de la "vida ordinaria (*ordinary life*)". La "identidad del yo (*identity of Self*)" supone el reconocimiento y afirmación de las "fuentes morales (*moral sources*)" históricas de la modernidad, implícitas pero operantes: el deísmo del Dios cristiano, la auto-responsabilidad de la persona como sujeto, y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza. Pero como se desconocen o se han olvidado dichas "fuentes", la modernidad está en crisis. Para poder despertar una "motivación" ética operante habría que contar con un impulso estético. No es el argumento el que puede mover a la realización de una vida buena, sino la narrativa estética, expresada en la tradición de un *pathos* tal como el de un Schiller, Nietzsche o Benjamin. En conclusión:

"The intention of this work was one of retrieval, an attempt to uncover buried goods through rearticulation -and thereby to make these sources again empower, to bring the air back again into the half-collapsed lungs of the spirit [...]. There is a large element of hope. It is a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism (...), and in its central promise of a divine affirmation of the human" (1989, 521).

En *The Ethics of Authenticity* (1992) se profundiza el tema, llegando a nuevos resultados. Los tres "malestares (*Malaises*)" de la modernidad (el individualismo, la primacía de la razón instrumental o del capitalismo tecnológico, y el despotismo del sistema; 1992 a, lss.), producen una "pérdida del sentido de la vida (*loss of meaning*), un "eclipse de los fines (*eclipse of ends*)" y una "falta de libertad (*Loss of freedom*)" en la sociedad burocratizada. Pero en medio de tanta "desarticulación" se abre un "ideal de autenticidad". Las originarias "fuentes de la autenticidad (*sources of Authenticity*)" nacida de un "racionalismo des-comprometido (*desengaged*)" de un "yo (*Self*)" que debe pensar reflexivamente desde sí mismo, hijo del periodo romántico, como un "atomismo (*atomism*) de la comunidad" (1992 a, 25); es la "interioridad (*inwardness*)" de una autodeterminada y autónoma voluntad que intenta "ser verdadera para sí misma (*to being true to mySelf*)" (1992 a, 29ss)⁷⁵. Esta autenticidad es "dialógica" (1992 a, 33), desde los "otros significantes (*significant others*)"⁷⁶, donde se afirma tanto la identidad, como la "diferencia" ante ellos. Dicha "diferencia" surge desde un "horizonte" común. "Nuestra identidad requiere el reconocimiento de los otros (*our identity requires recognition by others*)" (1992 a, 45). y por ello "negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión" (1992 a, 50)⁷⁷. Esto le permite a Taylor hacer una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las reglas de la sociedad (1992 a, 66)⁷⁸. Como conclusión:

" A fragmented society is one whose members find it harder and harder to identify with their political society as a community. This lack of identification may reflect an atomistic outlook, in which people come to see society purely instrumentally" (1992 a, 117).

El tema del "universal reconocimiento de la diferencia (*universal recognition of difference*)" (1992 a, 50), es ahora el objeto del trabajo titulado: "The politics of recognition" (1992 b), donde vemos bosquejarse un horizonte político más concreto. Taylor amplía ahora el horizonte de la modernidad⁷⁹. Además se trata de "un continuo diálogo y *lucha* con los otros significantes (*a continuing dialogue and struggle with significant others*)" (1992 b, 37)⁸⁰. Y ahora, por fin, el filósofo del "centro" exclama:

"¡Hay otras culturas! [...] que han articulado su sentido del bien, de lo santo, de lo admirable [...]. Sería una suprema arrogancia descartar su posibilidad *a priori*. Esta conclusión exige de nosotros no un perentorio e inauténtico otorgarles igual valor (que nuestra cultura), sino estar abiertos a un estudio comparativo de las culturas. Esto exige además el admitir que estamos muy

lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas"⁸¹.

Desde estas preocupaciones que tanto nos interesan, Taylor critica a la Filosofía de Habermas, por su pretensión de construir un formalismo universalista consensual, que de hecho se apoya en un horizonte concreto (y material) de orientación a bienes, a una "vida buena", con contenidos sustantivos:

"Pareciera que está motivado por ideales morales fuertes, tales como la libertad, el altruismo y el universalismo. Ellas son las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna; son los hiperbienes que le son distintivos [...] Ellos [los formalistas del tipo de Habermas] son incapaces de clarificar las fuentes más profundas de sus propios pensamientos"(1989,88)⁸².

Es, de alguna manera, la "repetición (*Wiederholung*)" de la crítica de Hegel y Heidegger a Kant: el sujeto está ya siempre en una "Sittlichkeit" (Hegel) o en un "mundo" (Heidegger). y Taylor no puede dejar de tener parte de la razón.

c) Consideremos ahora, en pocas palabras, la crítica de Habermas a Taylor⁸³. Para el filósofo de Frankfurt, por ejemplo en su obra *Consideraciones para una ética discursiva*⁸⁴, la distinción fundamental entre razón "estratégica" (orientada a fines, como la de Aristóteles, y de alguna manera de Taylor), razón "ética" o de la "Sittlichkeit" concreta (nivel en el que se sitúa Taylor para "motivar" una ética de la autenticidad), y razón "moral" (la universalidad formal que proponen Habermas y Apel), tiende a revitalizar la problemática kantiana "transformada" desde una "comunidad de comunicación" (paradigma pragmático de los actos de habla), más allá del solipsismo y del paradigma de la conciencia. Habermas indica que las Filosofías prácticas contemporáneas dan prioridad a la cuestión de la "justicia" formal (como un Rawls) o al de la "vida buena" (eù bíos de Aristóteles). Taylor⁸⁵ propone una ética, dentro de un horizonte estratégico (hacia bienes), de evaluación fuerte y orientada hacia la "vida buena" moderna, que intenta "motivar" al sujeto (*Self*) para recuperar, afirmando su propia identidad olvidada, una autenticidad a la que se aspira desde sus más antiguas fuentes. Para Habermas este no es el propósito de una Filosofía moral. Además una tal ética no tiene criterios desde los cuales pueda juzgar la moralidad de su propio "mundo de la vida", y, menos aún, entablar un diálogo sobre la moralidad de los ethos de culturas distintas. Tampoco puede la estética servir como terapia para motivar a la autenticidad ética, vía intentada sin éxito por Adorno.

d) Debemos dar los dos últimos pasos. En el primero de ellos, se trata de efectuar, si fuera posible, la crítica ya realizada hace años a las pretensiones de toda ética ontológica⁸⁶. Desearía denominar *principium oppressionis* aquel enunciado en el que es considerado el Otro como oprimido "en" la Totalidad, como "parte funcional" (no como "sujeto") negada en sus intereses distintos en el "sistema"⁸⁷. Se trata del tema de la alienación⁸⁸ propiamente dicha (la "cosificación" del Otro). En todo "mundo de la vida", comunidad de comunicación, ética orientada a fines (horizonte ontológico con virtudes o valores), siempre, necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluto, sin futuro), hay un Otro oprimido, negado. Pero dicho oprimido es justificado por el bien, el fin (el tēlos), las virtudes, los valores como lo no-existente, o al menos como lo no-visto, no-descubierto, oculto. Hace más de veinte años escribíamos:

"El ver, el comprender, el conocer, el calcular, el pensar, el *noēin* o la *gnōsis* [hoy diría: el argumentar] es un modo supremo de ser humanos en la Totalidad⁸⁹. Tal es el perfecto para Platón y Aristóteles, y tal igualmente lo auténtico para Heidegger [¿para Taylor?]. En este caso la *autenticidad* no tiene eticidad alguna, ya que, siendo la Totalidad misma como identidad, funda la moralidad intramundana u óntica, siendo ella misma amoral, no-ética o la ética ontológica como ontología de la Totalidad. Propiamente no hay bien ni mal ontológico, sólo hay una estructura fundamental trágicamente inamovible [el ethos de nuestra cultura] a la que podemos acercarnos por un cierto tipo de *gnōsis* [o estética] (la *autenticidad*, *Eigentlichkeit*). El fundamento es *así como es* y nada más"⁹⁰.

En un "mundo", en una cultura (porque toda cultura es etnocéntrica⁹¹), en un ethos, en una "comunidad de comunicación *real*", etc., no puede dejar de negarse siempre, *a priori* a algún Otro. En el esclavismo, el esclavo no era "humano" para Aristóteles; en el feudalismo, el siervo no era "simpliciter" parte de la "civitas" para Tomás de Aquino; el asalariado (que vende su trabajo) no era propietario del fruto de su trabajo para Adam Smith (y esto por un "estado de naturaleza" segunda⁹², superior al estado de naturaleza primitivo); en el machismo, la mujer era objeto sexual, obediente "ama del hogar"...; en la sociedad patriarcal, el niño no tiene derechos...; en las culturas depredadoras ecológicas de la naturaleza, las generaciones futuras tampoco tienen derechos... Todos estos "Otros", invisibles en cada Totalidad, mundo de la vida, *ethos* dado (también el moderno "central" que analiza Taylor), niegan sin "conciencia ética" al Otro, al oprimido. *Por necesidad*⁹³ el *telos* o el bien de una cultura, de una Totalidad, no puede ser el fundamento último de la moralidad de los actos.

Será sólo "por ahora", mientras no se descubra el Otro negado en este tipo de sistema⁹⁴.

Es en este contexto que la Filosofía de la Liberación intentó superar la relatividad incommensurable de los sistemas dados, e intentar una trascendencia formal-histórica que evita los inconvenientes de los "comunitaristas", sin caer en el relativismo. El imperativo se enuncia: "¡Libera⁹⁵ a la persona indignamente tratada en el Otro oprimido!". Este *principium oppressionis* es absoluto (vale para *todo* sistema existencial o funcional⁹⁶) y es siempre concreto (no es abstracto⁹⁷). Se "descubre" al Otro negado *desde el ethos concreto*, desde la "Sittlichkeit" hegeliana, el mundo Heideggeriano, la vida cotidiana de Taylor. No se puede "descubrir" al "esclavo" como persona-negada trascendental, abstracta o universalmente. La Filosofía de la Liberación intenta describir la lógica de la Totalidad como totalización (ontología de la "sociedad cerrada", como la de Popper); y la lógica desde donde el descubrimiento del Otro como negado es posible (la lógica de la Alteridad).

Los héroes helenos de Aristóteles cazaban esclavos con conciencia "tranquila", "buena", así como el héroe de la autenticidad moderna conquistó América, esclavizó el África, explotó el Asia y todo justificado por el "bien", y el "hiperbien", tal como Hegel lo enuncia acerca del *gentleman* inglés:

"Los ingleses se transformaron en los misioneros de la civilización en todo el mundo"⁹⁸.

Hegel justificaba el colonialismo (negación del Otro periférico) con total conciencia auténtica. ¡He aquí la ambigüedad de *toda ética ontológica* - inevitablemente también la de Taylor- criticada desde hace tiempo por la Filosofía de la Liberación!

e) El segundo paso que debemos dar consiste en el inicio de la crítica de la moral universal o del formalismo pragmático de Habermas o Apel, en donde nos será útil, en otro contexto problemático, la propuesta de "reconocimiento (*recognition*)" de la diferencia⁹⁹ en Taylor¹⁰⁰ (que hemos expuesto en la primera versión de la *Ética de la liberación* en 1970, ya que Levinas la anticipaba explícitamente). Ahora es necesario referirnos, después de la "linguistic turn" o desde el paradigma del lenguaje, al *principium exclusionis*: el Otro, como "el afectado" en la exterioridad¹⁰¹, como el excluido "de" la Totalidad, o la alteridad propiamente dicha (el Otro como "nada"¹⁰²). Como Hegel, Heidegger o Taylor, partiremos de la situación fáctica, concreta, de un mundo o *Sittlichkeit* vigente, dada. No se abandona ideal o trascendentalmente lo empírico (como Habermas desde

una "situación ideal", o como Apel desde una "pragmática trascendental"), sino que se "perfora" (se "trasciende"¹⁰³) el horizonte del sistema en búsqueda del Otro excluido.

El problema se enuncia de la siguiente manera: la distinción fundamental para Habermas entre "moral" (universal) y "ética" (concreta)¹⁰⁴, aunque se refiere a Kant, tiende a descubrir las condiciones reales del problema de la aplicación del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual:

"Todos los seres racionales deben poder querer lo que se ha justificado moralmente [...] El principio (D) expresa: Solamente pueden ser *válidas* aquellas normas aceptadas por *todos los afectados* como *participantes* virtuales de un discurso práctico"¹⁰⁵.

Lo que es mediado por el procedimiento (U):

"Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada uno, deben poder ser aceptados libremente *por todos*"¹⁰⁶.

A lo que K.-O. Apel agrega un "principio formal de complementación (C)", que colabora en "la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes"¹⁰⁷. Las condiciones mínimas reales son al menos: la supervivencia de la comunidad real de comunicación, y la participación de *todos* los afectados posibles. Pero, al tener en cuenta lo que podríamos llamar el *principium exclusionis*, se torna éticamente problemático aquello de *todos los afectados "posibles"*. En efecto, nunca podrán *todos* los afectados ser participantes reales. O de otra manera:

Siempre habrá afectados-excluidos de toda comunidad de comunicación real posible.

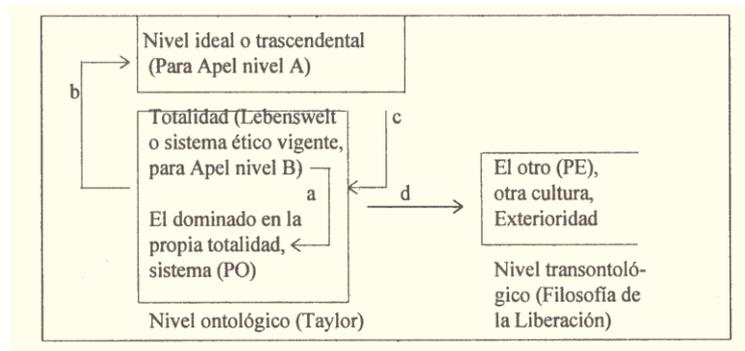
Lo que nos enfrenta a una contradicción:

- a) Aunque todos los afectados tienen siempre derecho (implícito al menos) a participar en la comunidad de comunicación real;
- b) sin embargo, siempre hay afectados-excluidos; es decir, es fácticamente imposible que no los haya¹⁰⁸.

Esto sitúa el problema de la validez, de la moralidad del "acuerdo (*Verständigung*)" de manera nueva. Todo "acuerdo" no es sólo provisorio y falseable, sino que es éticamente *defectuoso* (es decir, tiene un "defecto" originario). "Procedimentalmente" la primera pregunta que deben hacerse los "participantes" en una comunidad de comunicación real es: ¿A quién pudimos haber dejado "fuera" -sin reconocimiento por lo tanto-, "excluidos"? Además, aún trascendental o idealmente (ya que no puede excluirse en ese nivel a nadie) es necesario reconocer a cada "participante"

como una persona dis-tinta; el Otro de todo el resto, principio siempre posible de "discenso" (u origen de nuevo discurso). Ese respeto y reconocimiento en el nivel trascendental o ideal del "discenso" del Otro, es el punto de partida del permitirle "participar" en la comunidad en la que ha hecho fácticamente "irrupción" como *nuevo* Otro¹⁰⁹. Ese respeto y reconocimiento del Otro (ideal o fácticamente) es el momento ético (y porque ético racional) por excelencia, lo supuesto en toda "explicación" (epistemológica) o el "asentimiento" (argumentativo) ante el argumentar del Otro. Porque "respetar" y "reconocer" el *nuevo Otro* (como sujeto de "discenso" como "nuevo" Otro, dis-tinto¹¹⁰) es el acto ético o racional práctico *kath'exokhén*, ya que es "dar lugar al Otro" para que intervenga como igual, con derechos, como libre, en la argumentación.

ESQUEMA 4.2 REPRESENTACION ESQUEMATICA DE DIVERSAS POSICIONES



Aclaraciones al esquema: a: dominación del "afectado no-participante"; b: movimiento trascendental (vertical¹¹¹ o de idealización del modelo habermasiano o apeliano; c: intento de "aplicación" de la norma ética; d: movimiento trascendental (horizontal¹¹² hacia la alteridad del "afectado-excluido"; PO: principium oppressionis; PE: principium exclusionis.

La diferencia esencial entre la Ética del Discurso, que se encuentra prácticamente en posición de "inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)" de las normas morales fundamentales en situaciones excepcionales, y la Filosofía de la Liberación se sitúa en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre su límite:

"Las revoluciones -escribe Albrecht Wellmer- contra pretensiones injustas deberían ser consideradas como situaciones de excepción morales; y ello de tal manera que los fundamentos de una reciprocidad entendida moralmente han sido abolidos, porque los deberes morales de

una parte ya no pueden tener correspondencia con las pretensiones morales de la otra"¹¹³.

Son exactamente estas situaciones límites las que importan a la Filosofía de la Liberación (las guerras, las revoluciones, los procesos de liberación de las mujeres, de las razas oprimidas, de las culturas populares, de las mayorías en Estados de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una estructura de opresión, etc.). El principio concreto "¡Liberar *hic et nunc* al oprimido!", o "¡Has participar al afectado excluido!", exige realización procedimental pero no propiamente una "aplicación" de lo trascendental en la empírico¹¹⁴. Lo que son "situaciones de excepción"¹¹⁵ para la aplicación de la Ética del Discurso, son "situaciones normales" de determinación para la Filosofía de la Liberación. Con razón Levinas comienza su obra *Totalidad e Infinito* con esta expresión:

"L'état de guerre suspend la morale; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs"¹¹⁶.

En este caso, para la Periferia mundial empobrecida (heredera del colonialismo éticamente irracional moderno), para la mujer (desde siempre en un sistema de violación machista), para las razas oprimidas (como la judía en Alemania en la época de Hitler y la de los esclavos africanos en Estados Unidos o del apartheid en Sud África), para las minorías (como los palestinos en Israel) o las grandes mayorías (como los "asalariados" en el capitalismo), etc., para todos ellos el "estado de excepción" impide el "aplicar" las normas morales trascendentales en sus situaciones concretas. ¿Para qué sirve en ese caso una tal moral?¹¹⁷

4.3. CONCLUSIONES

Podemos concluir, en general, que en cierta manera vuelve a repetirse la crítica ontológica de Hegel (Taylor) contra el formalismo de Kant (Habermas, Apel), cuestión que está al origen mismo de la Filosofía de la Liberación¹¹⁸. Es obvio que entre el Hegel real y nosotros media un siglo y medio de historia; allí están el viejo Schelling, Marx, Levinas y muchos otros. El debate se sitúa así entre 1) una "moralidad formal", 2) una

"eticidad concreta" y 3) un *tertium quid* no considerado en el debate euro-norteamericano, y mucho más si se sitúa ese *tertium* en la perspectiva de la periferia mundial empobrecida, explotada y excluida (el gran afectado ausente), es decir, desde una "alteridad ética mundial" que intenta superar tanto a la "moralidad" formal (kantiana o profundamente "transformada" por Apel y Habermas) como a la "eticidad" sustantiva (hegeliana, heideggeriana o la "comunitaria", de un Taylor o MacIntyre). La "alteridad" permite superar la universalidad formal de la moralidad, por una parte, y, por otra, la sustantividad concreta de la eticidad, desde un horizonte de nueva problemática. La posición de la Filosofía de la Liberación parecerá concordar con Taylor en el reclamo de recuperar la positividad de un "mundo de la vida" orientado por bienes¹¹⁹ (contra Habermas o Apel); pero, al mismo tiempo, descubre criterios "formales" que permiten la crítica de toda totalidad ontológica, sistémica o *Sittlichkeit* (contra Taylor), desde el principio ético de la alteridad del Otro (más allá de Habermas o Apel).

El proyecto de liberación *de los oprimidos y de los excluidos* se abre desde la exterioridad del Otro, más allá (*jenseits*) de toda situación dada. La construcción de alternativas, aún si fuera necesario (lo que no puede descartarse *a priori*) la de una utopía histórica o de nueva sociedad, no es "aplicación" de un modelo o situación ideal o trascendental, ni tampoco el cumplimiento auténtico de un "mundo de la vida" dado (sea este el moderno u otro), mucho menos pensado como movimiento indefectible de una lógica necesaria (la de la teleología o razón histórica de Hegel o del marxismo *standard* o staliniano), sino un "des-cubrimiento" responsable como respuesta a la "interpelación" del Otro, en un lento proceso prudencial (donde la teoría de una "comunidad de comunicación real", que llega racional y procesualmente al consenso con validez intersubjetiva, nos ayuda para mejor comprender el desarrollo electivo de la *frónesis* de liberación), donde el filósofo (como el "intelectual orgánico" de Gramsci) debe tomar en serio las motivaciones éticas (con Taylor) de la liberación de los oprimidos y excluidos.

Notas

1. Ponencia preparada para el Seminario que se realizaría con Charles Taylor en México en 1993.
2. Citaremos las obras de Taylor teniendo en cuenta el año de su edición (el número que sigue al año es el de la página):
1975. *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge.
1979. *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
 - a. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge University Press, Cambridge.
 - b. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, 1985 Cambridge University Press, Cambridge.
 - a. "Language and Society", en A. Honneth-H. Jonas, *Communicative Action*, 1988 Mass. Inst. of Techn., Boston, pp.23-35.
 - b. "Le juste et le bien", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 1, 1988 pp. 33-56.
1989. *Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
1992 a. *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
1992 b. "The Politics of Recognition", en Am y Gutmann, *Multiculturalism and The Politics of Recognitions*", Princeton University Press, Princeton.
3. Con esto intento indicar que Taylor entra en una descripción "positiva" de los momentos "sustantivos" del yo (*Self*) moderno y no permanece en un nivel puramente formal. Hemos intentado durante diez años describir de manera "positiva" la experiencia latinoamericana, teniendo como método la hermenéutica de inspiración ricoeuriana, proyecto que abandonamos por dificultades metódicas (Véase sobre la crítica de esta posición en mi trabajo "Más allá del "culturalismo", en *Introducción general a la Historia de la Iglesia en América Latina*, tomo 1/1, Sígueme, Salamanca, 1983, pp.34ss.; consúltese también Hans Schelkshom, *Ethik der Befreiung*, Herder, Freiburg, 1992, en "Faktizität versus Universalismus der Moderne", pp.48ss), y los siguientes apartados.
4. En la obra de Schelkshom, "Neudefinition des weltgeschichtlichen Ortes Lateinamerikas", en Op. cit., pp.58ss, y en los párrafos siguientes.
5. Nos dice en el Preface: "[...] In part, it was because of the very ambitious nature of the enterprise, which is an attempt to articulate and write a history of the modern identity" (1989, ix).
6. Aunque también de literatos, teólogos y otros cultores de ciencia humanas.
7. Recuerdo que Alphonse de Waehlens nos decía que "la Filosofía piensa lo no-filosófico" (*La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya, 1961).

8. En nuestra obra *El humanismo helénico* (1961), EUDEBA, Buenos Aires, 1974, intentamos una interpretación del *ethos* semita por oposición al griego (interpretación expuesta en otra obra: *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969), donde estudiamos la tesis que hemos expuesto arriba.
9. La cultura moderna occidental ha intentado y conseguido "secuestrar" la cultura griega clásica como un momento europeo exclusivo. No hay clara conciencia de que la Grecia clásica y aún bizantina, es tan árabe-musulmana como latino-cristiana. En su obra *Eurocentrism* (Monthly Review Press, New York, 1989) el pensador egipcio Sarnir Amin muestra ésto correctamente. Aristóteles se estudiaba en Bagdad (¡la bombardeada Bagdad del siglo XX!) en el siglo X d. JC, cuando era desconocido en el mundo latino-cristiano.
10. Para Taylor el "yo (*Self*)" es tanto el ego como la persona (Véase toda la parte I, *Agency and the Self* en 1985 a, 13-114, y en 1989, 25-51).
11. *Libro de los muertos* del antiguo Egipto, en Papiro Ñu, trad. española de Juan Bergua, Madrid, 1962, pp.181-182. Este texto, presente en el Nuevo Testamento cristiano (y en el Antiguo Testamento hebreo), nos habla de la presencia en el fundador del cristianismo de la cultura del Egipto en la conciencia del que sufrió el exilio político en dicho país en su infancia. Véase la exposición histórica de las eticidades en mi obra *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1997, introducción histórica.
12. Esta creencia mítica es de origen bantú, del África negra hacia el sur de la primera catarata del Nilo.
13. El *próton kakón* de la *Enéada* de Plotino. Véase mi trabajo sobre "Plotino, genio reflexivo indoeuropeo", en *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, capítulo IV, pp.137 ss.
14. El alma es una para todo el universo, ingenerada, inmortal, divina. Nada tiene que ver con el "yo (*Self*)" personal moderno. En cambio el "muerto" o la "carne" del egipcio si es persona-individual y pretende perpetuación como tal. Es la proto-antropología de la modernidad. Véase esto en mi obra *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, capítulo 11: "Antropología cristiana y humanismo helénico", en especial en § 4: "La resurrección como doctrina del hombre".
15. *Codice de Hammurabi* (1728-1686 a. JC).
16. Véase en mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, el § 85: "Hacia el descubrimiento de la persona como exterioridad" (pp.279ss.)
17. Aubier, París, 1963.
18. Las obras de Taylor sobre Hegel (1975 y 1979), opino, que debieron inclinarlo a darle una importancia central al concepto de "eticidad (*Sittlichkeit*)", en posición "sustantiva" y no puramente "formal" en las cuestiones éticas. Pero, al mismo tiempo, absorbió de Hegel su "eurocentrismo". Considérese mi obra reciente *1492: L'occultation de l'autre*, Editions Ouvrières, París, 1992 (en alemán en Patmos, Düsseldorf, 1993), el tema del "Eurocentrismo", primera conferencia dictada en Frankfurt en el curso que impartí en el semestre de

invierno de 1992 en la Goethe Universität (que los editores franceses modificaron por: "Egocentrisme"), pp.13ss., en la Parte I titulada: "A partir de l'ego européen: l'occultation de l'autre". Hegel llega a escribir que "Europa es absolutamente el centro y el fin (*das Zentrum un das Ende*)" de la historia universal (*Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurft* (1830), en *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p.235). En mis conferencias en Frankfurt pudimos "reírnos" todos juntos (con más de doscientos participantes de las mismas) de las ingenuidades cuasi-cómicas del eurocentrismo racista y superficial de Hegel (en cuanto a la interpretación de Europa en la Historia Universal, y al reflexionar seriamente sobre la manera de negar toda historicidad a América Latina y el África, y de situar al Asia en una edad "infantil" y sólo preparatoria de la historia europea). Los comentaristas (el mismo Taylor, 1975, 3ss.) para nada se refieren a la manera eurocéntrica del desprecio hegeliano por América Latina, África y Asia, y su manera de justificar la violencia colonialista europea: "Contra el derecho absoluto que él [el pueblo dominador del mundo: *Weltbeherrschende*] tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos no tienen derecho alguno (*rechtlos*)" (*Enzyklopädie*, § 347).

19. Esta es la tesis fundamental de mi obra ya citada (*1492: L'occultation de l'autre*) cuyo subtítulo es: "Hacia el origen del mito de la modernidad".
20. Es decir, la caracterización sumamente elaborada por Taylor, como la de Max Weber (en la que se inspira Habermas), o la crítica de Lyotard, todas ellas, ignoran una determinación esencial, una "fuente del yo": la "centralidad" ("ser-centro") europea, desde finales del siglo XV, en la experiencia humana global que denominamos "historia mundial" (*wordly, mondiale*, y no universal, *universelle*) o "planetaria" (*planetary, planetaire*).
21. Véase la Tercera Parte de mi obra sobre el 1492, citada en nota anterior: "De la invasión al descubrimiento del Otro".
22. Hemos distinguido en nuestras obras entre "universalidad concreta" (la impuesta por la dominación europea moderna en el "sistema-mundo", en la periferia entonces), con la "mundialidad" o la totalidad de las culturas concretas existentes. Un proyecto "trans-moderno" se propone una "mundialidad" nueva como realización plena de la humanidad futura, donde todas las culturas (no sólo la europeo moderna) puedan afirmar su alteridad, y no simplemente un proceso de "modernización" donde se les imponga la cultura europeo-norteamericana moderna o su abstracción (una "modernidad" abstracta que no es más que la misma modernidad europeo-norteamericana a la que se le quitan algunos rasgos particulares chocantes).
23. Véase "Vers une phénoménologie de *l'ego conquiro* (Je conquiers)", en *1492: L'occultation de l'autre*, Editions Ouvrières, Paris, 1992, pp.39ss.: 'Le Moi (*Self*)-conquistador est la proto-histoire de la constitution de *l'ego cogito*; on est arrivé à un moment décisif de sa constitution comme subjectivité, como

volonté de puissance... La conquête, c'est l'affirmation pratique du *Je conquiers* et la négation de l'Autres en tant qu'Autre" (p.47).

24. Véase la obra de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, Paris, 1989.
25. ¡Obsérvese la importancia de la cuestión!
26. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, am M. t.I, p.225 (trad. castellana Taurus, 1987, t.I, p.213).
27. Aquí abre Weber la puerta a nuestra sospecha de ser una representación infundada, parcial, provinciana, eurocéntrica.
28. En "Vorbemerkung", en *Die protestantische Ethik*, I, Hamburgo, 1973, p.9. La cuestión no es, como lo piensa Habermas, si esa universalidad parece tener validez universal "para nosotros" (Op. cit. de Habermas, p.253; p.214).
29. Esta es la tesis no invalidada de Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System, I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974 (Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conf.3.2).
30. Recuérdese que la conquista del África se organiza en el Congreso de Berlín de 1884-1885, sólo hace un siglo.
31. Ese "por algún tiempo" son, exactamente, los últimos 500 años, y no sólo hasta la mitad del siglo XX, sino hasta la guerra del Golfo y sus consecuencias en 1993. Quizá Taylor piense que Estados Unidos reemplaza a Europa en la hegemonía mundial, pero filosófica y culturalmente es "lo mismo" (la dominación europeo-norteamericana, y ¿con complicidad canadiense?).
32. El texto de Taylor indica que el colonialismo o la dominación de la periferia tiene sólo un efecto posterior y cuantitativo: "This has obviously had tremendous importance for the *spread of these practices...*"; pero no como momentos precedentes a su constitución. Taylor no comprende el sentido eurocéntrico de sus frases siguientes, de todas maneras reconoce que todo esto "won't figure in my analysis, except at the boundaries" (*Ibid.*). Como Ginés de Sepúlveda cree que ese dominio de Europa sobre la periferia "has had a crucial effect on the development of both (!) European and non-European societies, and the prestige (!) of the *Self* understandings associated with them has a fateful importance for the development of cultures" (*Ibid.*). De manera que todo ese proceso debemos aún interpretarlo como un desarrollo cultural: ¿y si fuera el desarrollo de la violencia y de la barbarie moderna con el esclavismo, el colonialismo, el subdesarrollo estructural de todas las culturas del Sur? Este tipo de conclusiones es fruto de un método que solo tiene en cuenta "ideas" filosóficas (¿será esto lo que algunos denominan *idealismo?*).
33. Ed. alemana Suhrkamp, Frankfurt, 1988; ed. castellana Taurus, Buenos Aires, 1989.
34. Ed. alem. p.351; ed. cast. p.358
35. *Ibid.*, p.353; p.360. Taylor prolonga un poco la modernidad: "The whole modern era from the seventeenth century is frequently seen as the time frame of decline" (1992 a, 1).

36. *Ibid*, p.425; pp.432-433.
37. El "entwicklungsideologische Fehlschluss" (*developmentist falacy*).
38. Las universidades, las publicaciones de libros, etc., suponen un desarrollo económico y una acumulación de riqueza obtenida en el mundo periférico colonial que son las condiciones materiales de lo que Gramsci llamaría los "aparatos materiales" de la cultura (y la Filosofía, por supuesto).
39. Nace en Veracruz (México); muere en Bolonia (Italia); es exiliado de México en 1767, por la expulsión borbónica. Conoce además del castellano, griego y latín, el náhuatl (azteca) y mixteco, que practicó en su infancia. Fue profesor en el colegio de San Gregorio de México, en Puebla, Valladolid (Morelia después) y Guadalajara. Realiza una sistemática crítica a Buffon y De Pauw, defendiendo la dignidad del indio americano: "Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. y así ningún otro motivo que *el amor a la verdad y el celo por la humanidad* nos hace abandonar la propia causa por defender *la ajena* [el Otro] con menos peligro de errar" (*Disertaciones*, V, sobre "Constitución física y moral de los mexicanos", en la obra de Clavigero *Historia antigua de México*, que debió traducir del castellano al italiano para poder editarla en 1780 en Italia; Ed. Porrúa, México, 1976, pp.503-524). Además Clavigero escribió una *Historia de la Antigua y Baja California*, editada en Venecia, 1789. Véase también de Clavigero mismo, *Antología*, Introducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, Sep-Setentas, México, 1976. Considérese de Miguel León Portilla, *Recordación de Francisco Xavier Clavigero. Su vida y su obra*, Porrúa, México, 1974. Clavigero elige entonces una línea histórica, hermenéutico-política para reconstruir la particularidad regional periférica de México, y por ello escribe un folleto sobre la Virgen de Guadalupe (bandera de la emancipación política mexicana contra España) e indica un camino positivo de reconstrucción de lo mexicano ante la universalidad abstracta de la Ilustración europea, una verdadera "Filosofía positiva" como el Schelling de la *Historia de la Mitología* (Cfr. mi obra *Método para una Filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974: "Del Hegel definitivo al viejo Schelling", pp.116ss.). En efecto, Clavigero escribe sobre estos temas unos quince años antes que Schelling escriba sobre *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796).
40. Este es el sentido de la hipótesis de Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe una Filosofía en nuestra Latina?*, Siglo XXI, México, 1969.
41. Véase la obra de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, ya citada.
42. Consideremos sólo un factor cuantitativo, que como tal no indica mucho, pero nos da una idea de las proporciones. Hoy, en 1993, Europa Occidental, Estados Unidos y Canadá (que es el horizonte cultural y filosófico exclusivo de la obra de Taylor), son sólo el 15% de la humanidad (750 millones entre los 5,000 millones de habitantes de la tierra). ¿El 85% restante puede sentirse expresado

en ese tipo de análisis histórico? ¿No se habrá tornado provinciana y regional la Filosofía europeo-norteamericana?

43. Es por ello que toda la obra de Clavigero en el siglo XVIII, como la Filosofía de la Liberación en el XX, parte de la afirmación de una "identidad" (del mundo azteca negado por la conquista del hombre moderno: Hernán Cortés) que es negación de la "identidad" moderna como "modernización"; modernización que supone la "negación" de la cultura periférica como otra, distinta, sí-misma. El "yo (Self)" periférico parte desde la negatividad del "yo moderno hegemónico (hegemonical modern Self)". Todo el análisis de Taylor es sólo el primer capítulo del "Making of the Modern Identity". Es evidente que no aparece toda la violencia irracional del "yo moderno (modern Self)" con respecto a la periferia, violencia que es justificada en nombre de la civilización, que es lo que yo llamo "el mito de la Modernidad". Este "mito" no descubierto ni analizado. Véase *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 5: "Critique du Mythe de la Modernité", que es una crítica tanto a Lyotard como a Habermas o Taylor, desde la disputa de Valladolid en 1550, donde Ginés de Sepúlveda (un moderno racionalista argumentativo) se opone a Bartolomé de las Casas (el fundador del "contradiscurso" explícito y filosófico en la *Modernidad mundial* como proyecto de "trans-modernidad" desde su "otra-cara", desde el Otro, América Latina, África y Asia, la mujer oprimida por el machismo, la Tierra destruida como "medio de producción" capitalista, etc.).
44. A la manera de la "otra-cara" de la luna que aunque no la vemos es una parte constitutiva del satélite terrestre.
45. En la obra de Schelkshorn citada, véanse pp.69ss., y en especial "Die Ethizität der menschlichen Existenz", pp.97ss.
46. *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, A 54; véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*, BA 52; en mi *Para una de-strucción de la historia de la ética*, UNC, Mendoza, 1972, pp.100ss.
47. *KpV*, A 197.
48. Esta "aplicación" (la *applicatio* de la "conciencia moral" de los clásicos) es función de la "facultad de juzgar práctica: *praktische Urteilskraft* (véase *Kritik der Urteilskraft*, B xxvi, A xxiv). Véase el excelente trabajo de Albrecht Wellmer, "Derecho natural y razón práctica", en K.-O.Apel-A.Cortina, etc., *Ética comunicativa y Democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, pp.154-69, aunque es parcial en su crítica a Marx.
49. *GMS*, BA66-67.
50. *KpV*, A 155-156.
51. *Ibid.*, A 155.
52. *GMS*, BA 66.
53. Sobre la "comunidad" en Kant como "reino de Dios", como *corpus mysticum*, como "reino de fines", véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, pp.1 08ss.

54. "¿Qué significa pragmática universal?", II, 3; en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p.407 (trad. castellana *Teoría de la acción comunicativa complementos y estudios previos*, Cátedra, 1989, p.125).
55. "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik...", en trad. castellana *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p.161.
56. No en cuanto empírico o "mundo de la vida", sino "lo ético" (lo práctico como relación persona-persona) que hace a lo "moral" universal y al "mundo de la vida" *éticos*.
57. Esta "relación ilocucionaria" presupuesta es parte de la "experiencia" del encuentro (*Begegnung*) del "cara-a-cara" de Levinas (y de la Filosofía de la Liberación).
58. Por ejemplo, en 1975, 369ss.
59. Véase la exposición de este tema en mi obra *Método para una Filosofía de la liberación*, 1974, pp.64ss.
60. En *Frühe Schriften, Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t.I, 1971, p.326.
61. *Ibid.*
62. La *deutera physis* de Aristóteles, de la virtud como héxis (*Ética a Nicómaco* II, 1; 1103 a 18 ss.; en especial II,6, 1106 b 36 ss.). La *Sittlichkeit* hegeliana es justamente esta "segunda naturaleza (*als eine zweite Natur*)" (*Rechtsphilosophie*, § 151; en *Theorie Werkausgabe*, t.7, p.301).
63. *El destino del cristianismo* (ed. cit., p.327).
64. Esta fórmula "lebendige Gemeinschaft" es usada por Karl Marx en su examen de religión: "der lebendigsten Gemeinschaft" (*WEB*, EBI, p.600), y se encuentra en el fundamento radical de su *paradigma comunitario*. Véase mi ponencia presentada en el Seminario sobre Marx en el contexto del debate con Apel, el 12 de diciembre de 1992 en la Goethe Universität de Frankfurt: "Relektüre Marx aus Lateinamerika", a publicarse próximamente.
65. En *Grundkonzept zum Geist des Christentums*, en *Frühe Schriften*, t.I, p.312.
66. Todo el resto es conocido, tanto las descripciones de la *Sittlichkeit* en la *Fenomenología del Espíritu* (VI), en la *Enciclopedia* (§§ 513ss.), en la *Filosofía del Derecho* (§§ 142ss.); etc.
67. Escribía yo en 1969: "Kant mismo al escribir su *Crítica de la razón práctica* no tenía plena autoconciencia que era, al fin, un pensar el *ethos* burgués de un prusiano del siglo XVIII. ¿Pudo haber escrito, si hubiera tenido tal conciencia crítica, que 'ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad (*ein guter Wille*)' [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA, I]? ¿Manifiesta esta posición la ética trágica de un Prometeo encadenado o de un Edipo enceguecido? ¿Aceptarían estos principios la ética de Tlacaélel, el fundamento del imperio azteca? ¿No es ese principio

- comprensible sólo dentro de la tradición cristiana occidental, y en especial del pietismo de Spener?" (*Para una de-strucción de la historia de la ética*, UNC, Mendoza, 1972, p.9).
68. El mismo Kant reconoce que "la cuestión de cómo una ley pueda por sí e inmediatamente ser fundamento de la determinación de la voluntad (lo cual es, sin embargo, lo esencial de toda moralidad) constituye un problema irresoluble (unauf lösliches) para la razón humana, e idéntica al de saber cómo es posible una voluntad libre" (*KpV*, A 128). Para el problema de la "Anwendung" véase en *KpV* A 119ss..
 69. Considérese este tema hegeliano, al comentar y criticar a Fichte en *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801): "Razón y libertad como ser-razonable (*Vernunftwesen*) no es más razón y libertad sino un ser único (*Einzelnes*) [...] Si la comunidad de seres-razonables fuera esencialmente limitación de la verdadera libertad, ella sería en ella misma y por ella misma tiranía [...] En la relación viviente, no hay libertad sino en la medida que ella implica la posibilidad de subsumirse y entrar en relación con otros..." (*Frühe Schriften, en Theorie Werkausgabe*, t.2, 1970, pp.82-83). Por el contrario, en "la comunidad bajo la dominación del entendimiento (*unter der Herrschaft des Verstandes*)..." (pp.83-84), el momento "racional" o viviente es la superación de esa determinación limitante como dominación.
 70. En mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, desde el § I, t.I, pp.33, se trata este tema: "La fundamentación subjetiva de la moral moderna", que es superada en "La comprensión existencial" (*Ibid.*, § 2, pp.38ss.).
 71. Esta "comprensión" es un "poder-ser", un *télos* a la manera aristotélica. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 3: "El ser como eudaimonía" (pp.32ss.).
 72. *Ética a Nicómaco* 11,6; 1106b 36). Mi cita es una "traducción-interpretación" explícitamente heideggeriana.
 73. Habría que observar allí cómo efectué esa tarea reconstructiva heideggeriana; y fue allí, igualmente, que descubrí los *límites* del primero y del último Heidegger.
 74. Véase nuestra crítica a la axiología en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, IV, pp.126ss.. Pienso que Heidegger, en *Brief über den Humanismus* (Klostermann, Frankfurt, 1947), hizo en parte y anticipadamente crítica a ese "estilo". Hemos estudiado en Lovaina los archivos Husserl, gracias a van Breda, y leído los manuscritos axiológicos de Husserl (véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I, "Manuscritos éticos de E. Husserl que se encuentran en el Husserl-Archiv de Lovaina", pp.193ss.), desde el *F I 20* (1890ss.) hasta el *B I 16* (de 1931-1934). Kant fue el ético más estudiado por Husserl, en particular la *Crítica de la razón práctica*. La crítica al formalismo de Max Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werkethik*, Francke, Bern, 1954) o de Nicolai Hartmann (*Ethik*, de Gruyter, Berlin, 1962), las hemos estudiado en la obra citada arriba. Por su "estilo" la posición

filosófica de Taylor debe mucho a los axiólogos, pero igualmente a filósofos ontólogos como Aristóteles, Sartre o Heidegger, desde una Filosofía anglosajona atenta al paradigma del lenguaje. Es algo así como una "axiología-existencial-lingüística".

75. En una Filosofía de la Liberación ese "ser verdadero consigo mismo" (momento atomista solipsista) pasa por el "ser verdadero con un pueblo oprimido y excluido" (momento comunitario histórico) de la identidad hegemónica (como Clavigero, por ejemplo).
76. Véase George H. Mead, *Mind; Self and Society*, en *Works*, University of Chicago Press, Chicago, 1962, U, pp.67ss.
77. Veremos que el oprimido en los sistemas y excluidos de las comunidades de comunicación, son ya oprimidos política, económica, sexual, pedagógicamente, y por ello, por definición, no reconocidos. No es que el no-reconocimiento sea causa de su opresión; al contrario, el no-reconocimiento es condición de la "reproducción" del sistema de su opresión y exclusión.
78. En la Filosofía de la Liberación todos estos temas no se afirman desde la "autenticidad" atomística, sino desde el derecho a la dignidad negada de las personas de comunidades mayoritarias de la humanidad, de las clases oprimidas, de la mujer oprimida por el machismo, del niño sin derecho ante la cultura adulta, etc.. Es algo más profundo, más inmenso en número, más éticamente relevante, sin quitarle importancia a esa "autenticidad" descrita por Taylor en los países del centro y hegemónicos.
79. "It is held that since 1492 Europe have projected an image of such people as somehow inferior, uncivilized, and through the force of conquest have often been able to impose this image on the conquered" (1992 b, 26). ¡Esto es nuevo! Pero desde esta hipótesis toda la obra *Sources of the Self* queda cuestionada.
80. Este es exactamente el tema planteado por la Filosofía de la Liberación hace más de veinte años: el Otro signifiante es el indio (quince millones muertos en el primer Holocausto de la modernidad), los africanos esclavos (trece millones esclavizados desde el siglos XVI al XIX; el segundo Holocausto), las naciones periféricas explotadas en el colonialismo y el neocolonialismo (más del 80 % de la humanidad actual), las clases trabajadoras dominadas bajo un régimen de salario y producción de plusvalor (aún en los países del capitalismo central), etc. La Filosofía de la Liberación, desde el 1970, explícita, expresamente, plantea el "encuentro", el "diálogo" con el *Otro signifiante* (Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap.6: "El Método de la ética": "El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el tema de la Filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico [léase: dialógico], porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la Filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna [escribía en 1970 mucho antes que Derrida o Lyotard, hoy en 1993 debería escribir: trasmoderna] y superadora de la modernidad" (t.II, p.162).

81. Es interesante que casi cinco siglos después de Bartolomé de las Casas, un filósofo del mundo anglosajón repita sus mismas palabras, ya que *De único modo* escrito en Guatemala en 1536, mostraba que los indios americanos tenían dignidad y merecían ser tratados *del único modo* humano posible: con argumentos racionales y no con la violencia de la guerra (desde la conquista de México desde 1519 hasta la Guerra del Golfo en 1992, que todavía continúa en 1993). Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 5.3.
82. Esta es la argumentación de fondo en los dos trabajos de 1988 a y b.
83. Véase especialmente de J. Habermas *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp.90ss., y 176-185; y en *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp.640ss.
84. En *Faktizität und Geltung*, véase sobre Taylor en pp.226, 313, 325 y 607, pero en temas que no tocan estrictamente lo que estamos debatiendo.
85. *Ibid.*, pp.176-185. De alguna manera la crítica a A. MacIntyre (sobre todo en su obra *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame University Press, South Bend, 1988) vale para Taylor (pp.209-218). Aunque en el caso de MacIntyre pienso que Habermas no plantea adecuadamente la cuestión cuando niega la necesidad, en todo diálogo de culturas, de haber realizado un "aprendizaje" *suficiente* de otra tradición o de la cultura del Otro para poder "argumentar racionalmente"; es decir, poder pertenecer a ambas (a las dos) de alguna manera. Para Habermas esto no es posible, sino solo un diálogo como aplicación del propio punto de vista a través de un proceso de convergencia de perspectivas. Me pregunto: ¿hasta que medida Habermas tiene (como todo filósofo de la periferia, que experimenta Europa como algo propio por un largo aprendizaje de "otra cultura", como los latinoamericanos) experiencia de "otros" mundos? ¿Puede pensarse filosóficamente el problema del diálogo intercultural sin haber durante años vivido en *otras culturas*? El eurocentrismo aquí es mal consejero.
86. Este fue, exactamente, el momento del nacimiento de la "Filosofía de la Liberación", el pasaje del capítulo 2 al 3 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (t.I, pp.97ss.); o *Método para una Filosofía de la liberación*, cap.4, pp.115ss.: "Superación europea de la dialéctica hegeliana". Véase en especial: "La no-eticidad de la autenticidad gnóstica del héroe trágico y moderno" (la primera *Op. cit.*, t.II, pp.22ss).
87. Niklas Luhmann en su consideración del sujeto como parte funcional del sistema, describe correctamente que no son "personas" sino "funciones", momentos autopoiéticos y autoreferentes (Véase Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.30ss.: "System und Funktion"). Gehlen lo había ya claramente visto en su definición de "institución" ("Man kann anthropologisch den Begriff der *Persönlichkeit* nur im engsten Zusammenhang mit dem der Institutionen denken"; *Anthropologische Forschung*, Rowohlts, Hamburg, 1961, p.72).
88. Véase en *Filosofía de la Liberación 2.5.*: "Alienación".

89. Aquí "Totalidad" puede ser tanto el "mundo" heideggeriano, el mundo moderno (Taylor) y aún la "comunidad de comunicación *real*" (la de los argumentantes *efectivos*).
90. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.II, pp.14-15. Nos es imposible aquí repetir lo ya escrito, ya que recorriendo el concepto de mal en Kant (cuestión no planteada en ninguno de sus cultores actuales, y me estoy refiriendo "a la raíz del Mal [*die Wurzel des Bösen*]", en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1,III, B 32-39, A 29-36, hasta nota 1), Schelling, Hegel (p.e. *Rechtsphilosophie*, § 139; *Enzyklopaedie*, § 570), Nietzsche, etc.
91. Pero la cultura moderna-europea es la única que ha sido etnocéntrica y *centro de la historia mundial*, de manera que ha constituido a todas las otras culturas como su periferia *dominada*, negada; situación *a-simétrica* única en la historia de la humanidad.
92. "En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas, suministrándoles materiales y alimentos, para sacar un provecho" (*The Wealth of Nations*, I, cap.V; trad.cast. FCE, México, 1958, pp.47-48). De igual manera John Rawls, en su segundo principio define: "Las *desigualdades sociales y económicas* habrán de ser conformadas de modo tal que..." (*A Theory of Justice*, II, 11; trad. cast. FCE, México, 1978, p.82). La pregunta es: ¿cómo pueden haber "desigualdades sociales y económicas" en un "estado de naturaleza" o en una "situación originaria"? El problema consiste en: ¿Cómo es que hay tales desigualdades desde el punto de partida?
93. "Por necesidad" hasta que se cobre conciencia del Otro negado, y esto puede durar milenios, siglos: ¿cuántos milenios practicó la humanidad el esclavismo hasta cobrar conciencia de su inmoralidad en el siglo XIX? ¿Cuántos milenios el machismo oprimió a la mujer hasta en el pleno siglo XX? *Antes* del descubrimiento *histórico* del Otro negado, "por necesidad *histórica*", fáctica, el *télos*, el bien, la virtud, los valores... del sistema vigente justifican implícita o explícitamente la opresión del Otro.
94. "Sistema" en un sentido amplio, no exactamente en el de N. Luhmann.
95. "Liberación" es la acción o proceso práctico por el que el no-libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad.
96. Es evidente que entra en operatividad cuando "se descubre" un nuevo tipo de Otro oprimido. P.e. cuando ciertas comunidades religiosas luchan contra la esclavitud, o el capitalismo descubre que es más eficaz un libre-asalariado que un esclavo. Desde el momento del "descubrimiento" del Otro *como oprimido*, el dominador se torna fácticamente culpable.
97. Es decir, el "esclavo" es un "modo *concreto*" de la negación de la dignidad humana descubierta por ciertas comunidades protestantes o el capitalismo; el

- "asalariado" es otro "modo *concreto*" de la negación de la dignidad humana descubierta por Karl Marx; etc..
98. "...Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt" (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3; en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t.12, 1970, p.538). La denominación "misioneros" le da un carácter sagrado, y lo de "civilización" es evidente que es la europea moderna -pero con ello deja claro su ingenuo y provinciano eurocentrismo-.
 99. La he denominado "dis-tinción" para no confundirla con la "di-ferencia" de Derrida (Véase mi *Philosophy of Liberation*, 2.4.3; "Distinction" no es "Difference", *Ibid.*, 2.2.5). Para todos estos temas recuerdo la obra de Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung* ya citada.
 100. Véase 1992 b, p.65: "One of the key authors in this transition is undoubtedly the late Frantz Fanon, whose influential *Le Damnés de la Terre*, argued that the major weapon of the colonizers was the imposition of their image of the colonized on the subjugated people". Fanon es un latinoamericano, de Martinica, de donde parte la Filosofía de la Liberación en la década del 60.
 101. Véase en *Filosofía de la Liberación*, 2.4.: "Exterioridad".
 102. La "nada", tanto en Levinas como en Marx (véase en este último la cuestión en mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 10).
 103. No es la "trascendentalidad" *a priori*, sino la "trascendentalidad" del que va "más allá" del horizonte del mundo, del sistema, del "bien" de nuestra cultura, etc.
 104. En nuestras obras le hemos dado a *ética* (por ejemplo, en *Ética de la Liberación*) el sentido de la formal crítico, mientras que a moral (p.e., en la moral burguesa, como Marx) el significado de la "Sittlichkeit" hegeliana. Simple aclaración para evitar confusiones.
 105. *Erläuterungen*, p.12.
 106. *Ibid.*
 107. "¿Límites de la ética discursiva?", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p.261. Sobre el tema de la "aplicación (*Anwendung*)" véase Matthias Kettner, "Drei Dilemmata angewandter Ethik", en *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp.9-27; K.-O. Apel, "Diskursethik ver der Problematik von Recht und Politik", en *Ibid.* pp.29-60.
 108. No podemos problematizar aquí todo el tema de como "procedimentalmente" toman conciencia de ser oprimidos y excluidos los tales. El describir la *lógica* de la "opresión" y la "exclusión" de los sistemas es el primer tema de la Filosofía de la Liberación, para permitir la "toma-de-conciencia". A esa toma de conciencia sigue la "organización" de los oprimidos o excluidos. Sólo cuando, por un *proceso de liberación* (que hay que describir y justificar éticamente), los afectados-oprimidos y excluidos de la comunidad real de comunicación en manos de los participantes *hegemónicos*, tienen "poder negociador" o de

"efectiva participación" (que se alcanza *al fin del proceso de liberación*), entonces, sólo entonces, puede comenzar el ejercicio de la razón ético-argumentativa en pie de igualdad. Los afectados-dominados y -excluidos, dicho sea de paso, no son minorías: son las grandes mayorías de la humanidad. Son el 80% de la humanidad que consumen el 18% de los bienes de la tierra (es decir, el 20% más rico consume el 82% de dichos bienes; véase *Human Development Report 1992*, United Nation Programme (UNDP), Oxford University Press, New York, 1992). Son el 50% de la humanidad [las mujeres]; el 40% [los niños]; los 20% de pobres en los países ricos; las razas discriminadas; etc.. Es decir, si hiciéramos un recuento matemático, ni un 5% de la humanidad actual pertenecería a la comunidad de comunicación real hegemónica (ya que es la "participante" real): varones, blancos, adultos, de cultura occidental, del capitalismo "central", de los grupos con poder (económico, político, intelectual), etc.. ¿Pero no es también, acaso, éste (varón, blanco, adulto) el *Self* moderno de Charles Taylor?

109. Véase mi ponencia "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?* .Augustinus, Aachen, 1992, pp.106ss: "La Exterioridad y la comunidad ideal de comunicación".
110. Reconocer en el "esclavo" una persona, encubierta en el esclavismo como la no-persona y por lo tanto *excluido-no-afectado* (para ser "afectado" es necesario antes "ser-persona", aunque sería bueno problematizar esto desde una Filosofía ecológica), es el "punto de partida *radical*" de toda argumentación posible con el *antiguo* esclavo, *nuevo* Otro ahora reconocido como "participante".
111. Llamaremos "vertical" a la trascendentalidad *a priori* de tipo kantiana "transformada" por Apel
112. Llamaremos "horizontal" a la trascendentalidad de la Alteridad del Otro (desde Levinas) que usa la Filosofía de la Liberación.
113. "Derecho natural y razón práctica", en *Op. cit.* p.29. El mismo Apel reconoce .que "bajo las condiciones finitas, el principio del desarrollo de la moral jamás (*niemals*) puede alcanzar -en tanto principio de una aplicación histórica responsable de la ética- la realidad moral, puesto que no se puede dar un comienzo nuevo racional *de todos los hombres* sobre la base de la validez ideal del principio discursivo" (*Diskurs und Verantwortung*, Surhkamp, Frankfurt, 1988, p.465).
114. La Filosofía de la liberación parte de la situación de la persona negada en su dignidad en el sistema o Totalidad (como, por ejemplo, cuando se dice que "lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo; lo femenino integra el objeto y la pasividad", definición del "machismo" por S. Freud, *Die infantile Genitalorganisation*, en *Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t.I, 1970, p.241; o cuando se enuncia: "la subsunción [*subsumtion*] real del trabajo vivo bajo el capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalor...", definición de la alienación de la persona en la Totalidad-capital, para Karl Marx, en *Manuscritos del 61-63*, MEGA (Dietz Verlag, Berlin, 1982), II, 3-,

p.2190). Metódicamente, la Filosofía de la Liberación se eleva de la "parte-funcional" (la mujer-objeto en el sistema machista, el trabajo-asalariado en el capital, etc.) hacia el fundamento, el ser, el *telos* del sistema (Véase *Filosofía de la Liberación*, 5.2), y desde ese horizonte se "explica" la causa de la opresión. Negar esa negación de la persona oprimida es la praxis "justa", "buena". Este es el tema del tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, ya citada. En los tomos III (la erótica), IV (la política) y V (el antifetichismo), se recorre el camino analítico de la praxis ética de liberación en diversos niveles (erótica, pedagógica, política, etc.).

115. Si a las limitaciones de imposibilidad de aplicación "directa", se le agrega la restricción de que toda aplicación es "parcial" y "aproximativa", y que no pueden realizarse en situaciones de revoluciones, guerras, de no-derecho, podría irse descubriendo que, por último, en concreto y realmente nunca pueden aplicarse. Es lo que llamamos la "inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)" de esta ética trascendental. Además, la situación ideal (Habermas) o trascendental (Apel), son "modelos de imposibilidad" (como lo ha mostrado Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984), que no pueden propiamente "fundar" sino "delimitar" el horizonte de lo "posible" (por el "principio empírico absoluto de imposibilidad", como cuando Einstein propone un modelo imposible [el *perpetuum mobile*) que no "funda" sino, que abre el campo de la mecánica "posible" o "empírica"). Esto lo trataremos más largamente en una obra en preparación.
116. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1968, p.x. ¿No será esto lo que llevó a tantos filósofos éticos a equivocarse al juzgar la Guerra del Golfo de 1992?
117. Con razón R. Schelkshorn nos objeta que la Filosofía de la Liberación, que tan "fuerte" es para las situaciones de "excepción" (que son las "normales" en el mundo de hoy), es menos operativa en las situaciones "normales". No sería difícil mostrar que las situaciones "normales" están construidas sobre instituciones de permanente opresión (p.e. en el capitalismo los asalariados que producen plusvalor, para Marx) o exclusión (p.e. el *pauper*, el desocupado o marginal de Marx).
118. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglos XXI, Buenos Aires, 1973, t.I, desde el capítulo I, pp.35ss.
119. En nuestro caso pueden ser "proyectos de liberación" trans-sistémicos (Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en "El bien ético como justicia"; Siglos XXI, Buenos Aires, 1973, t.II, pp.34 ss.). La relación práctica con el Otro la denominábamos "amor-de-justicia" (reuniendo así la "rectitud" de la justicia y el "amor" al bien).

5. ¿ONTOLOGIA HERMENEUTICA DEL CREPUSCULO O ETICA DE LA LIBERACION?

(De la Postmodernidad a la Transmodernidad)¹

"Esta nueva ontología piensa, por el contrario, que debe captar el ser como evento [...] Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen *de los otros*, de los contemporáneos: [...] las culturas *otras* con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y unificación del planeta (*di dominio e unificazione del pianeta*) [...] Estos mensajes [...] piden ser escuchados con piedad, con atención devota (*attenzione devota*) que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros"².

"[A] la rebelión del intelectual burgués le falta (y no sólo por su culpa, como es obvio) el punto de referencia preciso del movimiento revolucionario de los verdaderos *bárbaros*, es decir, de los excluidos, de los explotados [...] esa raza de hombres que vienen *de afuera* y pulveriza las estructuras del mundo viejo [...] Nietzsche mismo nos propone [...] el problema de la liberación efectiva de nuestra sociedad"³.

En el verano de 1990 estuve en Torino, procedente de Florencia, donde dicté un curso, visitando el lugar donde Nietzsche se autointerpretó como el "Anticristo", en aquel primer piso del hotel junto a la famosa plazoleta no lejos del editor Rosenberg, en la Via Po. Pensando publicar mi *Filosofía della Liberazione*, que después apareció en Queriniana (Brescia, 1992), la descendiente del editor (hoy Rosenberg & Sellier) invitó a Vattimo para que tomáramos un café, no lejos de la sede de la editorial. Así conocí a Vattimo. En septiembre de 1992, dictando un seminario en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, me indicaron el deseo de auspiciar la visita a México de un filósofo italiano. Yo propuse a Vattimo, y por ello nos encontramos del 13 al 18 de septiembre de 1993. El presente corto trabajo es *una propuesta del inicio de un diálogo* con el filósofo italiano -y no una mera descripción de su pensamiento, ni tampoco una crítica-.

5.1. EL PROYECTO FILOSOFICO DE VATTIMO

Nuestro filósofo nace en Torino en 1936; estudió a los clásicos, como Aristóteles⁴ -con su maestro Luigi Pareyson-, y posteriormente se internó en Heidegger, bajo la conducción de H.-G. Gadamer, como becario de la Humboldt, en Heidelberg desde 1961, en el año que se publicaban los dos tomos del *Nietzsche*⁵. Era todo un presagio: un turinense (tierra del último Nietzsche) comienza a estudiar Nietzsche desde Heidegger⁶ -y, en cierta manera, permanecerá siempre en este horizonte teórico-. La obra de Vattimo es un todo coherente y evolutivo, creciente, que va ahondando los mismos supuestos conceptualmente descubiertos desde el comienzo, al menos desde 1961, y que deseamos describir a partir de sus trabajos analizados cronológicamente.

5.1.1. *El primer estrato de la obra de Vattimo*

El primer momento lo constituyen sus tres primeros libros -si no consideramos su tesis sobre el "hacer" en Aristóteles-, que es el despliegue del horizonte heideggeriano en la cuestión hermenéutica.

En *Ser, Historia y Lenguaje en Heidegger* (1963) Vattimo comienza su camino. La excelente obra del joven filósofo de 27 años interpreta en Heidegger la veta de una ontología del arte (*Kunst*), de una "hermenéutica ontológica" (1963, 222)⁷, como "superación de la metafísica"⁸, adoptando la postura de una verdadera "defensa" de Heidegger contra detractores superficiales. Los cinco capítulos de la obra son ya todo un programa. El primero, que trata: "Cuál es el Nietzsche de Heidegger" (1963, 13-51), es un anticipo potencial de su obra posterior, donde de alguna manera se abordan los grandes problemas que nuestro filósofo expondrá después. Para Heidegger "Nietzsche es el cumplimiento de la historia de la metafísica, y por ello el profeta del mundo contemporáneo" (1963, 15), porque:

"En la historia del pensamiento occidental (*Geschichte des abendländischen Denkens*) desde su comienzo⁹ ha sido pensado el ser

del ente (*das Sein des Seienden*), pero todavía queda como no pensada la Verdad del Ser"¹⁰.

La "historia de la metafísica"¹¹ comienza con los presocráticos en Grecia y culmina con Nietzsche. Es una historia unilineal que de Protágoras pasa por Platón o Aristóteles, para saltar a Descartes¹², Leibniz¹³, Kant¹⁴ y otros filósofos alemanes. La "época presente" como "época del ser" es de decadencia, de pobreza, de inautenticidad, porque "la errancia es la esencia de la metafísica como olvido del ser" (1963, 25). Es la época del nihilismo como "desvalorización de los valores supremos" (28)¹⁵. Poner nuevos valores es "Voluntad de Poder", voluntad de querer, de conservar, de acrecentar, de superar, de conocer, creatividad, innovación: arte (*Kunst*):

"En la esencia del así concebido acrecentamiento del Poder se cumple el *concepto superior* del arte"¹⁶.

En la historia del Ser, "Nietzsche no es sólo el cumplimiento de la metafísica modernal¹⁷, sino de la metafísica en general y por ella de la historia del Occidente" (32). La actitud ontológica de la técnica (como razón instrumental, diríamos hoy) está relacionada "a la esencia de la Modernidad como *Neuzeit*" (44). El Destino (*Geschick*) del nuevo tiempo cae así en el *Ge-stell*: las cosas son interpretadas como "recursos", como mercancías, a las que se le im-ponen o nos im-ponen (*ge-stellen*) condiciones, como objeto de pericia (*Ge-stell*)¹⁸. Todo es historicismo (*Historizismus* pero no *Geschichte*), técnica, seguridad, planificación, "imagen del mundo" como "re-presentatividad" del ente en el olvido del Ser. "El Nihilismo implica el descubrimiento de una nueva posición del hombre en su confrontación con el tiempo" (51).

En el capítulo 2 ("Destrucción del historicismo y fundación de la ontología", 1963, 53-96), Vattimo expone una sugestiva interpretación de *Ser y tiempo*, desde la perspectiva de la temporalidad ontológica (el ser-para-la-muerte, la inautenticidad del *man*, la nada, etc.). Es decir, la ontología heideggeriana es la superación de la metafísica¹⁹. Por otra parte, para Vattimo era esencial mostrar "la centralidad de la reflexión sobre el arte en el pensamiento de Heidegger"(parágrafo 1 del capítulo 2 "La acontecimentalidad²⁰ del Ser y la obra de arte"; 1963, 97-131), porque de hecho se preparaba como profesor de estética en Torino. Gracias a Gadamer, por último, interpreta correctamente *Ser y tiempo*, y sus obras posteriores, mostrando que "ser-en-el-mundo" es siempre un ser-lingüísticamente (la "*Sprachlichkeit*" gadameriana). De alguna manera es la linguistic turn, pero ontológica (no óptica como en el pensamiento anglosajón). Esto completa el capítulo 4 ("Ser y Lenguaje"; 1963, 132-

177)²¹, que termina con una reflexión sobre el "Silencio" -que puede dejar lugar a Wittgenstein o Levinas-:

"El silencio como quietud o como *Gleichzeitiges* es así el *lugar* de todo movimiento, de todo dis-curso [...] un discurso que habla sólo en cuanto escucha el silencio. Como tal, el silencio no se deja jamás captar o encerrar en una *Aus-sage* [expresión]" (173).

En efecto, Vattimo será muy sensible a la distancia entre lo dicho y el Ser, entre el dogmático y el escéptico:

"La imposibilidad de definir el Ser es por ello, bajo un cierto aspecto, una imposibilidad lingüística. No se puede encontrar una proposición que, intentando ser la definición del Ser, por su misma estructura no caiga en el nivel del ente" (142)²².

La obra se concluye con una reflexión sobre "Ser y hermenéutica" (cap.5; 1963, 178-221), donde el filósofo de Torino en Heidelberg delimita ya el tema de toda su vida filosófica posterior. Desde aquella época ve claro que el segundo Wittgenstein ha superado el intentar el imposible "lenguaje lógico perfecto" (a la Carnap), aunque acepta igualmente, con el mismo Heidegger, la imposibilidad de un lenguaje positivo del Ser; la "hermenéutica ontológica" llega en cierta manera siempre demasiado tarde (179, nota 2)²³.

En *Poesía y Ontología* (1967) Vattimo saca provecho de su profundo conocimiento de Heidegger²⁴ y de Gadamer²⁵. Se trata de la propuesta de una "estética ontología" (1967, 9). Aunque están presentes todas las obras del filósofo de Freiburg. El origen de la obra de arte tiene una presencia particular:

"Ser-obra (*Werksein*) significa instalar un mundo [...] La obra como obra instala un mundo. La obra mantiene abierta la apertura del mundo (*das Offene der Welt*)"²⁶.

Enfrentándose a las estéticas de su momento (desde las estéticas poshegelianas del siglo XIX, a las de Lukács, Sartre, o de la Bauhaus, en especial Kandinsky), más allá de la fenomenología, y de los métodos críticos (como los que proponen la "muerte del arte"), para centrarse una vez más en la hermenéutica:

"Toda hermenéutica clarificante y completa implica la pertenencia de la obra al lector, la capacidad y posibilidad de parte de este último de tomarse plenamente gestor, es decir, de resolverla y disolverla en la interpretación" (1967, 107).

Lo que interesa al fin es "el lector"; la "exégesis de la obra" como "fruición" ante la puesta en ejercicio de la verdad del mundo, en el "permanecer de la apertura abierta por la obra, es decir, del mundo que la

funda" (126). Termina la obra, no sin referirse a Adorno, con algunas conclusiones. Entre ellas:

"El arte se configura hoy como el lugar privilegiado de la negación de la Identidad, y así del acaecer de la Verdad [...] La muerte del arte, que muchos ven como necesaria [...] no es sólo como muerte de una forma social específica [...], sino como el acaecer de la Discontinuidad y por ello de la Verdad" (200).

En *Schleiermacher filósofo de la interpretación* (1968) Vattimo ahonda en su tema de "ontología hermenéutica". Junto a Nietzsche, Heidegger, Gadamer, es Schleiermacher el cuarto filósofo que influencia profundamente el pensamiento de Vattimo (si dejamos fuera a Aristóteles y Pareyson). Internándose en la exégesis bíblica y patrística, nuestro autor estudia la hermenéutica moderna de larga tradición, antes y después de Kant, que culmina con Dilthey o el mismo Heidegger, y posteriormente con Paul Ricoeur. Schleiermacher se ocupa de la interpretación, en primer lugar, porque tiene una percepción profunda y personal de la *individualidad*²⁷: ya explícita en su obra *Discurso sobre la religión*: todo ente finito es fruto de una intervención directa del infinito, es un *factum*. La hermenéutica es el modo de "conocer, que no consiste en el seguir la serie de los finitos para abstraer un determinado individuo o una determinada producción de la individualidad, sino en el penetrar el finito en su peculiaridad y en su individualidad" (1968, 66). La ética²⁸ será, para Schleiermacher, la síntesis, el "encuentro" del universal y el particular, la relación entre la individualidad y el lenguaje²⁹. Sólo la individualidad humana, ética, con lengua entonces, es individualidad plena que puede universalizarse en la comunicación. El individuo histórico inefable se torna universal en la relación ética del lenguaje comunicativo (77)³⁰. Pero esa universalidad vuelve a la individualidad³¹, ya que cada mundo histórico es difícilmente traducible (cuasi-intraductible) a otros mundos (80). De todas maneras, la individualidad puede universalizarse por organización y simbolización, de donde nacen las formas históricas de eticidad³². El lenguaje permite la comunicación entre esas formas universales históricas, y la hermenéutica, como momento de la razón universal, es el desciframiento de sus simbolizaciones respectivas. Nace así la necesidad de una "doctrina de la interpretación". La ética une la individualidad personal (como la máxima concreta de Kant, aquí con un sentido radicalmente diverso) con la universalidad (como la ley moral, aquí el ámbito intersubjetivo de la comunicación, de la cultura, de la historia), individualidad suprapersonal. La "persona" (su "personalidad"³³) necesita simbolizar (por una lengua individual) su individualidad como revelación,

e interpretar la revelación de las otras personas en la intersubjetividad de la comunicación. Cada persona tiene expresión en su lengua particular (su estilo), cada lengua es una cultura: "una lengua universal contradice su naturaleza dinámica" (107)³⁴:

"El mundo se constituye como algo común sólo a través de la comunión de conocimiento, y éste, por su parte, se funda en la comunicación mediante la lengua"³⁵.

La *Crítica*, por su parte, es el fruto del diálogo, del poner una frente a la otra, recíprocamente, la individualidad personal en la individualidad intersubjetiva (y aún las individualidades intersubjetivas entre sí), y viceversa: "es la concreta comunicabilidad y reconocibilidad de la individualidad" (109).

El conocer la lengua es la condición absoluta para acceder al "ámbito de la palabra (*Wortgebiet*)": el mundo de la individualidad intersubjetiva³⁶. La hermenéutica, de una ciencia auxiliar de la teología, se transforma así en un método fundamental; el niño ya tiene competencia hermenéutico-interpretativa: es en realidad universal. Es un modo originario de la razón humana intersubjetiva. En la *Hermeneutik* Schleiermacher comenzó a describir su lógica³⁷, en un dinámico círculo hermenéutico. Esta obra dejará una marca profunda en Vattimo:

"Según Schleiermacher, al término de todo análisis la relación hermenéutica se revela posible sólo en virtud de la pertenencia común del autor (de la obra) e intérprete a un ámbito más vasto, cuyo carácter es el de no constituir una totalidad [cerrada ...]. En tal perspectiva, las variadas estructuras racionales, explicativo-totalizantes, no son refutadas, sino reimplantadas en el ámbito de un horizonte que la rige sin reducirlas jamás completamente. Es ciertamente en esta dirección -aún válida para redefinir el valor de la *razón* [...] - que la herencia del romanticismo tiene todavía toda su virtualidad especulativa" (244).

5.1.2. *El segundo estrato de la obra de Vattimo*

Pensamos que se inicia en 1972, aproximadamente³⁸, cuando de manera prioritaria *concentra su reflexión sobre Nietzsche*, lo que se deja ver en su cuarto libro principal *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (1974)³⁹. En su primera parte (1974, 11-65),

con mano segura elige una veta interpretativa: la "máscara" buena (dionisiaca) y la mala (apolínea). Contra Hegel y el mismo Schopenhauer, a la conciliación del ser-apariencia como la nota esencial de lo "clásico griego" (Winckelmann y los románticos, como veremos), Nietzsche le opone "lo trágico" (anterior y superior a la "racionalización socrática"), la vitalidad dionisiaca⁴⁰ de la afirmación de "la apariencia" plural sin pretensión de unidad. Liberar "lo" dionisiaco es permitirle crear, vivir, diferenciarse. Liberarse "de" lo dionisiaco es lo apolíneo, la máscara como solución de la apariencia en "la unidad de la razón": Sócrates:

"Es una indiscutible tradición que la tragedia griega, en su forma más antigua, tenía por único objeto los sufrimientos de Dionisos y que, durante un largo periodo de su existencia, el único héroe de la escena fue precisamente Dionisos"⁴¹.

Tanto para Nietzsche, como para Vattimo -y con precisiones igualmente para la Ética de la Liberación-:

"Las apariencias no son ya totalmente negatividad e ilusiones, sino más bien, precisamente en el hecho de contraponerse a las pretensiones de *una única verdad* que valga universalmente, devienen el modo en que se expresa libremente la creatividad dionisiaca. Es cierto que se trata de salvar los fenómenos, pero manteniéndolos en su móvil cualidad de máscaras, rechazando al anquilosamiento de la canonización socio-lingüística de un grupo de ficciones como verdad [...] de la *ratio* desplegada en división de roles sociales" (1974, 63-64).

En la segunda parte (1974, 67-151), se trata de "desenmascarar" la "máscara mala" del "sistema de la *ratio*" socrática que se desarrolla en la historia y constituye a la civilización occidental decadente⁴², que culmina en el hombre moderno, con una voluntad de "verdad" (la violencia de la *ratio* socrática, pero ahora también platónico-cristiana) que sepulta la "libre creatividad dionisiaca", bajo sus cuatro formas, que son descubiertas por un "método genealógico"⁴³: la moral, la religión, la filosofía (como "metafísica") y el arte (desde la separación de Wagner)⁴⁴. Es un "itinerario a través de la decadencia" hacia un "reencuentro con lo dionisiaco" (72). El último móvil real *moral* es la búsqueda de placer instintivo egoísta que se sublima o enmascara en actos morales altruistas, jerarquizados, valorados, disciplinados, ascéticos en el sistema de la violencia de la *ratio* socrática, platónica-cristiana⁴⁵, y especialmente de la funcionalidad de la sociedad moderna. Kant (a través de Schopenhauer) es su oponente frontal⁴⁶, y en quien quiere demostrar el "carácter ilusorio de las motivaciones morales" propuestas (102).

Por su parte la *metafísica* occidental, que tiene un sentido evidentemente negativo (como para Heidegger y Vattimo), con sus ideas centrales (el alma: el "yo", la libertad y Dios)⁴⁷, han nacido por una búsqueda de la *seguridad y miedo a la muerte*. Los que controlan el sistema se *aseguran* en la tranquilidad contra ese temor por medio de un orden violento, en nombre de la justicia, el derecho. El *arte*, que también ha caído en el sistema de la *ratio*, tiene sin embargo una posibilidad dionisiaca por "una superación irónica [...], por la autonomía de lo simbólico, de la máscara como producción de símbolos no funcionalizados" (129):

"Son los individuos no ligados, mucho más inseguros y moralmente más débiles (*moralisch-schwächeren*)⁴⁸, aquellos de quienes depende en tales comunidades el *progreso intelectual*; son los hombres que intentan cosas nuevas y, en general, la variedad"⁴⁹.

En la tercera parte (1974, 154-333), Vattimo interpreta como central el tema de la liberación -aunque no lo es para Nietzsche⁵⁰-, articulado al descubrimiento del "Eterno Retorno de lo Mismo". Dividamos la cuestión en cuatro momentos. 1) *La liberación "desde"* la "enfermedad de las cadenas" (171-3), del "sistema de la funcionalidad de la *ratio*" (257-9), "de la autoridad" (299), de las "virtudes del rebaño" (157). Ese mundo es fruto de una "Voluntad de Poder" -primer sentido-, la de los poderosos, la antigua (316), que ha producido las estructuras de dominadores-dominados⁵¹ y que han impuesto el "Yo" o la "conciencia" (tanto cognitiva como moral; 195, 203-5), la "lengua", la gramática, la "metafísica". Para liberarse del "pasado" (225) que oprime, es necesario producir la "disolución del sujeto", por la experiencia-decisión del "Eterno Retorno de lo Mismo"⁵², a fin de vivir la felicidad dionisiaca del presente. 2) *La liberación "de"* lo que estaba atrapado en el sistema antiguo, de lo simbólico⁵³, de lo dionisiaco (270), del azar (257-8), de la casualidad, de una "Voluntad de Poder" -segundo sentido- que "transmuta los valores (*Umwertung*)" (261), que adopta el "nihilismo" ante la *ratio* (259). 3) *La liberación como "creación"* de los símbolos (263-7, 281, 305-6), de los valores (*neue Wertsetzung*)⁵⁴, una transvaloración (261), hacia nueva edad donde irrumpe el *Übermensch*⁵⁵ como el "hombre nuevo". Es la "Voluntad de Poder" -tercera manera- como causa creadora de la vida. 4) *La liberación como "Voluntad de Poder"*⁵⁶ *de los fuertes* (310-332). Aquí Vattimo, que ha hecho una interpretación rigurosa, sobre todo de las primeras obras de Nietzsche, naufraga ahora al querer salvar al Nietzsche más conocido, al definitivo, al del *Más allá del bien y del mal* (desde el §

259), de la *Genealogía de la moral*, y de *La Voluntad de Poder* (desde el § 866). Nietzsche habría recaído en "una fetichización [metafísica] de la noción de Voluntad de Poder" (320), y quedaría en pie:

"El rasgo positivo del arte [que] se separa del negativo, y la libertad de lo simbólico se convierte verdaderamente en principio de una nueva existencia" (271).

5.1.3. *El tercer estrato de la obra de Vattimo*

Este momento se abre, aunque anticipado en muchos aspectos, con *La aventura de la diferencia* (1980), donde nuestro filósofo desarrolla como un pensar triangular: en un ángulo está Heidegger⁵⁷, en el otro Nietzsche⁵⁸, y en el tercero la realidad de la sociedad del capitalismo y la modernidad tardía, vigente en el Norte (Europa, Estados Unidos o Japón). La reflexión se mueve constantemente, se entrecruza, se retroalimenta de un ángulo al otro en todos los sentidos. El hilo conductor de la reflexión es el concepto de Di-ferencia (*Unterschied*) en el último Heidegger, la pluralidad como positividad (lo dionisiaco del primer Nietzsche) y el diálogo con Derrida (variadas referencias en 1980, especialmente en 151ss.)⁵⁹. Contra la metafísica, la diferencia, la multiplicidad, la apariencia, el abandono de fundamentación, la disgregación de la unidad, la disolución de la forma y la jerarquía, la de-stitución de la presencia son interpretados como "positividad". Una diferencia como des-fundamiento, una "filosofía u ontología del crepúsculo (*declino*)"⁶⁰ (1980, 9). Contra las "categorías violentas" de la metafísica, en el momento de la decadencia de la Modernidad, la razón de un "sujeto depotenciado" (10), y superado, se abre disponible a la complejidad todavía no sintetizable. Es como una razón a la espera, a la expectativa. Contra la "enfermedad histórica" de la dialéctica, sin aceptar ser irracionalista, se define como definitivo el estilo del joven Nietzsche dionisiaco. El ser como evento que se manifiesta a la lengua como poesía, como arte, permite permanecer firme en la Di-ferencia. El Heidegger del *An-denken*, del *Ge-stell*, de la *Verwindung* (no solo *Überwindung*) de la metafísica (125ss.) es una referencia continua.

En *Más allá del sujeto* (1981), una "ontología del crepúsculo (*declino*)" (1981, 7), trata un tema:

"Proponer una lectura ontológica [...] de la existencia humana en la condición moderno tardía, postmoderna, tecnológica; es decir, en la constelación de lo que Heidegger denominaba con el término *Ge-Stell*" (9).

En la sociedad de masas las interpretaciones son múltiples, no hay "presencia plena" (19), dialéctica, sino dispersión, disolución del sujeto que se encuentra escindido (2Iss.). Como el *Übermensch* nietzscheano, hay que "ejercitar una *hybris*" (29). Hay que mantenerse en el "crepúsculo (*declino*)", en el "ser-para-la-muerte", en el nihilismo del derrumbe de la antigua razón socrática, sin buscar un "fundamento (*Grund*)" único, un "silencio más allá del lenguaje"⁶¹.

En 1983, con el artículo "Dialéctica, diferencia, pensamiento débil" (1983), Vattimo continúa con la problemática de la *Postmodernidad*, que lo ocupará hasta el presente. Ahora, contra un conocimiento "duro" o "fuerte" (de las ciencias explicativas naturales), la hermenéutica se autodefine *positivamente* como conocimiento "blando" o "débil" (1983, 12):

"En la base de esta debilidad del pensamiento [...] se encuentra] la conexión del pensamiento débil con la hermenéutica [...] que no puede proceder con una lógica de verificación o del rigor demostrativo, sino sólo mediante el viejo instrumento eminentemente estético de la intuición" (24).

Es decir, "la regla de los juegos lingüísticos no se imponen en nombre de su funcionalidad demostrada" (25). Cada juego tiene su *pietas*, su ethos diferente que puede ser hermenéuticamente interpretado dentro del "horizonte *retórico* de la verdad" (26), a fin de que el Occidente "viva hasta el fondo su debilidad" (27).

En 1985 escribe su libro más publicitado: *El fin de la Modernidad*⁶². Se ocupa de la "disolución de la estabilidad del ser" (1985, 11), de la crisis del concepto de progreso unitario que deviene *rutina*⁶³, de la vigencia del mundo científico-técnico en especial de la información (la *media*) que crea un mundo plural, de la multiplicidad, de la contemporaneidad o simultaneidad de los acontecimientos mundiales. Se produce la transformación del ser como valor de cambio⁶⁴. Todos esto es visto como "una oportunidad"⁶⁵.

Habiéndose definido la Modernidad como la época de la "superación", el problema actual es afrontar la decadencia:

"No se saldrá de la Modernidad mediante una superación, lo que sería todavía un momento interno a la Modernidad. Hay que buscar una vía diversa. Es así el momento del nacimiento de la postmodernidad en filosofía [...] El fin de la época de la superación" (175-176).

Es una "filosofía del amanecer (*matino*)" (180):

"Se trata, en otras palabras, de descubrir y preparar la manifestación de la oportunidad ultra- u post-metafísica de la tecnología planetaria. Esta *Verwindung* -escribe Vattimo con un optimismo a toda prueba- se realizará obviamente reconstruyendo la continuidad entre tecnología y la pasada tradición del occidente"(188).

El tema discutido en este seminario de México, parte del artículo de 1987, "Metafísica, violencia, secularización", donde se confronta principalmente con Adorno y Levinas⁶⁶. Se trata del desenmascaramiento de la metafísica por parte de Nietzsche; ya que la negación intentada por Carnap⁶⁷ ha fracasado (a punto de que ciertos neoempiristas simpatizan hoy con la metafísica). ¿Qué puede significar hoy una "superación (*Verwindung*) de la metafísica? Adorno⁶⁸ muestra que la crítica de la metafísica, sobre todo desde su fruto violento, como Auschwitz, no impide su retorno, y para Vattimo, al quedar ligado Adorno a la dialéctica lo transforma en un pensador prenietscheano, preheideggeriano (1987, 81).

Emmanuel Levinas habría pretendido superar la metafísica de una manera más radical que Adorno (82ss.), desde la ética. Para Vattimo lo que "buena parte del pensamiento crítico del siglo XX llaman metafísica [...] se llama en Levinas ontología; reserva el término *metafísica* [...] para señalar el pensamiento que, al abrirse al más allá, a la alteridad, rehuye la lógica de la violencia"(83)⁶⁹. Con Derrida, Vattimo critica a Levinas de, al final, quedar apresado en la violencia de la ontología, porque el Otro deberá usar la lengua, y sobre todo "el *lógos*, el discurso coherente de la razón" (90). Vattimo no enfrenta a Levinas en el nivel de la alteridad antropológica, se desvía únicamente hacia la alteridad del Infinito, al pensamiento hebreo como teología⁷⁰, y pierde el rastro filosófico del tema, con lo que se descubre que no ha penetrado todavía suficientemente el problema de la alteridad antropológica. Volveremos en el § 5.3.2 sobre el asunto.

En *La sociedad transparente* (1989) escribe Vattimo, para la edición española:

"¿Es posible actuar una emancipación que libere la existencia a sus aspectos de gozo inmediato, es decir, que nos aproxime la felicidad o al menos una vida buena, sin tener que pasar por la violencia que la revolución entraña y ejerce sobre todo en los militantes revolucionarios?"⁷¹.

La *mass media*⁷² en vez de producir, en la interpretación de Vattimo, una sociedad unitaria, ha producido, al contrario, una sociedad dispersa, múltiple, de diferentes culturas juxtapuestas. La "sociedad transparente" -a

la que para Vattimo aspira Apel o Habermas (1989 a, 29ss.) o el "ideal normativo de la autotransparencia" (34):

"[...] se revela como ideal de dominio y no de emancipación, tal como muestra sobre todo la sociología crítica de Adorno, mientras que por otro - lo que Adorno sin embargo no veía- se desarrollan, en el interior mismo del sistema de la comunicación, mecanismo (el 'surgir de nuevos centros de historia') que terminan, en definitiva, por volver imposible la realización de la autotransparencia" (36).

Así nace un cierto *arcaísmo*, un *relativismo cultural* como "irracionalismo moderado o racionalidad limitada" (52) que revalorizan los mitos a los que se le controla por un proceso de "conservación-distorsión-vaciamiento" (61). Partiendo de Benjamin (articulando el *Stoss* de Heidegger con el *shock* de aquél), Vattimo revaloriza la reproducción *Kitsch* urbano, el *design* como debilitamiento y propagación del arte, como utopía estética heterotópica de la pluralidad (84ss.).

Por último, en la *Ética*⁷³ *de la Interpretación* (1989 b), vuelve insistente el problema del "crepúsculo" (ahora *declinato, fine della storia*) (13); la invalidación (*invalidé, confutato*) de la razón en Auschwitz, de la revolución en Stalin, de la metafísica en la ideología enmascarante... en Lyotard como "fracaso del proyecto moderno" (14), de la "historia de la metafísica como una historia de eventos casuales" (Rorty) (16). y posibilita este nuestro diálogo de hoy cuando escribe:

"El diálogo con las otras culturas es ahora un verdadero diálogo, no es solamente cuestión de hacerlo posible liquidando el punto de vista eurocéntrico [...]; se trata de ejercitarlo en verdad, más allá, por lo tanto, de posiciones puramente descriptivas" (41).

Siendo la interpretación la *koiné* cultural de la actualidad, no se puede partir de la posición de un observador, sino de un diálogo entre juegos de lenguaje que se modifican en dicho ejercicio⁷⁴.

A partir de Benjamin o Rosenzweig se plantea el problema de la secularización (49ss.), la "muerte de Dios", de donde se puede volver a Parménides (como Severino) o desde Schelling a una filosofía "de la creación y de la libertad" (como Pareyson) (62), desde la "comunidad" (96ss.)⁷⁵, se hace una última pregunta: "¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?" (135ss.)⁷⁶. "Ética" es el "ethos, costumbres, cultura compartida de una época" (135), en el sentido de la *Sittlichkeit* hegeliana⁷⁷. Vattimo critica así a Apel y Habermas:

"Una ética de la comunicación [...] encuentra la norma de la comunicación ilimitada o de la acción comunicativa sólo al precio de colocarse en una posición de radical a-historicidad; y paga esta elección

desembocando en una situación que oscila entre el formalismo y el relativismo cultural, por una lado, y la dependencia del ideal moderno del sujeto, o sea, del sujeto de la ciencia, por el otro" (145).

En cambio, una ética de la interpretación es el "despliegue de un saber en el que ya siempre está arrojada la existencia"; es "una ética que tiene en su base una *ontología* de la reducción y del aligeramiento, o si se quiere, de la disolución" (145). El nihilismo es una experiencia crepuscular del Occidente, de Europa, de la Modernidad. ¿Se ha preguntado Vattimo el sentido que esto tiene para un mendigo hindú enlodado por las crecientes del Ganges, para un miembro de una tribu Bantú del Sud-Sahara que muere de hambre, para los millones de chinos semi-campesinos, o para cientos de miles de pobres marginales de colonias suburbanas como Nezahualcoyotl o Tlanepantla, tan pobladas como Torino, en México? ¿Es suficiente para la mayoría empobrecida de la humanidad solo una estética de la "negatividad", de la "disolución como destino del ser"? (147)

5.2. ¿"CON" VATTIMO "MAS-ALLA" DE VATTIMO?

Ahora nos internamos en una segunda parte, como comienzo del diálogo. Ciertamente, el diferente punto de partida de la "Ontología hermenéutica del crepúsculo" (más que una ética) y de una "Ética de la Liberación", permitirá comprender el desarrollo de dos discursos diversos, uno en el Norte, otro en el Sur. Uno parte de la Modernidad y el capitalismo tardío (el *Spätkapitalismus* de Habermas o Lyotard), nosotros en cambio del primer "bárbaro" que se intentó "modernizar"⁷⁸ desde 1492, el mundo colonial de la Modernidad, los "condenados de la Tierra" de Frantz Fanon. De allí que en el Norte puede ser saludable hablar de la positividad del "crepúsculo (*declino*)". Nuestro punto de partida para esta segunda y tercera parte crítica, entonces, tiene en consideración un hecho con relevancia ética: el 20% más rico de la Tierra consume-destruye el 82.7% de los bienes (*incomes*) del Planeta⁷⁹, mientras el 20% más pobre consume sólo el 1.4% de dichos bienes⁸⁰. Por su parte el 60% más pobre aprovecha sólo el 5.6% de ellos. Una disparidad tal *nunca* había existido en la historia de la humanidad. Los mecanismos estructurales de acumulación en manos de pocos de los recursos de la humanidad que gestiona el sistema

capitalista han llevado, después de 500 años de Modernidad, a la existencia de más pobres (cuantitativamente casi 4.000 millones de personas) más pobres (cualitativamente con diferencia de 1 a 60 entre más ricos y más pobres, que *jamás pudo* [era *imposible* antes] darse en la historia de la humanidad, ni en la estructura regional de ningún imperio o pueblo anterior a la mundialización europea-moderna del 1492). Es por ello que, fruto del diálogo que venimos desarrollando, Karl-Otto Apel reconoce ahora:

"El problema *número 1* de la política mundial y de una macroética, de la co-responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primero y Tercer Mundo debido a la indisoluble conexión entre la *crisis ecológica* y la *crisis socio-económica*"⁸¹.

Nuestro ir "más-allá" de Vattimo o estar en posición "crítica" surge, como puede verse, de un punto de partida dis-tinto: una Ética de la Liberación parte desde el Otro como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado, como sistemas sacralizados fetichistamente, como instituciones políticas gestoras de la gobernabilidad hegemónica ...

5.2.1. *Critica eurocéntrica de la Modernidad: ¿hacia una Transmodernidad?*

Con Vattimo, podríamos estar de acuerdo *parcialmente*, con respecto al tema que trata en el tercer estrato de su obra que se centra en la cuestión del fin de la Modernidad o la Postmodernidad (supra § 1.c):

"El término Postmoderno sí tiene sentido [...] Hablamos de postmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la Modernidad ha concluido" (1989 a 7).

Para saber qué es lo que ha concluido es necesario considerar la descripción de la Modernidad (en el tiempo, en el espacio, y por sus determinaciones). Su comienzo en el tiempo debe situarse "a finales del siglo XV" (1989 a, 8)⁸². Una de sus notas constitutivas es la de considerar a:

" [...] la historia humana como un progresivo proceso de emancipación, como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal [...] La condición para concebir la historia como realización progresiva de la

humanidad auténtica estriba en que puede ser vista como un proceso unitario [...] Tal visión de la historia implicaba la existencia de un centro" (8-9).

Cuando esta unidad y centro entran en crisis, iniciamos el crepúsculo de la Modernidad, la Postmodernidad, con Nietzsche y Heidegger. Entre las notas que Vattimo considera para definir a la Postmodernidad se encuentran:

"La consumación del ser como valor de cambio, el devenir fábula del mundo verdadero, el nihilismo aún cuando comporta un debilitamiento de la fuerza de la realidad" (1985, 35).

Un factor esencial, como para Lyotard, son los *mass media*⁸³, que, contra una posible ilusión, produce una sociedad que no es autotransparente (1989 a, 34ss.).

Más allá de Vattimo, afirmamos que sus propuestas son críticamente insuficientes. Como en general los filósofos de Europa y Estados Unidos, Vattimo no tiene clara conciencia que los fenómenos intra-europeos anteriores al 1492 son provincianos, regionales⁸⁴. Aristóteles, Maimonides o Tomás de Aquino fueron pensadores *regionales*; mientras que Bartolomé de las Casas, Descartes o Kant fueron ya pensadores de una cultura que se había constituido como "centro" de la historia como *empíricamente mundial*. Por ello, la nota constitutiva de la Modernidad, y contra las opiniones que hoy se vierten⁸⁵, es la "centralidad" empírica de Europa en la inaugurada (por Portugal y España) histórica efectivamente mundial⁸⁶. El no considerar esta "centralidad" como nota esencial de la Modernidad es una actitud eurocéntrica, porque atribuirá a las virtualidades medievales de los "burgos libres" ("*Frei-burg*") de Europa todos los logros modernos posteriores, que son fruto de una dialéctica entre centro-periferia; es decir, la "periferia" es creadora igualmente de la Modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final. Esa "periferia" de la Modernidad es su "otra-cara" (como la "otra cara" de la moneda o de la luna, que no se ven) constitutiva. No hay Modernidad sin "modernizado", civilización sin "bárbaro". Pero esta relación ocultada, olvidada, no advertida, cubre igualmente lo que he denominado el "Mito de la Modernidad": la justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, situando a los victimarios (conquistadores, comerciantes, imperios coloniales, cultura superior) como inocentes y a los victimados como culpables⁸⁷. Entre las violencias que Vattimo (Nietzsche o Heidegger) le atribuye a la *ratio* estratégico-instrumental moderna, no se incluye aquella por la que aniquila

las culturas no-europeas del planeta, reduciendo a ser un mundo colonial, dominado, excluido, a la gran mayoría de la humanidad.

Vattimo no se opone a estas propuestas, pero es necesario positivamente ir más allá de su crítica, desplegarla, profundizarla, darle un sentido *mundial*. En ese caso, los "bárbaros" excluidos aunque afectados, pueden beneficiarse de un "debilitamiento" de la razón dominadora, nihilista, pero esta decadencia, crepúsculo de la razón, como razón débil no basta. Es necesario todavía la afirmación de una "razón liberadora", de una Ética de la Liberación como reconocimiento de la dignidad de esa Alteridad negada, para por una praxis constructora-liberadora abrirse camino positivamente (asumiendo lo recuperable de la Modernidad) hacia una *Transmodernidad* (como ejercicio de una "razón estratégica" y de "responsabilidad" en cuanto a fines y medios eficaces contra el sistema dominante, del capitalismo central a fines del siglo XX). Es decir, ante la Postmodernidad como el momento final, el *declino* (crepúsculo) de la Modernidad europea: estamos *con Vattimo*. Pero además, *más allá de Vattimo*, afirmamos que la Transmodernidad es un nuevo proyecto de liberación de las víctimas de la Modernidad, y el desarrollo de su, potencialidad alterativas, la "otra-cara" oculta y negada. Por ello, recordamos ahora las palabras de Vattimo que hemos copiado al comienzo de este trabajo:

"Los verdaderos *bárbaros*, los excluidos [...] esa raza de hombres que vienen de *afuera* y pulveriza las estructuras del mundo viejo" (1974, 332).

Desde la Exterioridad *de*⁸⁸ la Modernidad, el Otro constitutivo esencial de la Modernidad (pero como el explotado, dominado, creador ignorado de la riqueza, la cultura, etc.) se torna *sujeto de praxis innovadora* (una especie de *Übermensch* mundial, humilde, débil, racionalmente ético: transformación radical de la intuición nietzscheana⁸⁹).

Ese proyecto transmoderno será también fruto de un diálogo entre culturas. Debemos comenzar de una manera sistemática y real dicho diálogo filosófico. Se habla de él pero no se organiza efectivamente su despliegue.

5.2.2. Escepticismo versus refutación del escepticismo: ¿una alternativa parcial?

Con Vattimo creemos que un cierto "irracionalismo moderado" o "racionalidad limitada" (1989 a, 52), que Levinas define como crítica a la Totalidad, y que Vattimo acepta desde la crítica de la metafísica tradicional desde Heidegger, o del "sistema de la *ratio* socrática" en Nietzsche, quiere situar la imposibilidad de una clarividencia total, una "transparencia" racional plena. Se trataría del "irracionalismo hermenéutico" (1991, 90), si por racionalismo en este caso se trata de la racionalidad epistemológica de la "ciencia normal" de un Kuhn. De allí la apología del pensamiento "débil", hermenéutico, interpretativo, que Rorty llamaría edificante. Vattimo, además, desde Schleiermacher sabe que la "individualidad" (y más cuando es libre) es inefable en cuanto tal. Es toda la cuestión del "escepticismo" (1985, 12), en la que Apel se especializa⁹⁰. Éste último, critica la posición del escepticismo o racionalismo hermenéutico cuando escribe:

"El paso del tiempo no ha hecho sino reforzar esta valoración mía: especialmente respecto a la historia efectual internacional de Gadamer hasta el historicismo-neopragmático de Rorty y la versión del postmodernismo de Vattimo"⁹¹.

Lo mismo que Apel, J. Habermas debe, a toda costa, probar la irracionalidad de Nietzsche -y con ello la de Vattimo⁹². Vattimo, en cambio, quiere salvar en Nietzsche todo lo salvable (hasta el racismo heredado de los románticos). Yo me encuentro libre y puedo comprender el "manejo" racional limitado de Nietzsche, como inevitable, distorsionado, helenocéntrico, germanocéntrico. Habermas juzga demasiado rápido al irracionalismo, sin querer entender su punto de vista. El racionalismo tiembla ante el irracionalismo del nazismo, y en esto una Ética de la Liberación (que ha sufrido el militarismo de la Seguridad Nacional instaurado por Estados Unidos en América Latina entre 1964 a 1983) no puede sino aprobarlo totalmente⁹³. Pero el racionalismo de Frankfurt no es *sensible* al problema planteado por Levinas -pero tampoco logra Vattimo expresarlo de esta manera-.

Por ello, admitiremos la crítica del "racionalismo del terror" (para nosotros por ejemplo el de la CIA, que Europa no sufre *hasta ahora*) con Levinas cuando escribe:

"El discurso coherente que se absorbe enteramente en *lo Dicho* -¿no debe su coherencia al Estado que excluye, por la violencia, el discurso subversivo? [...] La asociación de la filosofía y el Estado, de la filosofía y la medicina⁹⁴ supera la ruptura del discurso. El interlocutor que no se inclina a la lógica es amenazado de ir a la prisión, de ser internado en un asilo psiquiátrico o de tener que sufrir el prestigio del maestro o el medicamento del médico: violencia o razón de Estado aseguran al racionalismo *de la lógica* su universalidad y *a la ley* su materia sumisa^{95,96}.

Es decir, estamos con Vattimo y Levinas, en cuanto al peligro de una razón estratégico-instrumental, económico-militar, y otras, que oprime la periferia desde 1492, y que se acentúa en el presente, mucho más desde 1989, cuando el capitalismo del centro, hegemónico sin tener que compartir el Poder, puede lanzar cuantas guerras quiere en nombre de la "civilización" contra los pueblos "bárbaros" del Sur, y así realizar sus "intereses" ónticos, económicos, políticos, culturales y hasta religiosos. Pero, estamos con Apel y Habermas, en cuanto al hecho de que se deben negar *ciertos tipos* de racionalidad⁹⁷ (la racionalidad cínica, la estratégica o la instrumental autonomizadas; la racionalidad metafísica o abstracto proposicional pre-pragmática), pero, al mismo tiempo, habrá que asegurar el ejercicio de la *razón* ética, de la discursiva que subsume las anteriores con criterios morales.

Pero es aquí, *más allá de Vattimo* y de Apel o Habermas, que Levinas recuerda que:

"El discurso escéptico que enuncia la ruptura o el fracaso o la impotencia o imposibilidad del discurso, caería en contradicción, si *el Decir (le Dire)*⁹⁸ y *lo Dicho (le Dit)* no fueran correlativos, si la significancia (*significance*) de la proximidad⁹⁹ y la significación sabida y *dicha* pudiera entrar en el orden de lo común; si *el Decir* fuera completamente contemporáneo con *lo Dicho*; si *el Decir* entrara en la esencia sin traicionar la diacronía de la proximidad [...] El decir escéptico refutado por la filosofía, recuerda precisamente la ruptura del tiempo sincronizable, es decir, memorable. De donde, las trazas del *Decir* [la trace du Dire], lo que nunca está presente, me obliga. la responsabilidad por el Otro, jamás asumida, me liga [...] La filosofía [¿apeliana, habermasiana?] subestima la profundidad de la negación en *ese no pertenece*, que excede a la pretensión lógica de la negación y la afirmación"¹⁰⁰.

Siendo efectiva la "distancia" entre el Otro, como sujeto que se presenta lingüísticamente por "revelación" (recuérdese a Schelling¹⁰¹), y "lo que expresa", Levinas llega a comprender la mutua complementaridad del escepticismo y su refutación:

"El retorno del escepticismo, a pesar de la refutación que hace caer en contradicción su tesis. Con las condiciones de toda tesis, sería un puro no-sentido si todo, en el tiempo fuera memorable, es decir en la medida que hace estructura con el presente, si *el Decir* fuera completamente contemporáneo con *lo Dicho ...*"¹⁰².

Pero lejos de caer en un irracionalismo, ni siquiera "limitado", Levinas y la Ética de la Liberación (y esta última con mayor razón que el mismo Levinas porque se trata de la liberación estratégico-instrumental de la praxis ético-discursiva del oprimido) afirma radicalmente la importancia de una razón, que yo llamo "razón ético-originaria":

"Una *razón pre-original* no precedida de ninguna iniciativa del sujeto; una *razón an-árquica*, Una *razón* anterior a todo comienzo, anterior a todo presente, pues mi *responsabilidad*¹⁰³ por el Otro me obliga antes de toda decisión, antes de toda deliberación"¹⁰⁴.

Esta "razón ética originaria", que reconoce en el Otro un otro libre, más allá del ser, del sistema, de la Totalidad, es el punto de partida de la "razón discursiva": si argumento (razón discursiva apeliana) es porque el Otro (razón ético-originaria) es persona, igual, otra¹⁰⁵. Con Vattimo afirmamos la imposibilidad de la identidad entre el Decir y lo Dicho; más allá de Vattimo, y con una teoría ampliada de los tipos de racionalidad, podemos estar con Apel o Habermas, pero radicalizando sus posiciones y comprendiendo su insensibilidad ante lo inefable, o ante las dificultades, patologías o asimetrías del diálogo.

a) Ontología hermenéutica: ¿una recaída en el populismo? Con Vattimo (y con Nietzsche, Heidegger o Habermas¹⁰⁶) estamos de acuerdo en cuanto a la superación de la metafísica. Estamos pues en una época postmetafísica¹⁰⁷. Sobre este punto no deseamos decir aquí nada más, porque está claro.

Más allá de Vattimo (y por ello de Nietzsche, Heidegger o Habermas) la cuestión se enuncia así: ¿es posible ir más allá de la ontología misma? Este es el tema inicial de Levinas y de la Ética de la Liberación. Escribía yo en 1970:

"Habíamos dejado planteada (§ 13), en el Heidegger de *Identidad y Diferencia, Gelassenheit*, etc., la cuestión de un "ámbito (*Ort, Bereich* o *Gegnet*) que pide otro decir (*Sagen*)" ante el que sólo cabe la "apertura ante el misterio (*Offenheit für des Geheimnis*)", la "serenidad (*Gelassenheit*) ante las cosas", la "espera" a la "asimilación" como "acontecimiento co-participativo (*Er-eignis*)", que es un "entre (*Zwischen*)" más allá del horizonte ontológico, la "conciliación". La superación de Heidegger supone, exactamente, el pensar a *el Otro* (no ya "lo" otro neutro) como lo

Dis-tinto, sin un "lo Mismo" (*tò autó, das Selbe*) idéntico, originario y ámbito desde donde procede la Di-ferencia (*Unter-Schied*). La superación de la Modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia persona-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad persona-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: "el Otro" (como momento meta-físico)"¹⁰⁸.

Es decir, con Vattimo, entonces, partíamos del "segundo Heidegger", pero desde Levinas intentamos ir "más-allá", trascender la ontología hacia una "meta-física", "trans-ontología", hacia el Otro como un ámbito ético trascendental¹⁰⁹.

Vattimo toca el problema del último Schelling, de la "ontología de la libertad" en Pareyson¹¹⁰, de la *Estrella de la Redención* Rosenzweig, y aún de la obra de Levinas¹¹¹, pero no se plantea siquiera el problema de un "más-allá" de la ontología hermenéutica. Al final, pretende superar la metafísica desde una estética (como ya lo intentaron Marcuse en *Eros y civilización*¹¹², o Adorno en *Dialéctica negativa*¹¹³), mientras que Levinas y Zubiri se ocupan de la superación de la ontología misma, evitando de recaer en una onto-teología. Vattimo escribe que "lo que Heidegger o Adorno [...] llaman metafísica, se llama en Levinas ontología" (1987, 83). De mi lectura de Levinas tengo comprendido que ontología y Totalidad son lo mismo, pero que se aplica a los que han intentado superar la metafísica. Por ello, metafísica y ontología no es lo mismo para Levinas. En realidad la cuestión es más compleja.

Vattimo (como Nietzsche o Heidegger) tiene sólo dos dimensiones (la metafísica y la ontología, esta última *irrevasable: Nichthintergebar*). Levinas y la Ética de la Liberación tienen

ESQUEMA 5.1.
 METAFISICA, ONTOLOGIA Y META-FISICA (O ETICA) EN
 LEVINAS Y LA ÉTICA DE LA LIBERACION

Metafísica (tradicional)	Ontología (Heidegger, Vattimo)	Meta-física o ética (Levinas, Et. Liber.)
Los entes. La diferencia óntica.	Identidad (el Ser, lo Mismo). Di-ferencia ontológica. Superación de la metafísica.	El Otro. Dis-tinción. Mas allá de la ontología.

tres dimensiones (metafísica, ontología y tran-ontología). Es por ello que Vattimo no puede "dejar espacio" para el Otro *antropológico*, y siempre lo reduce al Infinito (pero interpretándolo en una onto-teología como el ente supremo, como una mera reflexión bíblica-teológica)¹¹⁴, a la que se le opone una secularización, que Levinas ha supuesto siempre desde el ateísmo de la Totalidad. Decir: "¡Dios ha muerto!" en referencia al Dios (ente supremo) de la metafísica no es la cuestión de Levinas ni de Marx. La cuestión comienza cuando el Ser de la ontología se diviniza (p.e. "el capital" se fetichiza como valorización del valor en Marx: Moloch). El Otro, el pobre, están más allá de la ontología, y exige el fin o la ateización de la divinización ontológica del sistema (no sólo del Dios ente supremo de Nietzsche, sino de la Divinidad del Ser de Heidegger). Por ello Levinas exige una secularización radical de la ontología. La negación de que la Cristiandad¹¹⁵ en la cultura occidental es la posibilidad de liberar la revelación del Otro, aún en el ámbito religioso, metafórico -para Paul Ricoeur-. En Heidegger, hemos indicado, hay una divinización del horizonte ontológico: ¿qué es el *Ge-Schick*? -¿no es un ambiguo "Destino" que suena "peligrosamente" a los oídos del "pueblo" alemán... después de Hitler?-.

Vattimo todavía escribe:

"Así ante la desvalorización de los valores supremos, a la muerte de Dios, se reacciona sólo con la reivindicación -patética, metafísica- de otros valores *más verdaderos* (p.e.: los valores de la cultura marginal, de la cultura popular, opuestos a la cultura dominante; etc.)" (1985,33).

Es en este sentido que en América Latina se nos propone un pasaje de la Filosofía de la Liberación hacia una "hermenéutica de la sabiduría popular"¹¹⁶ -en la línea de Gadamer, Ricoeur, subsumiendo también la comunidad de comunicación apeliana¹¹⁷-. En este caso puede verse que la "hermenéutica ontológica" (también de Rodolfo Kusch en la que se inspira Scannone) puede caer en la mera tautología de una *Lebenswelt* (como en el caso de Vattimo) o en el "populismo" (por olvidar la opresión o negatividad que sufre la "cultura popular"). De todas maneras, una "ontología hermenéutica", tanto en la sociedad postmoderna como la popular de los países periféricos, pareciera que no necesita reflexionar sobre la liberación, ni pretenden crear utopías históricas futuras (por encontrarse en el mundo del *Spätkapitalismus* sin alternativas y por contar sólo con una razón débil antiutópica como en Europa, o por sobrevalorar la cultura popular a tal punto que pareciera que ya poseen todos los valores necesarios para una vida humana).

5.3. ¿"CONTRA" VATTIMO?

Ahora nuestra reflexión se endereza a algunas cuestiones donde nuestra posición deberá confrontar la de Vattimo más claramente, ya que partimos no de la sociedad opulenta postmoderna, sino de la miseria de las sociedades dominadas y explotadas por Europa (y hoy Estados Unidos) desde hace justamente cinco siglos, desde 1492, el inicio de la Modernidad.

5.3.1. *Límites del Síndrome Ideológico Helenocéntrico*

Nietzsche (y también Heidegger, Gadamer o Vattimo), como toda la actual generación mundial filosófica (también en América Latina), hemos sufrido la "distorsión romántica" de la interpretación del hecho "griego" (y helenístico en general). Una verdadera inversión, una invención se produce en Alemania, pero también en Inglaterra y Francia¹¹⁸, desde la derrota de los turcos en 1683 (y la llegada de los moscovitas al Mar Negro). Europa del centro, del norte, comienza a producir una *Narrativa fantástica* (un verdadero *grand méta-récit* a lo Lyotard, una "Gran Palabra" diría Rorty, en la que el mismo Lyotard o Rorty caen, así como Taylor o Habermas) que todavía nos envuelve con sus redes. Los grandes promotores fueron, entre otros, los románticos alemanes. Alemania prusiana necesitaba una auto-comprensión heroica y mundial, en la moda europea del racismo, antisemita, y culturalmente válida. Winckelmann en la universidad de Göttingen¹¹⁹ comienza el proceso, que lo culminarán Goethe, Herder, y posteriormente Schlegel. De todos, el más influyente, fue Wilhelm von Humboldt, ministro de educación prusiano, fundador de la Universidad de Berlín (que será el nuevo modelo para toda Alemania, en especial por su sistema *socrático* de "seminarios") y el *Gymnasium* (educación secundaria dentro del espíritu de la helenicidad-germánica). Así surgen las hipótesis de las lenguas indo-germanas, unido al racismo ario (que se inspira en Darwin), y a la unilinealidad de la historia universal (como

Heilsgeschichte en Hegel)¹²⁰, todo lo cual se aprende y enseña en torno a una ciencia central en la ideología-política prusiana: las *Altertumswissenschaften*. Es de entender que cuando Nietzsche, alumno de grandes maestros de esta "ciencia" como Ritschl, con quien de Bonn pasó a Leipzig, o Erwin Rodhe, se atreva a criticar el *dogma prusiano* (el "síndrome greco-germano") de la conciliación cuasi-divina de la verdad del *lógos* en Sócrates, en favor de lo dionisiaco (múltiple, vital, inorgánico), el influyente filólogo Wilamowitz movió todas la redes para dejar al joven Nietzsche "fuera" de la carrera académica alemana¹²¹. Paradójicamente, el último Nietzsche (que Vattimo no sabe cómo interpretar), ¿no logrará "reconducir" su posición teórica a una postura más aceptable para la "burocracia prusiana" de los fuertes, poderosos, nobles (no burgueses), arios?:

"Es imposible que un hombre no tenga en su sangre las cualidades y las predilecciones de sus padres [...] Este es el problema de la raza [...] En nuestra época tan democrática, o mejor, tan plebeya, la educación y la cultura deben ser, sobre todo, el arte de engañar sobre el origen, sobre el atavismo plebeyo en el alma y el cuerpo"¹²².

El racismo existía en toda Europa (incluida Inglaterra y Francia) y en Estados Unidos. Desde los románticos se pensaba que los climas tropicales no eran aptos para el desarrollo de las civilizaciones (véase la *Antropología* de Kant) y dejaban estigmas raciales insuperables.

Lo peor es que Nietzsche se levanta contra el dogma romántico griego desde el propio horizonte romántico: no puede saltar sobre su sombra. ¿Y si el mismo culto dionisiaco fuera egipcio y no griego?¹²³ ¿Y si Atenas fue una colonia egipcia y Tebas fenicia, es decir semita? ¿Y si *Europa* la hija de Kadmos fuera también fenicia?¹²⁴ ¿Y si la misma filosofía (p.e. el *lógos* como razón apofántica está presente en el *Texto de Memphis* unos 3000 a. JC) fuera también de origen egipcio?¹²⁵ Aún el joven Nietzsche debería comenzar de nuevo. Sus hipótesis históricas eran demasiado endebles, ideológicas, helenocéntricas.

No es nada inocente el "helenocentrismo" romántico, ya que funda el eje "Grecia-Germanidad prusiana", expansiva con Bismarck primero y con Hitler después, pero también se continúa en toda la cultura europea contemporánea o en Estados Unidos -ya que el "americanismo" es el último capítulo del eurocentrismo, que pasando del "Este hacia el Oeste", atraviesa el Atlántico y llega al Pacífico-. Hay que deconstruir este "síndrome ideológico-político" que todavía pervive en el optimismo moderno de Habermas, en la pretensión de ir al origen absoluto del "Occidente"¹²⁶, y desembocar sólo en lo dionisiaco (egipcio, pero con

pretensión de auténtica helenidad) en Nietzsche, en Parménides (en Heidegger), o en el origen de la metafísica (Vattimo). El helenocentrismo (que pretende que Grecia es el origen, que nada debe a egipcios y semitas, siendo que Grecia no fue sino la parte dependiente y periférica occidental de las culturas del Medio Oriente, hasta la expansión de Alejandro Magno) funda el germanocentrismo romántico, prusiano y racista, y reconstruye sobre nuevas bases el antiguo eurocentrismo humanista y mercantilista que comienza en el 1492 -no antes¹²⁷. Europa es el "centro" y el "fin" de la historia universal en la ontología hegeliana. Ni Nietzsche, ni Heidegger, y por lo tanto tampoco Vattimo, superan el eurocentrismo ontológico (ni sus cimientos: el helenocentrismo-germanocéntrico). Por otra parte, la enseñanza de la filosofía es la quintaesencia de dicho helenocentrismo en todo el mundo (incluso en las universidades de África, América Latina y entre las elites influyentes del Asia). ¿Podrá trascender la reflexión filosófica hacia un más allá del originario horizonte griego? Una *Ética de la Liberación* con pretensión mundial debe primero "liberar" a la filosofía del helenocentrismo, o no habrá filosofía *mundial* futura, en el siglo XXI. Para hablar como el Feuerbach del 1842, estamos tentados de decir que uno de los *Principios de la Filosofía Futura* debiera ser el de no caer en el heleno-, el germano-, o el eurocentrismo, sino tener desde el origen una perspectiva y un horizonte *mundiales*. Los Postmodernos no han todavía comenzado el proclamado *real diálogo* con otras culturas: es hasta ahora un monólogo-eurocéntrico (el americanocentrismo es su prolongación transatlántico-occidental). ¡Abramos el juego, comencemos pues!

5.3.2. Límites de una ontología hermenéutica pre-pragmática

Cuando en 1970 pretendí desarrollar desde Heidegger una "ética ontológica", comprendí que era imposible. En el "ser-en-el-mundo" (del yo o del nosotros) el Ser, el *télos* o la "vida buena" es como es, *así*, y simplemente se la puede reproducir en la Identidad de la "autenticidad". Está limitado por el ethos trágico de lo ya dado -situación a la que no pueden escapar tampoco los "comunitarios" actuales¹²⁸, que no superan el horizonte de una *Lebenswelt*-. El "Mit-sein" heideggeriano no va más allá

de un solipsismo (aún entre muchos) neutro: es sólo la ontológica referencia al propietario (la "propietariadad") del ente en el mundo ("mío", "tuyo", "suyo", "nuestro"...), pero no una relación práctica con el Otro como alguien personal. El Ser, el *An-denken*, el *Ge-stell*, todas estas categorías ontológicas (o su intento de superación) son pre-éticas, pre-personales, neutras. La hermenéutica ontológica no puede trascender esta limitación heideggeriana, a la que se remite constantemente hasta el presente. Esto explica que Vattimo, en realidad, no haya podido desarrollar una ética. Su *Ética de la Interpretación* no llega a ser una ética, sigue siendo una estética lingüística, hermenéutica del *ethos*, moderno o postmoderno.

Dicha ontología hermenéutica puede ser situada en dos ámbitos que harían posible una ética. En primer lugar, desde una pragmática¹²⁹, y aunque Vattimo conoce perfectamente la posición de Apel o Habermas, de hecho no ha asumido sus aportes. Pareciera moverse todavía en la neutralidad de un solipsismo ontológico (el *Dasein* heideggeriano yo-nosotros sin relaciones prácticas intersubjetivas efectivas). La interpretación o hermenéutica, como la proposición (*sentence*), pareciera no estar constituida desde el momento ilocucionario del acto-de-habla (*statment* o *Sprechakt*). La hermenéutica ontológica de Vattimo tiene las limitaciones de la hermenéutica gadameriana: una criticidad sólo referida a una tradición concreta de la *Lebenswelt*¹³⁰, en la imposibilidad de descubrir en la referencia a la comprensión del propio mundo criterios morales válidos en el diálogo intercultural. Es decir, no alcanza a situar a la ética en un nivel *a priori* con respecto a la interpretación o hermenéutica dentro de la comunicación¹³¹. Desde Schleiermacher podría muy bien integrarse la "pragmática" (es decir, desde una relación practico-ética de comunicación intersubjetiva en la comunidad) a la misma interpretación o hermenéutica. Pero veo que Vattimo siempre se queda en el nivel heideggeriano del pensar ontológico.

Además, si la interpretación o la ontología hermenéutica pudiera dar el paso trans-ontológico de Levinas, se entendería el por qué toda interpretación u ontología hermenéutica debe situarse como "pensamiento débil", en el sentido de que la "interpelación" del Otro en su *Decir* nunca es idéntico a lo simplemente *Dicho*. Las mismas pretensiones de validez se reducen en su vigencia (ya que con el Otro como otro sólo es posible una cuasi-inteligibilidad, una cuasi-verdad todavía no alcanzada, desde una ambigüedad institucional o rectitud imposible, apoyándose al final la comunicación casi exclusivamente en la sinceridad, y a partir de ella en el

creer la palabra del Otro¹³²). Pero es desde el Otro, desde otro mundo, desde el que está "afuera" como "bárbaro" -al decir de Vattimo-, que la hermenéutica se hace necesaria, pero no como interpretación unívoca, sino metafórica o análoga, y desde la convergencia de una praxis común -como proceso de mutuo aprendizaje del mundo del Otro-. La hermenéutica de Ricoeur, muy diferente a la de Vattimo -ya que despliega un análisis hermenéutico constructivo como la "vía larga", y no meramente ontológico o como "vía corta"-, sin embargo, tampoco ha integrado la pragmática, y aún menos la categoría de alteridad. Por ejemplo, ¿cómo se ejerce una hermenéutica en la interpretación del *texto* (o la palabra oral) del dominado?¹³³ ¿Puede el dominado interpretar el texto del dominador?¹³⁴ De hecho, la Modernidad europea ha impuesto violentamente su *texto* a las culturas dominadas, negando sus textos como inexistentes.

La Ética de la Liberación, más allá de la Ética del Discurso o pragmática, pretende situar el arranque de la reflexión desde el Otro, pero *el Otro como afectado-excluido* de la comunidad de comunicación-hermenéutica hegemónica. El problema estriba entonces en descubrir y describir la cuestión del afirmar como digno, valioso y existente el *texto* (la palabra, el mito...) de las culturas negadas. Esto se hace expreso en el título de la obra de la Premio Nobel de la Paz de 1992: "Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia"¹³⁵.

5.3.3. Límites de una Ontología hermenéutica pre-económica

Sin ética es difícil entender para una ontología hermenéutica la necesidad de desarrollar una "económica". Mi crítica permanente al filosofar europeo-norteamericano -Taylor, Ricoeur, Apel, Habermas, Rorty, etc.- es la falta de una "económica"¹³⁶. Una hermenéutica o pragmática sin "económica" es materialmente vacía -recordando el adagio de Kant-; sin olvidar que una "económica" sin hermenéutica o pragmática es formalmente ciega. La Ética de la Liberación intenta articular una comunidad de comunicación (pragmática) con una comunidad de reproducción de la vida (económica), formulando la norma ética universal desde el enunciado apodíctico:

Siempre (universalidad), en *toda* institucionalización de la comunidad de comunicación o de reproducción de la vida humana reales, habrá dominados (*principium oppressionis*) o afectados-excluidos (*principium exclusionis*). Por ello, la *participación* de *todos* los afectados es el objetivo diacrónico de un proceso de liberación real, siempre a reiniciarse en diferentes frentes y en la medida en que históricamente se toma conciencia de ser *afectados* dominados y/o excluidos¹³⁷.

Esta formulación apodíctica, formal, cuyo contenido material siempre se supone porque se parte de un sistema (Luhmann) o Totalidad (Levinas), pero desde su exterioridad, permite superar la aporía de la ética: o eticidad concreta que niega la universalidad, o moralidad formal que no logra asumir comprometidamente la eticidad concreta. En nuestra propuesta se trata, en cambio, de la afirmación de la *materialidad* de la eticidad concreta (con respeto a la Totalidad y al *ethos* del excluido), cuya maduración histórica permite la toma de conciencia de los "afectados dominados y/o excluidos" (universalidad *formal* situada). Pero, además, y por sobre la Ética del Discurso, esta "toma-de-conciencia" del "afectado dominado y/o excluido" se cumple como ejercicio de la "*razón* ética originaria" (reconocimiento del Otro como persona-otra, y no como "cosa" excluida: el "esclavo *por naturaleza* esclavo" de Aristóteles) de la cual se deduce la "*razón* discursiva" o argumentativa¹³⁸.

Hace veinte años, cuando Vattimo tenía que confrontarse con la dialéctica marxista en Italia, que estaba de moda, escribió en *El sujeto y la máscara* lo siguiente:

"Lo alegórico [¿o idealista reformista?] del razonamiento de Nietzsche-Zaratustra [¿Vattimo?] está conectado con su completo aislamiento del movimiento revolucionario del proletariado [... su] falta de un nexo orgánico con el movimiento revolucionario del proletariado [...]" (1974, 168)¹³⁹.

Hoy podríamos decir, que lo abstracto, pre-pragmático, pre-ético y pre-económico del pensamiento de Vattimo, como de la filosofía europeo-norteamericana en general, pareciera ser un efecto del aislamiento que Europa tiene (y acrecienta) del Sur, de la pobreza, de la violencia que se ejerce sobre el África, Asia, América Latina, en la salvaguarda de sus propios intereses. Vattimo tiene sin embargo conciencia:

"En Marx -escribe recientemente-, ciertamente, todo depende de lo intolerable de la condición de explotación y del hecho de que, en último término, el proletariado nada tiene que perder sino sus cadenas" (1989 b, 130)¹⁴⁰.

En conclusión, Vattimo intenta una ontología hermenéutica del crepúsculo "que deberá estar signada por las *pietas* por el viviente y por sus trazas, más que por el signo de la acción *realizadora de valores*" (1981, 8): "una ontología del crepúsculo (*declino*)" atenta a la Diferencia más que a la Unidad fruto de la razón estratégico-instrumental, de la "perfecta eficiencia"; y, por ello, más como "una vuelta más bien *hacia el pasado* que hacia el futuro [... porque] el futuro está hoy paradójicamente garantizado por el automatismo del sistema" (11). Pero, para un mundo de los pobres, de los afectados explotados y/o excluidos, de la mujer dominada por el machismo, de la juventud y la cultura popular alienada por una pedagógica dominadora, en los países del "centro", pero especialmente en la "periferia", todo eso no es suficiente. El pasado es el lugar de la derrota, del origen de las estructuras de negación del presente; el futuro es el horizonte de la esperanza de los pobres, de los excluidos. Después del "fin de la Modernidad" es necesario imaginar una utopía histórica de vida, una "Transmodernidad" planetaria, mundial, una "nueva civilización" como "realizadora de los valores" de los "bárbaros", de los de "afuera", que incluya una redefinición la relación de la *persona-naturaleza como recreación ecológica*, y la relación *persona-persona* como justicia cultural, político-económico ... Y para ello, una Ética de la Liberación debe contar con la *razón* con criterios éticos supra-regionales, planetarios, superando los mitos de violencia y la imposibilidad de modelos de un anarquismo irracional sin instituciones que concreten responsable, democrática y justamente el cumplimiento de los Derechos Humanos. Es necesario saber discernir lo positivo de la crítica de los Postmodernos, lo positivo de la Modernidad, y la afirmación de lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida del Sur, para imaginar un proyecto de liberación, alternativo, ético y necesario para la mayoría de la humanidad, y las mediaciones institucionales de su efectiva realización.

Notas

1. Ponencia presentada en un Seminario en diálogo con Gianni Vattimo, en septiembre de 1993, en la UAM-I México.
2. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación* (1989 b), 8.
3. Idem, *El sujeto y la máscara* (1974), 332-333.
4. Su primer trabajo fue sobre el fundador del Liceo. Colocaremos la fecha de la primera edición de algunas obras de Vattimo, y si aparece una segunda fecha es la de la edición posterior o de la traducción de la obra de donde citamos:
 - 1961 *Il concetto di fare in Aristotele* (Giasppichelli, Torino)
 - 1963 *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (Marietti, Genova, 1989)
 - 1967 *Poesia e Ontologia* (Mursia, Milano, 1985)
 - 1968 *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione* (Mursia, Milano)
 - 1971 *Introduzione a Heidegger* (trad. cast., Gedisa, México, 1990)
 - 1974 *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione* (trad. cast. Ediciones Península, Barcelona, 1989)
 - 1977 a *Estetica moderna* (Il Mulino, Bologna)
 - 1977 b "Introducción" a K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione* (Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp. VII-XXXII)
 - 1980 *Le Avventure della Differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger* (Garzanti, Milano, 1988). Con artículos del 1972 a 1979.
 - 1981 *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (Feltrinelli, Milano, 1989).
 - 1983 "Dialettica, differenza, pensiero debole", en G. Vattimo (Ed.) *Il pensiero-debole* (Feltrinelli, Milano, 1987, pp.12-28)
 - 1985 *La fine della Modernità* (Garzanti, Milano). Con artículos de 1980 a 1984.
 - 1985 b *Introduzione a Nietzsche* (Laterza, Roma)
 - 1987 "Metafísica, violencia, secolarizzazione", en *Filosofia '86* (Laterza, Roma, pp.71-94)
 - 1989 a *La società trasparente* (Garzanti, Milano)
 - 1989 b *Etica dell'Interpretazione* (Rosenberg & Sellier, Torino). Con artículos de 1984 a 1988.
 - 1990 (Ed.) *Filosofia al Presente* (Garzanti, Milano)
 - 1991 "Riconstruzione della Razionalità", en *Filosofia '91* (Laterza, Roma, pp.89-103)
 - 1993 "Ritorno alla (questione della) Metafísica", inédito, texto leído en el seminario de septiembre de 1993 en México.
5. Cuando Vattimo llegaba a Alemania se publicaba de Martin Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t.I-II, 1961 Gadamer había publicado en 1960 su obra *Wahrheit und Methode* (Mohr, Tübingen).

6. En efecto, la obra de Vattimo *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (1963), se ocupa de Nietzsche antes de *Sein und Zeit*: "Chi è il Nietzsche di Heidegger" (*Ibid.*, pp.13-52). Para el Nietzsche de Heidegger véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, pp.123ss.; y *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.II, pp.82ss.
7. Sobre la hermenéutica, como información general, véase Maurizio Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988. Yo intentaba, en cambio, construir desde Heidegger una "ética ontológica" (véanse las obras citadas en nota anterior), no una ontología del arte.
8. Para el sentido de la "metafísica" y su superación, véase el cap.2 de *Introducción a Heidegger* (1971). Desde 1935 (con *Introducción a la metafísica* de Heidegger) el término "metafísica" se torna negativo, trata sólo el ser "del ente", dejando en el olvido dicho "ser".
9. Veremos de qué se trata ese Anfang (comienzo), porque según se decida donde se encuentra el "comienzo" se interpreta el "cumplimiento".
10. Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t.II, p.260. En esta página Heidegger indica que: "La Voluntad de Poder (*der Wille zur Macht*), el Nihilismo, el Eterno retorno de lo Mismo, el Hombre-que-se-trasciende (*Übermensch*), la Justicia son las cinco palabras-fundamento (*Grundworte*) de la metafísica nietzscheana" (*Ibid.* pp.259-260). Estos serán cinco temas ineludibles de Vattimo, hasta el presente.
11. Por mi parte deseo indicar (véase más adelante el *esquema* 5.1) la distinción entre tres niveles: 1) la "metafísica" intra-mundana u óptica (de la que se habla cuando se dice que estamos en una época "postmetafísica", por ejemplo Habermas, inaugurada por Heidegger desde 1935); 2) la "ontología" (que sería la consideración del mundo o del ser mismo); pero, además, yo hablaré todavía (desde Levinas, Zubiri o el Sartre de *Critique de la raison dialectique* [véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1974; 2da. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1992]) de 3) una "meta-física" o "trans-ontología" (cuestión que Vattimo ha sugerido cuando escribe: "Es innegable, por cierto, que el fondo de la problemática contemporánea de una superación de la metafísica [aquí Vattimo debió escribir "ontología", pero no puede, porque está fuera de su horizonte reflexivo] es ético"; 1987, p.83), cuyo "ámbito" se encuentra "más-allá" del horizonte del mundo: el Otro como otro (que no es simplemente el "Mit-sein", el "ser-con" de *Ser y tiempo*).
12. Heidegger, *Nietzsche*, II, pp.141ss.
13. *Ibid.*, II, pp.105ss.
14. *Ibid.*, II, pp.229ss.
15. Cuando coloquemos sólo un número se trata de la página de la misma obra, aquí 1963.
16. Heidegger, *Op. cit.*, II, p.315.

17. Vattimo aclara: "Es decir, en términos historiográficos, el periodo comprendido entre el 1600 al 1900" (1963, 32). Veremos posteriormente la significación de estas fechas, aparentemente historiográficas o ingenuas. y por esto "Descartes es sólo el inicio de la metafísica moderna" (39).
18. Heidegger escribe: "Lo que se me im-pone porque está-ya-dado como tema de una pericia (*Ge-stell*)" (Véase en *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, pp.23ss.).
19. Hemos tratado estos temas en la obra ya citada *Para una ética de la Liberación latinoamericana*, t.I, cap.1-2. Vattimo repite el argumento en su obra *Introducción a Heidegger* (1971), cap. 1.
20. "Eventualità" en italiano no puede traducirse por "eventualidad" (de "evento"). El *Ereignis* heideggeriano, el "acontecimiento" castellano, podría traducirse por: "acontecimentalidad", pero creo mejor la palabra propuesta en el texto.
21. Actualizado en el Cap.3 de *Introducción a Heidegger* (1971).
22. Todavía escribe: "El *Ereignis*, el acontecer del Ser, es el darse del Lenguaje pero sólo en el sentido que comporta también siempre un ocultarse, conectado con la indecibilidad y inefabilidad de la *Sage*" (1963, 217).
23. Es interesante que en esta nota nombra a K.-O.Apel, que en un artículo de 1959 comienza a plantear la problemática de la "pragmática" -a la que Vattimo nunca accederá frontalmente-.
24. Véase el Cap.VII (1967, 147-168). Cabe recordarse la descripción del "choque (*Stoss*)" como experiencia de la puesta en obra de la verdad, que Vattimo repetirá posteriormente.
25. Véase el Cap. VIII, donde puede entenderse el origen gadameriano de la "ontología hermenéutica" de Vattimo (1963, 179-184).
26. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1963, pp.33-34. Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, pp.64ss. En América Latina, la más importante estética ontológica la ha escrito Luis Juan Guerrero, *Revelación y acogimiento de la obra de arte*, Losada, Buenos Aires, 1956; *Creación y ejecución de la obra de arte y Promoción y requerimiento de la obra de arte*, ambos tomos en Losada, Buenos Aires, 1967.
27. Objeto del Cap. I (1968, 37-66).
28. Lentamente Vattimo irá pasando de la estética a la ética, y esto por exigencias de su propio proceso filosófico. En mi caso, partí desde mi juventud (ya de estudiante de filosofía con 19 años) de la ética, y he permanecido en ella en las malas (cuando la ética no interesaba) y en las buenas (cuando ahora, al fin del siglo XX, es uno de los temas centrales de la filosofía mundial).
29. Cap. 2 (1968, 67-110). Schleiermacher se levanta contra el universalismo abstracto de Kant y Fichte, y es sensible a la *inefabilidad* (indecibilidad) de la individualidad finita en directa relación con el infinito, pero igualmente a la

- irreductibilidad* de la individualidad en el sistema (como el hegeliano). Ese es el tema de su *Crítica de las doctrinas de las costumbres hasta el presente*.
30. Nos entra aquí la tentación de copiar el texto de Hölderlin: "Desde [que hay] una conversación (*Gespräch*) somos nosotros y podemos oírnos unos a otros". Cita inicial de la tesis de Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante vis Vico*, Bouvier, Bono, 1963, p.17. La relación comunicación-ética se tomará hoy, en la década del 90, absolutamente central.
 31. "Individualidad suprapersonal": "intersubjetividad de un proceso de comunicación que emerge de una estructura esencialmente idéntica en todos" (1968, 103).
 32. Estas son, entre otras, el Estado, el comercio, el derecho, la Iglesia, etc., todas religadas por los bienes y a través de la lengua. La "revelación" de cada individualidad permite la comunicación ética entre los individuos.
 33. Vattimo cita: "Todo organismo natural relativamente autónomo, en el que, en cuanto finito y determinado, la razón siempre idéntica a sí misma se hace existencia particular, deviniendo por ello mismo centro (*Mittelpunkt*) de una esfera propia de actividad racional [...] y reuniendo en torno a sí a una comunidad, es lo que llamo persona" (*Sämtliche Werke*, Reimer, Berlin, 1835, III Abteil., t.II, p.481). Schleiermacher ha ya planteado explícitamente el problema intersubjetivo de la comunidad como "lingüística" pragmática.
 34. Aún una lengua de un "espíritu planetario (*Erdegeist*)" sería sin embargo una lengua individual, la síntesis de lo particular y universal.
 35. Schleiermacher, *Psychologie*. p.177 (cit. Vattimo).
 36. Segunda Parte, cap.3: "Determinación del ideal hermenéutico" (1968, 113ss). y Cap.4: "Círculo hermenéutico y problematicidad del método" (183ss).
 37. Se ocupa, entre otras cuestiones, de la interpretación gramatical, y de la técnica, de la interpretación histórica o de la alegórica, hasta la interpretación psicológica. En el "círculo hermenéutico" necesariamente aceptado cada una de estos tipos interpretativos o hermenéuticas se relacionan mutuamente. Se aclara la cuestión del significado (*Bedeutung*) al sentido (*Sinn*), y en especial la noción de "totalidad del discurso" (que nunca puede delimitarse artificialmente, ya que permanece dialécticamente abierto), que permite definir las reglas hermenéuticas; entre otras: "para comprender un discurso se debe conocer la persona que lo enuncia" (1968, 134), lo cual supone que hay que situarlo en su tiempo, su contexto (en una interpretación histórica), su lengua, etc.
 38. Es verdad que en 1967 aparece *Ipotesi su Nietzsche* (Giappichelli, Torino), pero pareciera que desde 1972, donde tenemos ya los primeros artículos de *Le avventure della Differenza* (1980), Vattimo comienza a dedicarse intensivamente sobre Nietzsche, teniendo en cuenta, sin embargo, que lo viene trabajando desde Heidelberg.

39. Cuando Vattimo publica esta obra en Milán yo casi terminaba los cinco tomos de una ética que me valdrán atentado de bomba en mi casa (1973) y la expulsión de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina. 1975), ya en manos de la derecha peronista y poco después de la dictadura militar. Ambas obras hablan de "liberación", la de Vattimo a partir de Nietzsche, la mía *Para una ética de la liberación latinoamericana* (publicados los dos primeros tomos en Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; nueva edición y tomo III en Edicol, México, 1977; tomos IV-V, en USTA, Bogotá, 1979-1980, lugares el "exilio de la razón" como escribirá Osvaldo Ardiles), a partir de la realidad latinoamericana.
40. Veremos después (en § 3.a) el cómo lo dionisiaco es "egipcio", y otros cultos populares son "fenicios". No vaya a ser que lo que Nietzsche apreció más, por vitalidad diferenciada y plural, era egipcio-semita y no indoeuropeo (en esto consistiría justamente lo socrático). Véanse mis obras: *El humanismo semita* (Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969) y *El humanismo helénico* (igual editorial, 1976). En aquel tiempo ya estábamos "con Nietzsche más allá de Nietzsche".
41. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, § 10, en *Werke*, Wissenschaft. Buchges., Darmstadt, 1973, t.I, p.51. Sobre Sócrates nos dice: "Mientras que en todos los hombres productivos el instinto (*Instinkt*) es exactamente la fuerza afirmativa creadora (*schöpferisch-affirmative Kraft*), y la conciencia (*Bewusstsein*) una función crítica, desalentadora, en Sócrates el instinto se revela como crítico y la conciencia como creadora: ¡verdadera monstruosidad *per defectum!*" (*Ibid.*, § 13, p.64). A pesar de Vattimo, debemos conceder que el haber sido Sócrates del "vulgo" y no de la aristocracia (y además feo), era un estigma de nacimiento de Sócrates para Nietzsche.
42. Veremos más adelante (§ 5.3.1) que esta pretensión es ya romántica y eurocéntrica.
43. Véase 1974, 130-151.
44. El orden hegeliano sería: moral, arte, religión y filosofía. Para Nietzsche no había orden propiamente dicho, pero el arte cumplía sin embargo la función suprema.
45. Y por ello esta reconstrucción genética la aplica igualmente a la religión.
46. El Kant dualista (donde el "yo" se escinde para luchar contra su pulsión empírica), luterano-pietista, de la negación de todo lo "patológico", de lo individual de las máximas en el respeto disciplinado y cuasi-masoquista de la obligación de la ley universal formal. ¡Hay que conocer Alemania universitaria del siglo XIX para entender a Nietzsche! ¡Nietzsche hubiera sido imposible en las montañas semitropicales de Guatemala o en la caribeña isla de Martinica!
47. La superación del "yo", la refutación de la "libertad" y la "muerte de Dios", son tres pasos para la superación de la metafísica en Nietzsche.
48. ¿Tenemos aquí ya el sentido positivo de la "debilidad" del Vattimo posterior?

49. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 224; ed. cit., t.I, p.348.
50. El subtítulo de la obra: "Nietzsche y el problema de la liberación", pareciera ser una concesión al momento histórico (lo mismo que las referencias a la dialéctica, a Hegel, a Marx, al proletariado). ¡Hace veinte años dentro del "tono" culto quedaba bien (y el 1968 estaba todavía cerca) el problema de la "liberación"! ¿Será hoy, en 1993, lo mismo? Por mi parte sigue siendo central el tema de la "liberación".
51. Para Nietzsche nunca se libera, ni interesa que se libere, el "oprimido"-pueblo, vulgar, las mayorías, el rebaño, los débiles (233-5). Los que se liberan serán sólo los fuertes, los señores, el *Übermensch*.
52. Véanse las pp. 186-190, 223, 243, 251, etc. Es por la "experiencia-decisión" del "Eterno Retorno" que el pasado pierde su inevitable "sido" y que el "yo" no tiende ya a un futuro de realización, para afincarse en cambio en una relación instantánea del "presente-eternidad" retornante que disuelve el yo y el miedo, la memoria, el *sentimiento de venganza*. Este capítulo III: "Crepúsculo del sujeto", tomando como hilo conductor "el cuerpo" (pp.195ss.), es excelente. Vattimo escribe: "Si éste es el origen de la conciencia, de la lengua, de la gramática y de la filosofía en ella implícita, sobre todo por lo que se refiere al sujeto y al predicado, no será difícil ver cómo también la fuerza compulsiva de las reglas de la lógica, de los principios fundamentales del pensamiento [... es una estructura de dominación] de las que no podemos salir" (213). Este será el "irracionalismo" que criticará Habermas -pero del que yo tengo otro juicio a partir de Levinas-.
53. Este es el tema central para Vattimo, muy frecuente en su obra, p.e. en pp.163, 233, 239, 252, 259, 260, 289, 305, etc.
54. Véase Heidegger, *Nietzsche*, t.I, pp.490-491.
55. En Vattimo en pp.241-244, 293, 308, etc.
56. Cuarto sentido del "Voluntad de Poder"
57. El Heidegger de Vattimo, ahora, es definitivamente el último Heidegger reinterpretado.
58. Ahora es el Nietzsche de Vattimo, reinterpretado desde el joven Nietzsche, descartando casi completamente el viejo Nietzsche que caería en una fetichización metafísica.
59. Vattimo no deja ver claramente que Derrida es deudor fundamentalmente de E. Levinas en esta cuestión. La Filosofía de la Liberación desde 1970 plantea la cuestión de la "Di-ferencia" (como "Dis-tinción"), desde la periferia mundial (Véase más adelante Esquema 1. Para Derrida "différence" y "différance" (en el artículo "La Différance", en *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972), para nosotros "Di-ferencia" y "Dis-tinción".
60. En italiano "declino" no puede traducirse al castellano por "declinación". Podría traducirse técnicamente como "decadencia", "declive", "del declinar", "atardecer" (por aquello de *Abendland*). Hemos optado por "crepúsculo".

61. Hay un velado y continuo diálogo con K.-O. Apel, oponiéndose a su pretensión de "fundamentación y también con J. Habermas, sin asumir sus posiciones.
62. En la Introducción indica que su discurso se encuentra circunscripto dentro "del arte, de la crítica literaria, de la sociología" (1985, 9). Veremos que, como en todos los grandes filósofos europeo-norteamericanos del presente, la economía está ausente, no sin consecuencias.
63. Arnold Gehlen le sirve de inspiración (15ss.; 110ss.). Le debe la manera de encarar el tema de la "secularización".
64. "La consumación del ser como valor de cambio" (35).
65. "El nihilista cumplido es aquel que ha comprendido que el nihilismo es su (única) chance" (27).
66. En los §§ 5.2.3 y 5.3.2 abordaré la cuestión de Vattimo ante Levinas.
67. P.e. en su obra de 1932 *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*.
68. Véase "Meditationen zur Metaphysik", en *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, pp.352-397.
69. Véase mi obra *Filosofía della Liberazione*, § 2.4.9 (Queríniana, Brescia, 1992, p.116ss.); y Hans Schelkshom, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg, 1992, pp.40ss. Vattimo tiene dificultad en entender a Levinas. Por ejemplo dice que "El otro como rostro [...es] la primera verdadera experiencia del ser" (85). De ninguna manera: el Otro no es una experiencia del ser, sino una experiencia "más allá del ser" (¡jamás del ser!); esto sería retrotraer la "meta-física" a la mera ontología de Vattimo. El Otro nada tiene que ver tampoco con "el *Grund* metafísico" (86).
70. La relación entre Biblia y filosofía griega debe plantearse de otra manera. En mi *Humanismo semita* (1963), cit., realicé un análisis *filosófico* de las estructuras éticas de un conjunto de pueblos históricos. En dichas culturas semitas se pueden descubrir estructuras inexistentes entre los indoeuropeos, griegos. No se trata de una relación entre Biblia y filosofía: sino entre dos pueblos con "núcleos ético-míticos" (para hablar como Ricoeur) diferentes, sobre los cuales puede aplicarse una reflexión filosófica crítica. El resultado levinasiano no es teológico: es un intento filosófico de analizar una experiencia ética distinta a la griega y la moderna europea. La acusación de teología del pensar levinasiano es una manera cómoda de evitar el trabajo entenderlo.
71. *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p.71. Sería bueno hacerle esta pregunta al Comandante Sandinista Omar Cabezas, en su obra *La montaña es algo más que una inmensa estepa verde* (Editorial Nueva Nicaragua, Managua, 1982), y nos responde: "Como que la montaña y el lodo, el lodo y la lluvia también, la soledad como que nos fueron *lavando un montón de taras de la sociedad burguesa*. Nos fueron lavando una serie de vicios. Allí aprendimos a ser humildes porque vos solo no valés ni mierda ahí

adentro, aprendés a ser sencillo [...] El hombre nuevo empieza a nacer con hongos, con los pies engusanados, el hombre nuevo empieza a nacer con soledad, el hombre nuevo empieza a nacer picado de zancudos, el hombre nuevo empieza a nacer hediondo. Esa es la parte de afuera, porque por dentro, a fuerza de golpes *violentos* todos los días, viene naciendo el hombre con la frescura de las montañas, un hombre, pareciera mentira, medio cándido, sin egoísmos, un hombre que ya no es mezquino, un hombre tierno [...] porque uno siempre cultiva esa ternura en la montaña, *yo cultivaba la capacidad de no perder esa belleza...*" (pp.99-100).

72. Este es el tema de Jean-François Lyotard, *La condition Postmoderne*, Minuit, París, 1979, atento a la heterogeneidad de los "juegos lingüísticos" y teniendo razón en aquello de que "la invención se produce a través del disenso" (Introducción). Lyotard, como Derrida, deben mucho a Levinas. Es una obra escrita contra Habermas; éste último responde en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. Véase R. Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", en *Praxis International*, IV, 1 (1984), pp.4ss. Por mi parte he entrado en el debate con mi artículo "Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt", en K.-O. Apel et alia, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp.96-121. Mi *Filosofía de la Liberación*, escrita en 1976 en México y publicada en 1977, decía al final de las Palabras Preliminares: "La Filosofía de la Liberación es postmoderna, popular, feminista...".
73. Ahora Lyotard está más presente que en sus obras anteriores, igualmente el Habermas crítico de los postmodernos.
74. "La hermenéutica, contra la pretensión (aunque implícita) de neutralidad positivista o estructuralista, reivindica la pertenencia del sujeto al juego de la comprensión y al evento de la verdad" (43).
75. Aquí nuevamente es un diálogo con Apel y Habermas, donde se cita la obra de M. Theunisse, *Der Andere* (De Gruyter, Berlín, 1965, que no se ocupa de Levinas), pero sin sacarle provecho. Sobre Levinas, de nuevo, en 1989 b, 132-133.
76. A lo que ahora deseamos proponer otra pregunta: "¿Ontología hermenéutica del crepúsculo o Ética de la liberación?", porque, en realidad, no veo todavía la arquitectónica de esa "Ética de la interpretación". Con respecto a la Ética del Discurso o de la Comunicación, venimos realizando un debate con Apel (Véase el debate de Feiburg 1989: K.-O. Apel-E. Dussel et alia, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990; el de México 1991: Idem, *Diskursethik oder Befreiung?*, ya citado; y además dos nuevos diálogos, de Mainz 1992 y São Leopoldo 1993).
77. "Moral" para Apel o Habermas, ahora, es la transformación de la moral formal kantiana (Véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991). Para mí, en cambio, "ética" es, en el sentido levinasiano, trans-ontológica: formal trascendental pero como ámbito desde-

el-cual el Otro *interpela* (como un muy específico acto-de-habla, del que hablo en mi artículo ya citado "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla").

78. No hay Modernidad sin "modernizado", ni civilización superior sin "bárbaro": América Latina fue la primera periferia europea moderna. ¡Nosotros fuimos los primeros "bárbaros" de la Modernidad! Véase mis conferencias en la Goethe Universitlit de Frankfurt de 1992: *1492: El encubrimiento del Otro* (en especial la Segunda Parte, desde la conferencia 6, y el Apéndice 2).
79. *Human Development Report 1992*, United Nation Development Programme, Oxford University Press, New York, 1992, p.35. Sobre este tema véase el catastrófico informe de Donella Meadows-Dennis Meadows et alia, *Beyond the limits* (trad. cast. Aguilar Ediciones, Madrid, 1992), donde se muestra que lo previsto hace veinte años en 1972 (D. and D. Meadows et alia, *The Limits of Growth*, New York, 1972) ha sido superado ampliamente y "para peor": "[Este informe] revela que el nivel de ingreso medio posible continuado es más bajo hoy que hace veinte años, producto de nuestro fracaso en comprender los límites en el uso de los recursos naturales" (*Human Development*, p.14).
80. En 1960 la diferencia era de 1 a 30, hoy es de casi 1 a 60: la pobreza ha crecido en un 100%.
81. "Die Diskursethik vor der Herausforderung der *Philosophie der Befreiung*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, p. 37. El mismo Ricoeur reconoce que "accordo ben volentieri che queste figure dell'alterità e queste figura dell'altro vengono a riassumersi e a culminare nel momento di alterità in cui l'altro è il povero" ("Filosofía e Liberazione", en *Filosofía e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone, Lecce, p.115).
82. Aunque en otra ocasión nos habla del 1600 como inicio de la Modernidad. De todas maneras, como para Habermas, se deja entender que la Modernidad comienza en el siglo XVII (con Galileo, condenado en 1616; con el *Novum Organum* Bacon en 1620; con el *Discurso del Método* de Descartes en 1636). Lo que no se ve frecuentemente es que en el siglo XVI hispano-lusitano, "nuevos observables *modernos*" desintegran el antiguo paradigma europeo-medieval. Es el inicio de la Modernidad. En el siglo XVII, después de la decadencia de España y Portugal, la Modernidad puede formular los nuevos paradigmas (el heliocentrismo astronómico, el empirismo científico, la ontología del ego en filosofía, etc.). La Modernidad no se inicia en el siglo XVII, sino a finales del siglo XV, porque allí la Europa-medieval (regional) deviene la Europa-moderno-mundial, "centro" del "sistema-mundo" (véase el § 1: "El *sistema-mundo* como problema filosófico", en mi ponencia "Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y a Paul Ricoeur. Sobre el *sistema-mundo* y la *económica*", presentada en el XIX Congreso Mundial de Moscú, agosto

- 1993, en la Mesa Redonda sobre "Problemas éticos Norte-Sur"), siendo el capítulo 3 de este libro.
83. "En el nacimiento de la sociedad postmoderna las *mass media* desempeñan un papel determinante" (1989 a, 11ss.).
 84. En Europa, el mundo turco, el Imperio mogol o Chino, lo mismo que entre aztecas o incas, los acontecimientos eran empíricamente "regionales". Tanto el mundo mediterráneo, como el Imperio romano o la Edad Media europea se situaron en un espacio regional de la historia Afro-Euro-Asiática, y nunca en el "centro".
 85. Por ejemplo, Charles Taylor, *Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989; Stephen Toulmin, *The Hidden Agenda of Modernity*, Macmillan, New York, 1990; o la ya citada de J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Ninguno considera el hecho fundamental de la constitución empírica de una historia mundial.
 86. No estamos hablando de la "concepción" de una Historia Universal, que es posterior. Estamos hablando del empírico contacto que "una" cultura (Europa) toma efectivamente con "todas" las otras culturas de América Latina (primero), África y Asia. La "mundialidad" del acontecer humano es anterior a los *mass media*: lo inauguran Portugal y España desde el 1492 (y no antes, porque el África era conocida, pero América significa una novedad con horizonte ontológico). Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, desde la conferencia 2 en adelante.
 87. Véase el Apéndice 2 de la obra nombrada *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*.
 88. Es decir, un genitivo objetivo: es una Exterioridad como co-referencia obligada a la Modernidad y por ello momento negativo de su realidad.
 89. Ésto es lo que hemos expuesto en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, §§ 29-31: "La libertad meta-física del Otro y la negatividad"; "Bondad moral de la praxis liberadora"; "El *éthos* de la liberación" (t.I), pp.89ss.).
 90. Pero Vattimo lo conoce muy bien, por ello escribe: "...el argumento contra el escepticismo: se dice que todo es falso pretendiendo decir algo verdadero, luego..." (*Ibid.*). Vattimo conoce perfectamente la posición de Apel, como puede verse en la "Introducción" a la traducción italiana de algunos artículos de la *Transformación de la filosofía* (K.-O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, pp. VII-XXXII).
 91. "¿Vuelta a la normalidad?", en *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (ed. cast. en K.-O. Apel et alia, *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 79ss.). Para Apel (y también para una Ética de la Liberación, pero enunciado de otra manera), Gadamer o Vattimo, no tiene "un principio normativo universalmente válido" (*Ibid.*, p.81) que le permita afirmar o no la moralidad de un mundo de vida (*Lebenswelt*) dado. ¿Cómo se puede dialogar racionalmente sobre cuestiones

- morales "desde" dos mundos de vida históricamente concretos? En mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, Conferencia 8.3 ("El diálogo interrumpido"), doy un ejemplo del diálogo entre los sabios aztecas (tlamatinime) y los misioneros franciscanos en 1525 en México: es un prototipo de asimetría e imposibilidad del diálogo racional en el inicio de la historia de la naciente Modernidad. Al hablar del *Fin de la Modernidad* debemos hacerlo en referencia el *Inicio (Anfang)* de esta época.
92. Del autor citado *Der philosophische Diskurs der Moderne*, IV. "Eintritt in die Postmoderne" (pp.1 04ss.).
 93. Además vivimos ahora el terror el neoliberalismo económico (de F. Rayek o M. Friedman), tanto o más peligroso que el del nazismo; economía cínica sin principios éticos en nombre de la Civilización Occidental y democrática. Estos "peligros" no son advertidos por Apel y Habermas, pero en cambio los Postmodernos se transforman en aliados coyunturales.
 94. Está pensando en los sanatorios de "locos" del stalinismo, que trataban a los disidentes como enfermos mentales. Las dictaduras militares de América Latina, alumnos de las escuelas "of Americas" en Panamá, West Point (donde estudió Somoza de Nicaragua), etc., son la cara del liberalismo occidental del mismo problema que todavía hoy sufrimos.
 95. En Argentina, donde sufrí un atentado de bomba en mi hogar y fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, como profesor de Ética, y tuve que partir al exilio, tantos filósofos pudieron continuar sus temas analíticos o abstractos, "sin enterarse que había dictadura militar" (Véase la obra de Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Sils-María, Córdoba (Argentina), 1988; es una auténtica crítica nietzscheana latinoamericana, donde, "desde la razón" ética, se critica desde la Filosofía de la Liberación, la razón del terror estratégico-instrumental: "quien no quiere hablar de fascismo no puede hablar de liberación"; p.155).
 96. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Raye, 1974, p.216.
 97. Véase mi artículo sobre "Razón escéptica y razón cínica (Acerca de los oponentes de la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación)", ponencia presentada en la discusión con Apel en abril de 1992 (ha publicarse próximamente en las actas del seminario).
 98. "El Decir" en Levinas es la "exposición" misma del rostro, de la carnalidad del Otro, que afronta en el riesgo, la vergüenza o el peligro, que aparece como Persona, antes de la expresión lingüística. Tiene algo que ver con la infabilidad de la individualidad libre de Schleiermacher, pero no en tanto que "yo no la conozco", sino en tanto que "él se me revela" (Véase mi *Filosofía de la Liberación*, § 4.2.3: "Expresión", que no es "exposición" (§ 4.2.6).
 99. Véase mi *Filosofía de la Liberación*, § 2.1. Cfr. Hans Schelkshom, *Ethik der Befreiung*, cit., 4.2: "Die Nähe des von Angesicht zu Angesicht" (pp.74ss.).
 100. *Autrement qu'être* p.214.

101. Véase mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, en "Superación europea de la dialéctica hegeliana" (pp.115ss., donde estudiamos el viejo Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Heidegger, Sartre, Zubiri y Levinas). La *Philosophie der Offenbarung* (1841) de Schelling tiene mucho que ver con la diferencia entre "Decir-exposición-revelación" y "lo Dicho-expresión-presencia". El escéptico es *sensible* a esta distancia; el racionalista es ingenuamente optimista de la identidad entre *Decir-lo Dicho*; el ético de la liberación sabe por propia experiencia (la filosofía latinoamericana está *excluida* de la comunidad filosófica hegemónica) la dificultad de la comprensión de la interpelación del Otro (véase mi artículo "Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?* pp.96-121), pero afirma críticamente la razón en un sentido ético más radical todavía que la misma *Ética del Discurso* apeliana.
102. *Autrement qu'être* p.217. Véase Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992, pp.156ss.: "4.2. Scepticism". Se pregunta este autor: "How is the Saying, my exposure to the Other, to be Said or given a philosophical exposition without utterly betraying this Saying? How does one write the otherwise than Being in the language of Being, without this simply becoming a being other-wise? (P.1 64).
103. "Re-sponsabilidad" *a priori* y no *a posteriori* como la de Weber, Jonas o Apel.
104. *Ibid.*, p.212.
105. Véase mi artículo "Ética de la liberación (Hacia el punto de partida, como ejercicio de la razón ética originaria)", § 2.3, ponencia presentada en septiembre de 1993 en Madrid.
106. J. Habermas tiene extrema claridad en este punto, en cuanto la Unidad o la Pluralidad son ambos momentos de la metafísica: en "Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen", en *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.153ss.
107. Ya en 1970, en los dos primeros capítulos de *Para una ética de la liberación*, indicábamos la superación de la metafísica desde Heidegger. Toda la obra *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1970), Ser y Tiempo, Mendoza, 1973, era un "pasar" de la onto-teología moral a una ética-ontológica.
108. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 16; U, p.119. Estas líneas fueron escritas en 1970; era una Postmodernidad en la "periferia", que al leer años después la propuesta de Lyotard, comprendió que no era Postmoderna a la manera europea-norteamericana, sino algo dis-tinto, y por ello hablo hoy de Transmodernidad. Lo "Di-ferente" es la Diferencia ontológica de Vattimo; lo "Dis-tinto" es la "Différance" de Derrida pero en un sentido levinasiano trans-ontológico. Todas estas propuestas quedaron como objeto de la "crítica de los ratones" (diría Marx); nunca entraron en el "gran debate" europeo-

- norteamericano por ser la expresión de una "comunidad filosófica excluida" (como la latinoamericana). ¿Habrá llegado el momento de comenzar un diálogo entre el Norte-Sur filosóficamente hablando?
109. En el cap. 5: "Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana", en nuestra obra citada *Método para una filosofía de la liberación* (pp.175ss.). Yo escribí hace más de veinte años: "Esta simple posición [de una filosofía de la liberación latinoamericana] Europa no la acepta [simplemente la ignora]; no la quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia [¡esto fue escrito en 1973!]), no sabe oír la voz del otro (de América Latina, del mundo árabe, del África negra, de la India, la China y el Sudeste asiático). La voz de la filosofía latinoamericana como no es meramente tautológica de la filosofía europea se presenta como *bárbara* y al pensar el *no-ser* europeo todo lo que dice es falso. [...] Pero, por ello, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, *moderna y dominadora, es una filosofía del futuro.. es mundial, posmoderna y de liberación*" (p.197). Adviértanse las palabras usadas en 1973: más allá de la totalidad moderna, dominadora, es postmoderna... ¡Años *después* Lyotard hablará en Europa del problema! ¡Hoy se descubre Levinas en Alemania y Estados Unidos, pero ninguno de los trabajos sobre el tema recuerda que la "filosofía de la periferia" viene trabajando desde hace más de veinte años sobre el tema! La exclusión no es sólo una experiencia de nuestros indígenas, es la experiencia de la totalidad de una cultura y una filosofía.
110. Véase de Luigi Pareyson, *Filosofía dell'Interpretazione*, Rosenberg & Siller, Torino, 1975. Vattimo escribe: "En conclusión, y porque el Ser no es fundamento, sino *Ab-grund*, que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones [...] En el centro de esta búsqueda -como lo confirma aún el Rosenzweig de la *Estrella de la Redención*- es el pensamiento del último Schelling (que es uno de los inspiradores de Heidegger)" (1989 b, 56ss.). Esta es exactamente el punto de partida (europeo filosófico) de la Filosofía de la Liberación. Véase el § 17: "Del Hegel definitivo al viejo Schelling", en mi obra *Método para una Filosofía de la Liberación*, pp.116ss. Véase el pasaje en la Filosofía de la Liberación de Kant a Fichte, y de éste a Hegel y Schelling en la tesis doctoral de Anton Peter, *Der befreiungstheologie und der transzendental-theologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespraech zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*, Herder Verlag, Freiburg/Br., 1988,625 p..
111. En especial en la ponencia leída por Vattimo en este seminario en México: "Metafísica, Violencia, Secolarizzazione" (1987, 8255.).
112. La superación de la alienación por la "fantasía" estética no es suficiente. Véase Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, Macmillan, London, 1984, pp.154ss. Véase mi *Para una ética de la*

liberación latinoamericana. § 29. t.II, pp.89ss.: "Libertad meta-física del Otro y la negatividad".

113. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966, en la que se puede ver que la crítica de la metafísica se hace siempre desde una ontología, aunque sea negativa (Véase además de Adorno, *Teoría Estética*, Einaudi. Torino, 1977). En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, hemos criticado por insuficiente la "dialéctica negativa"; en primer lugar, por ser sólo dialéctica, y, en segundo lugar, por negativa. Afirmamos, desde Schelling una dialéctica positiva; desde Levinas una revelación del Otro, que denominamos "analéctica"; y desde la miseria del Sur una pragmática-económica como interpelación del pobre, el afectado-excluido (mayoría de la humanidad dominado, explotado, hambreado...), como proceso de liberación. Adorno escribe: "Kein Sein ohne Seiendes" (p.137). Desde Levinas o Marx. contra Nietzsche (por su fobia anticreacionista antisemita) podríamos escribir: "Kein Sein ohne die schöpferische Quelle des Seins, der Andere". Escribe Marx en *El capital*: "[...] tiene la propiedad de ser fuente de valor (*Quelle von Werth*) [...] creación de valor (*Werthschöpfung*) [...] que existen en la corporalidad. en la personalidad vida de un ser humano" (I, 1867, cap.2; *MEGA II*. 5, p.120; véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, pp.335ss.). El Ser es el *Grund* (aún *Ab-grund*). el Otro es *Quelle*, "más-allá" del ser, el "Señor del Ser". Por ello dice Schelling que la "fuente de la revelación" no es el Ser, sino el "creador del Ser" (*Werke*, ed. Schroeter, München, t.V, 1959, p.306; véase mi *Método para una filosofía de la liberación*, p.120). Todo comienza en la distinción entre "ser (*Sein*)" y lo que lo trasciende: la "realidad (*Wirklichkeit*)" del Otro (el Absoluto para Schelling o Kierkegaard. el "trabajo vivo" para Marx; distinción que se da en Levinas, Javier Zubiri y en la Filosofía de la Liberación). En este punto Schelling (del cual depende Feuerbach) va más allá que Schleiermacher. Schelling escribe: "La filosofía *positiva* puede comenzar puramente con la sentencia: Yo quiero lo que se encuentra más allá (*über*) del Ser. Así veremos acontecer gracias a un tal querer el real pasaje (*Übergang*)" (*Werke*, t.V, p.746).
114. Por nuestra parte, en mi obra *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, indicaba ya la necesidad de situar "antropológicamente" la alteridad levinasiana, al mismo tiempo que desarrollar sus intuiciones en una praxis de construcción del nuevo sistema o Totalidad (que Levinas no puede hacer). Escribíamos en 1974: "La filosofía no sería ya una ontología de la identidad o la totalidad, no se negaría como una mera *teología kierkegaardiana* (!) [...], sino como una ética *primeramente atropológica* o una meta-física histórica? (*Método para una filosofía de la liberación*. pp.175-176).
115. Véase Karl Löwith. *Von Hegel zu Nietzsche*. Kohlhammer, Stuttgart, 1964. II. cap.V: "Das Problem der Christlichkeit". pp.350ss., en especial el concepto

de "Christentums", que para Kierkegaard era la paganización hegeliana del cristianismo. Para Levinas y la Filosofía de la Liberación (véase mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (España), 1993) el ateísmo o antifetichismo de la Divinidad ontológica o de la Totalidad es la condición de posibilidad del descubrimiento de la Alteridad del Otro (para mí, ante todo, como Otro antropológico).

116. Véase entre otros Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990; y J.C. Scannone (Ed.) *Sabiduría popular. símbolo y Filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984. En este último debate, Peperzak dijo: "En nuestra discusión, vocablos como *tierra, estar, nosotros, la sabiduría del pueblo* continúan siendo ambiguos, lo que encuentro sumamente peligroso" (p.84). Y Levinas comentó en un momento: "Los hambrientos del mundo no pueden ser saciados por pura gracia, gratuitamente: ni cada uno ni los otros. [...]Por naturaleza los otros me están encomendados. De tal manera que la técnica no es una degeneración de la cultura [...] El desarrollo técnico del mundo es un asunto importante de la humanidad dado entre nosotros" (p.184).
117. En este punto Scannone propone una profunda reflexión crítica de lo "trascendental" en Apel: "Trascendental: las limitaciones del planteo trascendental" (*Op. cit.*, pp.118ss.). En efecto, si lo trascendental es "lo ya siempre *a priori* presupuesto" en toda argumentación (o comunicación), el Otro es, aún más radicalmente, la realidad (no sólo empírica, pero ciertamente no metafísica ni ontológica) trans-ontológica o formal alterativa (Apel define al final una trascendentalidad ontológica), como el momento mismo ilocucionario del cara-a-cara, como lo que nunca puede deducirse, y aún anterior a toda pretensión de validez; el Otro no puede "pre-sub-ponerse", sino que se revela efectivamente desde-sí y puede interpretarse *a posteriori*. El Otro no es "deducible *a priori* o dialécticamente previsible, sino sólo reconocible *a posteriori* en la historia de la interacción contingente y libre" (*Op. cit.*, p.123); "alteridad irreductible a todo *a priori* trascendental y a toda totalización dialéctica" (*Ibid.*, p.131).
118. Para toda esta argumentación véase la obra en tres tomos de Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1987, t.I-. La "caída de Egipto y la subida de Grecia" se produjo en Inglaterra desde el racismo de Locke y Hume, hasta Newton (*The Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, 1690) (Bernal, I, p.191), John Potter (1697) (p.195ss.) o MacPherson (1762), o en Francia con Anne Robert Turgot. Éste último inició la idea metafísica del "progreso", que partiendo de China o Egipto llega hasta Platón (todavía un filósofo cuasi-asiático); sólo con Aristóteles comienza la edad europea de la ciencia empírica, que se continúa con Bacon, Galileo, Descartes y Newton. Tenemos así ya incoado el "síndrome Grecia-Germanidad" (Bernal, I, pp.199-200). Mis obras citadas más arriba, *El humanismo semita* y *El humanismo helénico*,

avanzaban ya, sin las presentes pruebas, la misma argumentación o las intuiciones esenciales en la cuestión: la experiencia semita (desde acadios a árabes) es diferente y *éticamente más relevante* que la indoeuropea (en especial griego-helenístico-romana). Estas obras, que escribí hace treinta años, son el punto de partida de mi crítica contra el eurocentrismo y como comienzo de una filosofía latinoamericana que está a la base de mi *Ética de la Liberación* actual.

119. Fue reorganizada en 1734, como modelo de universidad en su momento, ayudada por el Rey de Inglaterra y Elector de Hanover, George II. Los románticos de Scotland llegaron a Alemania (Bernal, I, p.215). Kristophe Hermann establece en el *Acta Philosophorum* de 1715 que "aunque los egipcios cultivaron muchos estudios, nunca fueron filósofos" (*Ibid.*, p.216). Para él los griegos fueron los iniciadores de la filosofía -contra toda la tradición hasta el siglo XVIII incluyendo a Herodóo, Tucídides, Platón, Aristóteles, y toda la tradición helenística, romana, medieval y moderna hasta dicho siglo, que opinaban que Atenas era una colonia de Sais egipcia, y que la filosofía se había originado en Egipto (*Ibid.*, pp.98-120). "Isokrates admired the caste system, the rulership of the philosophers and the rigour of the Egyptian philosopher/priests' *paideia* (education), that produced the *anêr theorethikós* (contemplative man), who used his superior wisdom for the good of his state. The division of labour allowed a *leisure* (*scholé*), which alled for *scholé*, learning. Above all, he insisted that *philosophia* (philosophy) was, and could only have been, a product of Egypt" (*Ibid.*, p.104). Me extenderé sobre este tema en mi obra en elaboración *Ética de la Liberación*, cap.1, § 1.1.
120. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, cap.1: "El eurocentrismo", y el Excurso al cap.6.
121. Véase Karl Jaspers, *Nietzsche*, trad. cast. Sudamericana, Buenos Aires, 1963, p.73.
122. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 264 (ed. cit., II, p.155).
123. M. Bernal, *Op. cit.* I, pp.21ss. Se indica que en la mitad del siglo XV a. JC (mil años antes de Sócrates), en la XVIII Dinastía egipcia, debió comenzar en Grecia el culto a Diónisos. Fuera de uno o dos dioses griegos, los restantes tienen origen en Egipto o en el mundo semita. El mismo Apolo (¿dónde queda así la ideología apolinea?) se origina en Ra, Aten o Tm, el jóven o el viejo sol egipcio. "Semantically, the derivation of Apollo from *Hprrr* would seem very good. *Hprrr* was identified with *Hrmsht*, the Greek Harmachis, Horus of the Rising Sun. Horus had been identified with Apollo..." (*Ibid.*, p.68).
124. Véase M. Bernal, *Op. cit.*, I, p.98.
125. Véase, entre otros P. Boylan, *Thoth the Hermes of Egypt*, Oxford University Press, London, 1922; J.H. Breasted, "The philosophy of a Memphite priest", en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* (1901), 39, pp.39-

- 54; M. Butler, *Romantics Rebels and Reactionaries: 1760-1830*, Oxford University Press, London, 1981; C.A. Diop, *The Cultural Unity of Black Africa*, Chicago, 1978; C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Ophrys, París, 1971; G.G. James, *Stolen Legacy. The Greeks were not the authors of Greek Philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians*, Philosophical Library, New York, 1954; etc.
126. Véase el Apéndice I de mi obra ya citada *1492: El encubrimiento del Otro*.
127. Véase mi artículo enviado como colaboración a una obra sobre Europa que publica el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles sobre: "Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische *Verfehlung* des Europa-Begriffs", en Manfred Buhr (Ed.), *Das Geistige Erbe Europas*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici 5, Vivarium, Napoli, 1994, pp. 855-867; y "Europe, modernité, eurocentrisme", en Francis Guibal (Ed.), *1492: "Recontr, en de deux mondes? Regards croisés*, Editions Histoire & Anthropologie, Strasbourg, 1996, pp. 42-58.
128. Véase mi ponencia en diálogo con Charles Taylor titulada: "Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación", ha publicarse en *Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey, 1994.
129. En el sentido de Apel véase *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, en especial: "El *a priori* de la Comunidad de Comunicación y la fundamentación de la Ética"; t.II, pp.358-435, que Vattimo ha introducido, como ya hemos indicado más arriba, en la edición italiana: *Comunità e Comunicazione*, pp.205-268, y por lo tanto conoce muy bien. En J. Habermas se replantean las tesis fundamentales en *Erläuterungen zur Diskursethik*, ya citada.
130. K.-O. Apel indica la cuestión en su artículo "Vuelta a la normalidad", en ed. cit., pp. 79ss.
131. Es decir, el aporte fundamental de Apel y Habermas, es el colocar ciertos *presupuestos éticos* (como el reconocimiento de la persona de los miembros de la comunidad como iguales).
132. Esta es la problemática de mi artículo citado "La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla".
133. En la conquista de América, la primera expansión de la Modernidad en cuanto tal, el europeo-español impuso su texto (p.e. el catecismo tridentino) y negó el texto del Otro dominado y afectado-excluido (p.e. los códices aztecas el *Popol Vuh* maya).
134. Véase esta problemática sugerida a Paul Ricoeur en mi ponencia "Ermeneutica e Liberazione" en el diálogo sostenido en abril de 1991 en Nápoles (*Filosofía e Liberazione*, ya cit., pp.91ss.).
135. Siglo XXI, México, 1985: "Me llamo Rigoberta Menchú. Tengo veintitrés años. Quisiera dar este testimonio vivo que no *he aprendido en un libro* y que

tampoco he aprendido *sola* ya que todo esto lo he aprendido con mi pueblo y es algo que yo quisiera enfocar". (p.21).

- 136.No se trata de una "ciencia económica", ni una "economía" en sentido restringido. Se trata, como punto de partida, de una ontología económica (ser-en-el-mundo *instrumentadamente*, no solo lingüísticamente [a la *Sprachlichkeit* habría que articularla a una *Oekonomizität*]), que implantada desde el Otro permitiera ser comprendida la hipótesis de Marx de una "comunidad de productores" ideal (el comunismo) o real (el capitalismo). En el artículo de diálogo con Ricoeur ya citado, pp.87-99.
- 137.De no haberlos se habría alcanzado el "fin de la historia" o el "saber absoluto" de Hegel. En el artículo sobre "El proyecto filosófico de Charles Taylor...", hemos desarrollado la cuestión.
- 138.Se argumenta *porque* (a causa de que) el Otro en la comunidad es persona libre (principio de autonomía, Kant), igual (principio de consenso, Apel), otra (principio de discidencia, Lyotard).
- 139.Es evidente que el Vattimo actual niega esta etapa cuasi-dialéctica, pero de todas maneras esos textos han sido escritos y deben considerarse.
- 140.Vattimo valora a Nietzsche, entre otros aspectos, por "la contribución que él hace de este modo a la revolución [en] la elaboración de una crítica radical de los modelos éticos de la burguesía y la prefiguración de modelos alternativos" (1974, 170). Si es verdad que Nietzsche critica frecuentemente a la burguesía, lo hace, de hecho, desde un ideal aristocrático, racista y no propiamente alternativo de liberación.

6. LA "ÉTICA DEL DISCURSO" ANTE EL DESAFÍO DE LA "FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN"¹

por Karl-Otto Apel, Frankfurt, 1993

6.1. INTRODUCCION: EL ESTADO DE LA CUESTION

Mi ponencia pretende ser la continuación de un diálogo con Enrique Dussel iniciado con anterioridad². Al respecto apareció de mi parte hasta ahora sólo una introducción que desgraciadamente no puede continuar enseguida, como estaba previsto. Esto tuvo la desafortunada consecuencia de que mi introducción, que contenía tan sólo reflexiones acerca del posible contenido de la discusión prevista, fue confundida con esta última o por lo menos fue recibida y contestada como si hubiera sido parte de una toma de posición de la ética del discurso sobre la ética de la liberación³. Esta estimación se refiere especialmente a mis alusiones -por cierto no libres de prejuicios- sobre la teoría del valor del trabajo de Karl Marx, y su relación con la teoría económica de la dependencia.

En mi ponencia de hoy no trataré primero -o no trataré inmediatamente- esta temática central y concreta de la filosofía de la liberación, sino abordará primero las aportaciones de Enrique Dussel en las que él intenta por sí mismo relacionar la ética -de la liberación y la ética del discurso. A ello se abocan, en primer lugar, las siguientes aportaciones:

a. "La comunidad de vida y la interpelación del pobre" (ponencia de Freiburg)⁴; b. "La razón del otro. La interpelación como acto de habla"⁵, y c. "Del escéptico al cínico (Del oponente de la *ética del discurso* al de la *filosofía de la liberación*)"⁶.

6.2. NUEVO PUNTO DE PARTIDA: LA IMPUTACION HEURISTICA DE UNA RELACION DE COMPLEMENTACION

En sus tres aportaciones al diálogo, Enrique Dussel presentó pruebas asombrosas e imponentes de su voluntad y capacidad de apropiación comprensiva del juego lingüístico de la ética del discurso, para ser más exacto, del juego lingüístico del giro post-lingüístico (*post linguistic turn*), de la pragmática universal y de la pragmática trascendental respectivamente. Tres veces, de diferente manera, intentó comprobar una relación complementaria entre el punto de partida de la ética del discurso y el de la ética de la liberación, una relación de complementariedad aceptable, por decirlo así, por ambas partes. Así, por ejemplo, plantea en su primera aportación una relación complementaria entre la "comunidad ideal de comunicación" como requisito anticipatorio de la pragmática lingüística trascendental y la "comunidad ideal de vida" como requisito anticipatorio de una filosofía trascendental de la liberación que incluiría también una "economía trascendental". En su segunda aportación, establece una relación de complementariedad entre la "interpelación a la razón del otro" en el discurso argumentativo y la interpelación correspondiente del "otro", quien está excluido de la comunidad real de comunicación, el "pobre" del Tercer Mundo, por quien pretende abogar la ética de la liberación. Finalmente, en su tercera aportación, hay una relación complementaria entre la refutación pragmática-trascendental del *escéptico* al servicio de la última fundamentación de la norma básica de la ética del discurso, y la lucha intelectual de la ética de la liberación contra el *cínico*, esto es, contra la racionalidad estratégica del sistema capitalista dominante que ni siquiera entabla relaciones de discurso con el otro, marginado.

En vista de estos intentos de mediación de Dussel que caractericé a grandes rasgos, quisiera constatar, en primer lugar, que estoy a favor también de la posibilidad de una complementariedad mutua entre la ética de la liberación y la ética del discurso. y como heurística de una comparación crítica de ambos puntos de partida, la concepción de Hans Schelkshorn⁷, a quien puede considerarse hoy el mejor conocedor de ambos puntos de vista, se me hace la más plausible. Schelkshorn reconoce claramente el diferente punto de partida de ambas éticas que, claro está, tiene que ver mucho con su ubicación geográfica e histórica, pero de ninguna manera puede reducirse a ella de manera relativista; mucho menos

en el sentido de una puesta en evidencia a priori de la ética del discurso como una ideología de la comunidad de comunicación real dominante, ésta es del Norte, o del capitalismo. Según Schelkshorn, existe más bien una diferencia relevante metodológica, en primer lugar, entre las dos éticas, según sus diferentes situaciones, de tal manera que puedan corregir mutuamente en sus ventajas y debilidades, mas no se puede excluir una a la otra. Quiero caracterizar brevemente esta constelación en lo siguiente con mis palabras.

6.2.1. *El punto de partida de la Etica de la Liberación: La evidencia vivencial Etica de la "Interpelación del Pobre"*

La ventaja de la ética de la liberación está en su experiencia auténtica de la miseria y la exclusión de los pobres de este mundo esto quiere decir la exclusión de aproximadamente 75% de la humanidad de casi todos los discursos relevantes que le conciernen en las áreas de la política, la economía y la cultura. De esta experiencia de la "exterioridad" (Levinas) de los derechos del otro, resulta -muy similar al caso de la experiencia del proletariado de los jóvenes Marx y Engels- una evidencia para la toma de partido necesaria y ética, que a primera vista hace parecer superflua cualquier fundamentación, ni se diga una fundamentación última (de la validez intersubjetiva) de las normas éticas, inclusive la hace parecer un escape ideológico. El "grito" de los hambrientos y oprimidos es el punto de partida de su "interpelación", la que tendrá que elucidarse aún; este "grito" es de hecho un reclamo de hacer valer los derechos *a priori*, intersubjetivamente válida (con obligatoriedad intersubjetiva). En este sentido, el punto de vista de los oprimidos siempre es el punto de vista de la humanidad en tanto pauta ética. En esto consistió, como ya dije, la evidencia original de la toma de partida de Marx a favor del proletariado y en ello consiste hoy en día, en el conflicto Norte-Sur, la evidencia de la exigencia ética que se expresa en el rostro del pobre, según Levinas y Dussel respectivamente, al "irrupir Dios en la vida" (Levinas) -especialmente también en la vida de los satisfechos y complacidos.

Pero en la medida en que la interpretación ética política y empírica de las ciencias sociales intercede a favor del "derecho" interpelativo de los pobres y marginados y trata de guiar la "praxis de la liberación", en esta medida se vuelve problemática la toma de partido y la formación de teorías que se vincula a ella. En este momento necesita la fundamentación normativa de su rectitud, por principio, así como de la responsabilidad de sus consecuencias. Esto no sólo vale para una fundamentación última filosófica de los principios del discurso, sino también para una constante intervención a través de los discursos de los afectados -en tanto posible- y de las ciencias sociales empíricas.

Hay que admitir y hasta enfatizar que la filosofía de la liberación, en el discurso ahora necesario, tiene la tarea de recordar constantemente la evidencia de la interpelación justa de los pobres; además tiene la tarea de la crítica ideológica de la filosofía y ciencias sociales dominantes, especialmente de la economía. No obstante la evidencia original de su parcialidad ética, en la medida de su elaboración relevante teórica y práctica, corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer en los pobres de manera muy sensible. Quiero decir que el riesgo de un tal desarrollo se puede estudiar muy bien no sólo en la elaboración teórica e implementación práctica del marxismo, sino hay también en los intentos de una realización político-económica de la liberación del quasi-proletariado del Tercer Mundo. Pienso no sólo -pero también- en Pol Pot o el Sendero Luminoso de Guzmán, sino en los intentos muy respetables, en mi opinión, de Fidel Castro y los Sandinistas. No es completamente ajeno querer atribuir el fracaso de muchos de estos intentos a los errores o hasta faltas de sus iniciadores. Más bien me es importante constatar, en primer lugar, que la filosofía de la liberación no puede simplemente derivar de la indudable evidencia de su punto de partida empírico a la vez que ético, una primacía de evidencia concreta y de validez intersubjetiva para elaborar sus teorías e implementarlas en la práctica. La filosofía de la liberación pronto se topa en esta área problemática de la verificación con el riesgo de falibilidad, del mismo modo como todos los demás intentos de filosofía macro-ética y de las ciencias sociales críticas, pero también, como veremos, con la problemática de la aplicación de la ética del discurso.

En el caso de la ética del discurso, sin embargo, la estructura arquitectónica de las ventajas y desventajas más bien lleva acentos contrarios. Pues ella parte del punto de vista filosófico-trascendental-esotérico de la fundamentación última de la validez en general. Aquí tiene

su base de evidencia desde la cual va emprendiendo la aplicación de argumentaciones, con sus reglas de procedimientos, en situaciones específicas -tanto geográficas como históricas; desde allí emprende también la crítica de normas morales o discursos prácticos de legitimación. Permítanme explicar este enfoque de la ética del discurso un poco más detalladamente.

*6.2.2. El Punto de partida de la Etica del Discurso:
La Fundamentación última Transcendental-
Pragmática rompe el bloqueo de la Racionalidad
Etica causado por el Cientificismo y el Relativismo*

Desde un principio, la ética del discurso fue concebida -al menos en el caso de la pragmática trascendental- como macro-ética referida al planeta⁸. De ninguna manera, ni antes, ni ahora, está orientada hacia el problema intra-académico de la fundamentación última como refutación del escéptico, sino se orienta, desde un principio, hacia la cuestión de cómo superar las consecuencias a nivel mundial de la ciencia y técnica contemporáneas -por ejemplo la crisis ecológica- a través de una ética de responsabilidad de validez universal⁹.

Sin embargo, este problema me ha obligado a preguntar por una posible fundamentación última de la ética. En los dos frentes del análisis con el escéptico como oponente posible, no de manera inmediata, pero sí en última instancia. Resulta que el escéptico es, desde los tiempos antiguos, el interlocutor decisivo en las indagaciones de las condiciones de posibilidad de una filosofía intersubjetivamente válida, no importando su motivación a su ubicación histórico-geográfica. Esto significa: si no pudiéramos refutar al escéptico, entonces la argumentación válida -y esto es la filosofía y la ciencia- sería imposible de antemano. Sí podemos, en cambio, refutar al escéptico comprobándole que él mismo tiene que presuponer y utilizar necesariamente las condiciones normativas del discurso en su argumentación y que no puede negar esto sin caer en una contradicción performativa: si podemos probar esto -no sin contar de su parte con la reflexión de buena voluntad sobre las presuposiciones de su argumentación- entonces no sólo hemos refutado al escéptico, sino hemos

ganado una base indiscutible para la argumentación en la filosofía y la ciencia: No se ha ganado un sistema de axiomas para deducciones racionales de teoremas como lo esperaba el racionalismo clásico, sin embargo se tiene una condición trascendental-pragmática (esto es no lógico-semántica sino dialógico-dialéctica) para la presentación y defensa argumentativas de cualquier axioma de posibles teorías¹⁰.

Lo éticamente relevante de este argumento trascendental pragmático desde un principio no sólo consistió en fundamentar la validez de la argumentación filosófica en general por el camino de la refutación del escéptico, sino consistió en probar que el reconocimiento de ciertas normas éticas fundamentales forma parte de las condiciones normativas de la argumentación. Se reconoce, por decirlo así, la ética de una comunidad ideal de comunicación que consiste en normas básicas, entrelazadas entre sí, en el sentido de los mismos derechos, de la misma responsabilidad; esto es, de solidaridad por parte de todos los interlocutores posibles -en contraste, por ejemplo, con la defensa amoral del interés propio en un discurso de negociación estratégica (también con un contrato *à la* Hobbes)¹¹. El punto principal ético de la pragmática trascendental reside en una inteligencia que fue imposible aún para la filosofía del sujeto de la Edad Moderna -Descartes, Kant y Husserl-. Reside en la inteligencia de que la proposición no-falsificable del "Yo pienso" ("ego cogito") no puede entenderse como *trascendentalmente solipsista y autárquica* en el sentido del *solipsismo metódico* (en este caso no podría ni siquiera expresarse), sino debe entenderse como "yo argumento en el discurso", y esto quiere decir: argumento como miembro de una comunidad real de comunicación (determinada históricamente) a la vez que como miembro de una comunidad comunicativa *ideal* e ilimitada (por lo tanto abierta hacia el futuro) y necesariamente anticipada contrafactualmente.

Con base en esta reflexión, creo, me fue posible romper el bloqueo a la fundamentación racional de una ética con validez universal en dos frentes de una discusión entendida como global:

Primero -para empezar con lo histórico- en vista de la monopolización ampliamente aceptada de toda racionalidad fundadora por parte de *la racionalidad de la ciencia neutra de valores* (y de la racionalidad *instrumental y estratégica* que ésta idealmente presupone, también neutra de valores), aquí se ha podido demostrar que aún la racionalidad científica neutra de valores, en la dimensión sujeto-objeto, presupone, en la dimensión sujeto-cosujeto de la comunidad argumentativa de los científicos, la ética solidaria ya esbozada de la

comunidad ideal de comunicación: De modo que, cree, especialmente en los últimos tiempos, ha podido demostrarse que también se puede romper el bloqueo historicista o cultural-antropológico relativista de la fundamentación racional de una ética válida *universalmente*¹². ¿Cómo se puede demostrar esto? Por ejemplo:

La argumentación del relativista se sirve necesariamente de la diferenciación y la interdependencia entre el *a priori* de la comunidad comunicativa *real e ideal*: en relación a la primera se refiere con razón a la dependencia cultural histórico-geográfica y a la parcialidad de cualquier persona que argumenta -este también en el sentido de su dependencia no-reflexionada de una tradición moral particular. Aquí el relativista es heredero del racionalismo histórico-hermenéutico y etnológico-antropológico. Pero por el simple hecho de argumentar y de ser capaz de reconocer la relatividad cultural como límite de la aspiración a la validez universal, el relativista tienen que presuponer y a la vez dirigirse de cierta manera a la instancia de reflexión meta-histórica de la racionalidad universalmente válida de la comunidad del discurso ideal e ilimitada.

Este se muestra por ejemplo en el título provocador libro de A. MacIntyre *Which rationality, whose justice?*¹³ Este título por un lado alude a la tesis del libro: que no puede haber una racionalidad ni justicia universalmente válidas. Pero al mismo tiempo, si pretende tener sentido como provocación del discurso, tiene que dirigirse justamente a la instancia racional universal y servirse de ella como instancia de decisión en la cuestión suscitada. En esta medida el título del libro expresa una *contradicción performativa*.

6.2.3. *El Reproche de la crítica ideológica del Eurocentrismo*

Con esta defensa de la reivindicación de la universalidad de la filosofía en general no se ha demostrado de ninguna manera que les asiste el derecho a todas las reivindicaciones de universalidad de la filosofía tradicional -esto es de la filosofía orientada hacia Europa, en primer lugar, en este punto la fundamentación ética trascendental-pragmática más bien entra en una posible confrontación con la ética de la liberación. Aquí se encuentra, con

buenas razones histórico-empíricas, con el reproche del eurocentrismo de las reivindicaciones de universalidad de la filosofía europea o europea-norteamericana. Y este reproche no sólo tiene un significado teórico-epistemológico, sino también un significado ético-político. Los representantes de la filosofía de la liberación agudizan este reproche a veces hasta llegar a ver la tradicional dependencia de la filosofía latinoamericana de la filosofía europea -desde la escolástica ibérica pasando por el positivismo del siglo XIX hasta la filosofía analítica y el posmodernismo- como la dimensión ideológica de la dependencia general, político-económica del capitalismo en la cual se encuentra la periferia (el Sur) con respecto al capitalismo hegemónico del centro (del Norte). Vista de esta manera la filosofía latinoamericana en su conjunto no sólo cae en el reproche de la *inautenticidad*, sino, más allá, inclusive en el veredicto de ser co-culpable del encubrimiento y la suplantación de la miseria y la enajenación de los pueblos del Tercer Mundo -en Latinoamérica especialmente de los indígenas, mestizos y mulatos¹⁴.

Aquí otra vez no se puede negar la similitud con la *crítica de la ideología del materialismo histórico* de MARX y ENGELS. Y dicho sea de paso que en esta similitud se expresa naturalmente, de nuevo, una dependencia de la filosofía europea. Pero no quiero usar este enunciado un poco malicioso de manera inmediata como argumento contra la filosofía de la liberación. Más bien quiero tomar en serio la crítica ideológica y por lo tanto ético-político de la *sospecha del eurocentrismo* y hasta la acepto en un sentido que voy a precisar más adelante. ¿Cuál es la posición de la ética del discurso ante la crítica ideológica quasi-marxista del *eurocentrismo*?

6.2.4. *La Pragmática Trascendental esta por la crítica de la ideología, pero en contra del "Historicismo" de Marx.*

La Escuela de Frankfurt de la llamada "Teoría Crítica" a la cual me siento perteneciente -aunque un poco marginado- ciertamente lleva el cuño de la crítica de la ideología inspirada por Marx, como es sabido. Yo mismo introduje por los años setenta el *a priori* de la relación dialéctica entre la comunidad de comunicación real e ideal, entre otras razones porque quería

de antemano eliminar toda *sospecha* de ideología, crítica sociocultural. Más exacto: la introducción del *a priori* de la comunidad de comunicación *real*, determinada históricamente, quiso ser el resumen de mi anterior recepción y reconstrucción de la comprensión tanto *hermenéutica* como *crítico ideológica* de la dependencia de cualquier sujeto de argumentación de su "comprensión del mundo determinada por el ser" (Karl Marx, Karl Mannheim o H.G. Gadamer respectivamente).

Claro; la idea que afirmé como simultáneamente válida de que la argumentación no puede prescindir de la idea reguladora y la anticipación contrafáctica de la pertenencia a una comunidad ideal de comunicación, esta afirmación mía tenía y tiene una función correctiva trascendental-filosófica: pretende impedir el racionalismo excesivo hermenéutico y de crítica ideológica en el sentido del *hermeneuticismo* y del *historicismo*. Y tengo que insistir, por lo menos para el propio Marx, no así para la recepción de Marx por Dussel, en la siguiente tesis: desde los escritos de juventud de los años 40 Marx, a la vez que introduce el esquema de base y superestructura abandona por completo (en mi opinión por incomprensión) la cuestión trascendental-filosófica, proveniente de Kant, de las condiciones posibles de validez intersubjetivas¹⁵. Esto naturalmente afectó las reivindicaciones de validez de la misma filosofía social, histórico-materialista. Sin embargo, Marx conservó el reclamo heredado de Hegel que la "realidad" histórica se concibe "razonable" -quiere decir determinada por una "ley de movimiento". De ahí resultó -especialmente en el Marx maduro de *El Capital*- el "historicismo", llamado así por Popper. Yo entiendo por ésto una posición en la que, *por un lado*, en correspondencia a la "moralidad sustancial" de Hegel, se relativiza la moral históricamente como "superestructura" de cada una de las formaciones sociales, cada una determinada históricamente y concluida como totalidad-, y *por otro lado*, sin embargo esta posición persevera en la predictibilidad incondicional de una realidad mejor que vendrá a sustituir la presente, y en esta prognosis enfática esconde, hasta cierto punto, el compromiso moral para un deber incondicional, que no es históricamente relativo.

Ahora bien: ¿Cómo ve Enrique Dussel la relación entre relativismo histórico y filosofía trascendental?

6.2.5. *La posición de la Ética de la Liberación como combinación del Historicismo de Hegel-Marx-Heidegger con la exigencia ética incondicional en el sentido de Levinas.*

En la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel me parece encontrar una clara analogía con la concepción de la historia de Hegel y Marx. También él comprende la "moral" (mejor dicho las "morales"), como pertenecientes y relativas a "totalidades" del ser que se efectúan históricamente. Según Dussel, a esto corresponde la visión existencial-ontológica-hermenéutica de Heidegger de la relatividad de nuestra entera comprensión del mundo en el sentido del "Ser" condicionado históricamente, o "mundos de la vida". Si Dussel hubiera partido nada más de esta concepción, entonces se hubiera enredado, a mi manera de ver, en la aporía típica del marxismo ortodoxo, que consiste en que no puede justificar su compromiso ético, sin duda enfático y estimulante, sino únicamente por referencia a la "ley de movimiento" de la historia que está científicamente validada.

Pero Dussel rechaza comprensiblemente el giro hacia el "historicismo ético" o "futurismo" (afirmando, sin embargo, que en Marx éste no existe, lo cual me resulta incomprensible). En cambio introduce, junto con Levinas, la concepción de la "exterioridad del otro" como origen "transontológico", extrahistórico de la reivindicación incondicional de la ética" (en contraste a la "moral" histórico-relativa). La referencia a esta reivindicación incondicional permite a Dussel disolver todas las "totalidades" del mundo de la vida y su moral relativa a la cultura, totalidades social y ontológicamente determinadas -a favor del imperativo categórico: "¡Libera al pobre!".

En mi opinión, él retorna el pensamiento judeo-cristiano -o como él dice: el pensamiento "semítico"- y de cierta manera lleva a la superficie el punto escondido, encubierto pseudocientíficamente en *El Capital*, de la toma de partida de Marx por el proletariado: aquí habría que recordar que el joven Marx mismo en su *Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel de 1843, formuló explícitamente un "imperativo categórico" como sigue: "Derribar todas las condiciones que hacen del hombre un ser humillado, esclavizado, abandonado y despreciado".

¿Cómo podríamos ahora determinar la posición de la ética del discurso con respecto a esta última posición de la filosofía de la liberación?

o, para preguntar con más agudeza: ¿con respecto a la combinación de una ontología de Hegel-Marx-Heidegger de las "totalidades" del ser que concluyen históricamente, inclusive la correspondiente "moral" histórico-relativa, por un lado, y, por el otro, la reivindicación ética incondicional que irrumpe desde afuera en los mundos de la vida histórico-relativos de manera "transontológica" a través de la "interpelación del otro"?

Intentaremos contestar esta pregunta sucesivamente, partiendo de la fundamentación última trascendental-pragmática de la ética del discurso.

6.2.6. *La Arquitectónica de la "Metafísica Transontológica" de Dussel desde el punto de vista de la "parte B de fundamentación" de la Ética del Discurso.*

Para empezar está claro que la exigencia básica de respetar incondicionalmente la "interpelación del otro" -por ejemplo del pobre del Tercer Mundo- es igualmente válida para la ética del discurso; esto quiere decir, tomarla por principio como aportación innovadora de la argumentación al discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación postulada. Ya que la norma básica formal y de procedimiento de la ética del discurso prescribe que en todos los casos de problemas éticos relevantes -por ejemplo, en casos de conflicto- hay que considerar los intereses de todos los *afectados* -y no sólo los intereses de los que en este momento están directamente *involucrados* en el conflicto-, hay que incluirlos como *derechos válidos* en el "discurso práctico". Luego entonces hay que examinarlos en una argumentación sin violencia en cuanto a su razón de ser. Esto es: a. en cuanto a su compatibilidad con los intereses o reclamos de todos los demás afectados y b. en cuanto a su posible realización en vista de las características empíricas de la situación y del ser responsables de las consecuencias principales y secundarias que resulten de su realización. Todo esto se subordina de antemano al objetivo inmanente al discurso que es llegar al entendimiento y al consenso en caso necesario, cuando no se puede llegar a un consenso, a un compromiso no condicionado estratégicamente.

Ya en el nivel de estos postulados que, de manera simplificada, forman la parte A de fundamentación de la ética del discurso se suscitan algunos motivos posibles, hasta necesarios para discutir la ética de la liberación de Dussel. Se entiende, por ejemplo, que la ética del discurso presupone el que es posible, por principio, que representantes de intereses encontrados -individuos y grupos- se comuniquen en discursos no-estratégicos y lleguen a un consenso, esto es que a pesar de todas las dificultades se den discursos de entendimiento entre personas que pertenecen a diferentes clases, razas y formas de vida socioculturales. Esta presuposición principal vale con un límite previsto *a priori*, como se mostrará más adelante, pero está de antemano en oposición a una cierta sobredramatización de la idea de las "totalidades" del ser que se cierran hacia el exterior y sólo pueden romperse por acciones revolucionarias -por ejemplo, desde la forma de vida y desde el interior del capitalismo del Norte, hoy dominante. Tendré que regresar a este punto.

En este contexto tengo que abordar primero las condiciones de la posibilidad del entendimiento hermenéutico, ya que estas condiciones desempeñan un papel importante en el campo de la problemática ética también según Dussel. Así, por ejemplo en la relación de la civilización blanca dominante, incluyendo las élites blancas de Latinoamérica que de ella dependen con la cultura popular de los indios o también de los mestizos y mulatos.

Yo mismo llegué, tal vez como Enrique Dussel, a la problemática ética desde la hermenéutica. En el camino partí entre otros también de Heidegger y Gadamer, pero pronto me distancié de estos pensadores en el nombre de una *hermenéutica trascendental*¹⁶. Esto significa que en el presente contexto puedo admitir que nuestro entendimiento del otro - particularmente de una forma de vida socioculturalmente ajena- está determinado en una medida empíricamente esencial por la "comprensión del mundo" de la propia forma de vida y tradición cultural. En este sentido Enrique Dussel puede presuponer el concepto del mundo de la "ontología existencial" de Heidegger y también el de la "historia del ser", concebido más tarde por el mismo Heidegger y puede, con Levinas, llamar el "derecho" del "otro" "transontológico" (y en este sentido "metafísico"). Justamente por la "exterioridad del otro" se trasciende el horizonte de la comprensión del ser de una totalidad histórico-ontológica y se cuestiona éticamente.

Pero me es difícil seguir la especulación histórico-filosófica de Dussel sobre esta relación (la de la ontología histórico-hermenéutica o

limitada por la forma de vida por un lado, y la ética trascendental por su fundamentación transontológica, por otra parte): a saber, como una relación de contraste entre la filosofía de occidente orientada por Grecia, inclusive la *dialéctica de la identidad* (desde Platón hasta Hegel, o hasta Heidegger) y la filosofía "semítica" vista como una *analéctica* que trasciende una dialéctica de identidad -en el sentido de la analogía del ser de diferentes personas. Aclarando: me sería comprensible todavía si Dussel calificara el *todo del mundo de la vida presente* (del capitalismo) de "no-verdadero", hablando con Adorno y si él abogara con respecto a esta "totalidad del ser" por una "dialéctica negativa" de lo "no-idéntico", siguiendo con Adorno¹⁷. Pero para mí es de dudar si con ello realmente se ha trascendido la "dialéctica ontológica" desde el Platón tardío hasta Hegel -la dialéctica de la inseparabilidad de identidad y no-identidad.

En mi opinión está claro que Platón y más Hegel con el *todo del Ser* y su verdad comprensible en el *Logos* justamente no pensaban un "horizonte" de la "comprensión del ser", limitado y determinado históricamente en el sentido de Heidegger, sino pensaron el Todo de los horizontes de la comprensión del ser *imaginables* -y de ahí la inseparabilidad del ser (como identidad) y del no-ser (como la otredad). Esta concepción del Todo y de la identidad de la dialéctica ontológica de Platón y más completa en Hegel no puede equipararse así nada más con la *filosofía de la historia* del mismo Hegel, que sin duda es eurocentrista y por lo tanto se puede relativizar históricamente en su validez. Más bien lo que importa aquí es, si toda argumentación filosófica no tenga que pensar el Todo de toda posible verdad referida a *un logos* -y esto con mayor razón cuanto se cree capaz de considerar por principio el cuestionamiento crítico de totalidades limitadas de la comprensión del ser del otro- el interlocutor. (En estas condiciones, claro está, no se puede concebir la *Nada absoluta* y tampoco la creación divina del mundo "ex-nihilo". Pero después de todo, ¿se puede *pensar* esto filosóficamente, acaso desde una *filosofía semítica*?)

Yo mismo he defendido la tesis de que en nuestro tiempo, la función metodológica de la *prima philosophia* ya no le corresponde a la *ontología* (la *metafísica ontológica* en el sentido de Aristóteles y sus comentaristas), ni tampoco le corresponde a la *filosofía trascendental del sujeto consciente* (en el sentido de Kant o Husserl), sino que hoy esta función le compete a una *semiótica trascendental o pragmática lingüística*¹⁸. Desde esta perspectiva se puede comprender muy bien que la comprensión del ser en el sentido de un "mundo de la vida", determinado históricamente, y particularmente los juicios de valor inherentes en el

sentido de una "moral sustancial" puedan cuestionarse radicalmente por la "interpelación del otro" en el discurso y esto sucede ciertamente al intentar llegar a una comprensión de diferentes formas de vida socioculturales. El otro es en alguna medida el sujeto (al menos como representante) de otra constitución del sentido del mundo. Pero me pregunto ¿si esto pueda significar que la comprensión del ser del otro sea tan diferente del mío que rebase toda identidad *imaginable* de una totalidad? ¿No contradiría esto también la concepción de "analítica" de Dussel (que se apoya en la "analogía entis" teórica aristotélica)? O -para regresar al problema de la *hermenéutica trascendental*: ¿se puede preguntar, después de todo, significativamente por las condiciones posibles del entendimiento válido, si no partimos con Hegel de que podamos presuponer la *identidad* de una razón en el otro y en nosotros, por principio -aunque nunca se pueda saldar empíricamente?

Mis reflexiones hasta aquí acerca del intento de confrontar la ética del discurso y la filosofía de la liberación partieron todas de la presuposición -en el sentido de la *parte A de fundamentación* de la ética del discurso de que los discursos de entendimiento son posibles, por principio, que siempre se puede contar con la *buena voluntad para un entendimiento* en el discurso, aun en el caso de intereses contrarios. Por lo tanto todas mis anteriores reflexiones -incluyendo mi defensa de una *hermenéutica trascendental*- eran todavía parte de una discusión con el *escéptico*. Pero, ¿qué pasa cuando no se puede contar con la buena voluntad para un entendimiento discursivo por parte de los dominadores en el caso de intereses profundamente contrarios -más exacto: en el caso de intereses contrarios que aunque son ideológicamente velados y prácticamente reprimidos, pero no por eso menos efectivos, como por ejemplo entre dominadores y dominados, explotadores y explotados?

Enrique Dussel presenta este caso como el relevante para la filosofía de la liberación al sustituir al *escéptico* -adversario idealmente típico de la ética del discurso- por el *cínico*. ¿Qué puede decir la ética del discurso al respecto? ¿No será el caso que, como ética deontológica de principios ideales de deber, dependa de antemano de la buena voluntad de todos las posibles interlocutores, por más escépticos que sean?

6.2.7. *El desafío particular a la Ética del Discurso por parte de la Ética de la Liberación: el oponente no es el "Escéptico" sino el "Cínico"*.

En un sentido esto es cierto, como por ejemplo en el nivel de la discusión filosófica sobre la fundamentabilidad o aplicabilidad de la ética del discurso, verbigracia el caso de nuestra discusión presente entre la ética de la liberación y la ética del discurso.

¿Pero qué significaría si el escéptico se negara simplemente al discurso desde este nivel? Esta posibilidad se ha aducido muchas veces - entre otros por Jürgen Habermas¹⁹ - como argumento en contra de la posibilidad de una fundamentación última de la ética del discurso. Sin embargo, Dussel reconoce claramente que un escéptico, que se niega por principio al discurso, deja de ser un "escéptico". Sería imposible conocer la posición filosófica del *escéptico* si todos los escépticos rehusaran constantemente el discurso. En este sentido está claro que este argumento no puede indicar una aporía de la *fundamentación* trascendental-pragmática de la ética del discurso. Quien se niega por principio entrar al discurso no puede argumentar -y por lo tanto rigurosamente no puede ni siquiera pensar con un reclamo de validez intersubjetiva. Es "casi como una planta" como ha anotado Aristóteles al respecto²⁰.

Pero no tiene que significar esto. El *escéptico* puede rehusar el discurso por motivos *estratégicos*, como por ejemplo para no poder ser refutado. Entonces se vuelve *cínico*, el que, por cierto, suele tener otros motivos adicionales del por qué se niega a las refutaciones discursivas, por ejemplo, motivos de interés propio político-económico. Más aún, el escéptico convertido en cínico, ya no puede argumentar: por lo tanto no puede, para repetirlo, cuestionar la *fundamentación* de la ética del discurso. Al no poder cuestionar la *aplicabilidad práctica* de la ética del discurso ¿no se seguiría de ahí la diferencia prácticamente relevante entre la ética del discurso y la ética de la liberación -de tal manera que sólo la última partiría de una posición realista en la presente situación mundial?

Me parece que esta pregunta contiene el meollo del reto de la ética del discurso por parte de la ética de la liberación latinoamericana; a primera vista (*prima facie*) podría parecer que la ética del discurso al basarse en una *fundamentación última trascendental-pragmática* tenga que caer aquí en la ingenuidad. Peor aún: según Enrique Dussel al "filósofo de la

pragmática trascendental" al "empezar realmente a argumentar con el escéptico" ...se encuentra "ya (no sólo 'empíricamente', sino 'realmente') dentro de un sistema en el que domina la razón cínica. La acción argumentativa de la ética del discurso cumple una 'función' dentro del sistema al verse confrontada en la realidad solamente con el escéptico, el académico, el científico (que puede ser un 'funcionario' de la razón cínica), más no descubre a su verdadero adversario más profundo: la 'razón cínica' misma que domina o controla el sistema como totalidad" (p. 12 Ms.).

Si esto fuera cierto entonces todos aquéllos quienes hacen un discurso filosófico sobre la relación de la ética del discurso y la ética de la liberación -esto incluiría al propio Enrique Dussel y a todos nosotros participantes en la presente discusión- no serían más que "idiotas útiles" (Lenin) del existente sistema capitalista mundial, no sólo por la posibilidad empírica, sino "de hecho". La única "praxis de la liberación" significativa sería la guerra, la guerra civil mundial. Esto lo afirma Dussel en un lugar importante, pero lo niega en otros -a favor de posibles reformas y hasta de la posible utilización de la ética del discurso por parte de la ética de la liberación que es la que debe acompañar de manera inmediata la praxis de la liberación como su "concientización" en el sentido de Paulo Freire (p. 14s y 17s).

Ante este cuestionamiento filosófico más radical ¿cuál es en "realidad" la posición de la ética del discurso? A pesar de la actualidad explosiva del problema vamos a intentar argumentar pedantemente y por pasos.

6.2.8. El paso del "Escéptico" al "Cínico" desde el punto de vista de la "parte B de fundamentación" de la Ética del Discurso.

A. Para empezar tengo que impugnar el que la "acción argumentativa de la ética del discurso" no sólo por posibilidad empírica, sino de manera "real" cumple una "función" dentro del sistema" (del capitalismo) por ser posiblemente el escéptico como académico nada más que un "funcionario" de la razón cínica. Tales argumentos se han aducido muchas veces en contra de la pragmática trascendental, aunque en forma académica menos

grave. Por ejemplo se ha señalado que los interlocutores -escépticos y otros- pueden tener en cualquier momento una motivación estratégica tal que sólo aspiran a instrumentalizar el discurso en el que participan para sus fines (así por ejemplo el discurso de expertos científicos puede instrumentalizarse político-estratégicamente)²¹.

La respuesta trascendental-pragmática a este argumento dice: si el que argumenta así (Dussel, Leist a quien quiera que sea) está dispuesto a reflexionar *seriamente* sobre lo que él mismo presupone como intención de la argumentación, entonces reconocería que, como representante de la argumentación seria, sin condiciones estratégicas, no *puede* pertenecer a los funcionarios de la razón estratégica o hasta cínica, señalados por él mismo tan sólo por argumentar ("for argument's sake"): comparados con estos funcionarios él tiene que estar, por principio, en un nivel de reflexión más alto: en el nivel de reflexión de aquellos quienes -sin condiciones estratégicas-, elaboran el curso (filosófico) que es el único que puede diferenciar la razón estratégica de la comunicativa y por lo tanto -con Dussel- puede discernir también el escéptico del cínico. De aquí resulta una separación analítica muy tajante entre aquellos *con los* que se puede y debe discutir -incluyendo al escéptico que es un interlocutor necesario- y los representantes reales de la racionalidad cínica *sobre los* que se puede y debe discutir, como sobre todo lo demás.

Con esto queda claro que el discurso argumentativo en el sentido de la ética del discurso, trasciende siempre y necesariamente cualquier "sistema totalitario" en el sentido de Dussel -al igual que el *derecho del otro* en el sentido de Levinas. Aquí no puede haber una prioridad unilateral, sino sólo la prioridad de un *despertar*, en el sentido de una motivación concreta, por una parte -y la *fundamentación última de validez*- también de la validez de normas éticas básicas, por otra parte. Resumiendo: la ética de la liberación y la ética del discurso *a priori* se necesitan una de la otra.

B. ¿No empieza la impotencia intelectual de la ética del discurso justamente en donde uno tiene que verse "realmente" (Dussel) con el cínico, o sea el representante de la "voluntad del Poder", en donde sólo puede ayudar la práctica del "contra-Poder"²²?

Tampoco esta suposición es pertinente, en mi opinión. Esta suposición no toma en cuenta o mal interpreta la *parte B* de la ética del discurso que está prevista ya en la fundamentación última trascendental-pragmática. Esta parte está prevista *a priori* en el sentido de que está claro de antemano que la separación estricta, postulada en la *parte A*, entre la

racionalidad discursiva consensual comunicativa y la racionalidad instrumental-estratégica, se basa en una *anticipación contrafactual* de relaciones ideales; éstas, en el nivel de la "comunidad de comunicación real", en todo caso pueden realizarse de manera suficiente, mas nunca completamente. En el discurso argumentativo, sin embargo, las condiciones ideales de comunicación *tienen que* suponerse suficientemente realizadas. Pero aquí también se da, según la posibilidad y la necesidad, la ya mencionada separación analítica entre los "verdaderos" interlocutores, *con los* que se puede discutir todo, sin reserva, y aquellos numerosos representantes de la posición estratégica, *sobre los* que se puede discutir .

Esto significa: en el nivel filosóficamente no falseable del discurso estratégicamente sin condiciones, y sólo en este nivel se puede, si es posible fundamentar con qué y cómo, según la situación, se puede y debe oponer a la racionalidad estratégica del cínico: con la racionalidad contra-estratégica, y esto según un principio regulativo de la *responsabilidad de las consecuencias*, que a mi manera de ver debería orientarse a su vez por dos criterios que proporcionaré en seguida: en el *objetivo lejano* de la realización aproximativa de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación (abundaré en esto más tarde) y en la *condición restrictiva* de no poner en peligro en este camino las conquistas previas de la humanidad (como ejemplo nombro aquí el estado democrático de derecho y constitución)²³. (Los diferentes intentos de liberar al proletariado -o al pueblo- por medio de una "dictadura del proletariado" -o del pueblo- han violado este segundo criterio).

Así se muestra en este lugar que la ética del discurso como ética de responsabilidad referida a la historia, parte del *a priori* dialéctico de interrelación de la comunidad de comunicación real e ideal que habrá que realizar progresivamente y contiene absolutamente *a priori* la demanda de una fundamentación *racional* de la ética de la liberación, mientras no puede pensarse lo contrario, a mi manera de ver. La ética de la liberación está en todo su derecho cuando sospecha ingenuidad o hasta cinismo en la tradicional ética europea de principios (deontológica y abstraída de la historia), que cree poder partir de un punto cero ficticio en la historia o de la ficción de un nuevo comienzo absoluto y cree poder solucionar el problema de la institución de una sociedad "justa" o "buena".

Estimo, por ejemplo que todo el debate "liberalismo vs. comunitarismo" que está teniendo lugar en el mundo angloamericano²⁴ sufre de este déficit de globalización determinado por la abstracción al que

acabo de aludir. Ahí se pregunta con una ingenuidad considerable por las condiciones de constitución y de legitimación de una "sociedad moderna" y se pasa por alto a propósito el hecho de que cualquier sociedad moderna del Norte mantiene relaciones concretas y relevantes en materia política, económica y de derecho internacional con todas las demás sociedades del mundo, entre éstas y no en último lugar -desde la época de la colonización y del subsiguiente imperialismo con los llamados "países subdesarrollados" (en vías de desarrollo) del Tercer Mundo.

6.2.9. *Intento de una estimación realista de la situación que guarda el problema del "Conflicto Norte-Sur" desde el punto de vista de la Ética del Discurso*²⁵

En mis comentarios anteriores sobre la posición de la ética del discurso espero haber clarificado el que ésta prevé en su *parte B de fundamentación* absolutamente una respuesta al "cínico" a quien Dussel presupone como adversario de la ética de la liberación. Hasta me parece que la ética del discurso pueda valorar de manera más realista que la ética de la liberación la situación problemática que resulta -en el nivel de una ética política de responsabilidad- de no poder suponer sin más la buena fe para un arreglo discursivo-comunicativo de todos los conflictos de intereses. Se entiende que el "cínico" construido por Dussel (así como al "escéptico" radical) no sea más que una construcción ideal útil para fines argumentativos. Suponer al "cínico" como el contrincante real de la filosofía de la liberación en el conflicto Norte-Sur, significaría una *denuncia total*, hasta una *demonología* de los contrincantes, y una estrategia así sería una irresponsabilidad ética y estratégica.

Justamente si algo debe de cambiar y mejorar hay que tener en cuenta que la división de la tierra en el sentido del conflicto Norte-Sur representa ya una simplificación monstruosa, si bien a veces muy útil. (Esto lo abordé espero suficientemente en mi "introducción" a la discusión presente). Aparte de esto, no se puede ni pensar que los representantes de los intereses del Norte en los gobiernos, en las empresas multinacionales, en el Banco Mundial, en el Fondo Monetario Internacional, hasta

posiblemente los numerosos científicos que se ocupan de la teoría económica del desarrollo, todos sean cínicos conscientes -una especie de encarnación del diablo gnóstico-. Esto ni siquiera en el sentido que ellos pudieran limitar las condiciones éticas comunicativas de la propia identidad de manera consecuente con su respectivo "sistema de totalidad", sin embargo, creo también justificada la caracterización siguiente de Dussel ciertamente en el sentido de una acusación ética que, en secreto, justamente no cuenta con el *cínico total*: "Se conoce muy bien el poder, la riqueza y la cultura del grupo dominante, al que uno pertenece, se disfruta y se afirma. Igualmente se sabe la humillación, la debilidad, la incultura y la fealdad del pobre al que se desprecia. Así, el dominador se responsabiliza diariamente de nuevo como persona y como individuo por el pecado original, ya que todos los días dice sí a sus privilegios y posibilidades".

Pero esta caracterización acusatoria (que me "llega bajo la piel") no me parece irreconciliable con la siguiente estimación que haría yo desde la perspectiva de la *parte B* de la ética del discurso: Leyendo hoy día los comentarios en la prensa con respecto a todas las conferencias Norte-Sur, la mayoría de las veces da la impresión que todos parecen haber entendido y aceptado las normas básicas de una ética del discurso. (Si alguien, por ejemplo un británico, dice que ya es hora de volver a declararse sinceramente a favor de las política clásica de intereses de los estados nacionales, se le contesta usualmente -por lo menos hasta ahora- con indignación). ¿Deberíamos ahora nosotros, los filósofos, reaccionar cínicamente a este juego humanitario de palabras en los medios para demostrar que comprendemos las intenciones de este juego?

Yo creo que no. Más bien se trata de reconocer claramente en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso que en la realidad política y económica de nuestro tiempo tienen lugar conferencias sobre las cuestiones de la humanidad casi a diario -en todos los niveles de expertos, desde la política y la economía hasta la filosofía esotérica- y estas conferencias -por lo menos las políticamente relevantes- están supeditadas a dos *criterios de racionalidad* muy diferentes: por un lado se está obligado a la idea reguladora del *discurso práctico* en el que hay que tomar en cuenta los intereses de todos los afectados en el sentido de la conciencia ética de muchos de los participantes, pero también en el sentido de la pretensión necesaria ante la opinión pública internacional; por el otro lado, se sabe -y se tiene que mantener consciente *responsablemente*- que todas estas conferencias tienen también el carácter de *negociaciones estratégicas*, en las que hay que actuar como representante de intereses.

Bajo estas condiciones que, en mi opinión, representan un progreso frente a la política clásica de intereses, el representante de intereses éticamente responsable tendrá que actuar conforme a los criterios mencionados en la *parte B* de la ética del discurso. Esto es válido, en primer lugar, para ambas partes del conflicto de intereses existente entre los pobres y los ricos, entre los poderosos y los que casi no tienen poder. También el margen de acción de los mejor intencionados representantes de los ricos y poderosos está limitado por los criterios del posible éxito. Más aún, el representante de los pobres y oprimidos tiene, de manera general, la *prerrogativa ética y la obligación de compensar estratégicamente las desventajas estructurales -históricamente determinadas- de la propia parte*. Justamente esta compensación es el objetivo de la realización a largo plazo de las condiciones político-sociales para la realización gradual de las relaciones de una comunidad ideal de comunicación, postuladas en la *parte A* de la ética del discurso.

Notas

1. Ponencia presentada por Karl-Otto Apel en el Seminario de São Leopoldo (Brasil), en septiembre de 1993. Traducción de María Brumm R., Morelia, Michoacán, enero 1994. Ha aparecido en portugués bajo el título "A Ética do Discurso em face do desafio da Filosofia da Libertação latino-americana", en Fornet-B., Ed. Unisinos, 1994, pp.19-39 (y en alemán en R. Fornet-B. (Ed.), *Konvergenz oder Divergenz?*, Augustinus, Aachen, 1994, pp.17-38).
2. Véase K.-O. Apel, "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992. Además de los trabajos que nombraremos más abajo ténganse en cuenta: K.-O. Apel, "Diskursethik als Verantwortungsethik", en Fornet-B., *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990, pp.10-40 ("La Etica del Discurso como ética de la responsabilidad", en K.-O. Apel et alia, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, pp.11-44). También de E. Dussel, 1993, "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur (Algunos temas de discusión entre la *Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación*)" en E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la Liberación*, Univ. de Guadalajara, Guadalajara, 1993, pp. 67-83 ("Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog", en A. Dorschel-M.Kettner et al. (Ed.) *Transzendental-pragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1994, pp.378-396). y de R.Fornet-B. (Ed.), a publicarse en alemán próximamente del Seminario de São Leopoldo, en Augustinus, Aachen {ya publicado en portugués en *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, Antonio Sidekum, Hrsg., Unisinos, São Leopoldo, 1994.
3. Véase el capítulo 3 de esta obra.
4. Véase E. Dussel, "La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación", en castellano en Fornet-B. et alia, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, 45-104 (en alemán parcialmente en: "Die *Lebensgemeinschaft* und die *Interpellation* des Armen. Die Praxis der Befreiung", en R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990, pp.69-96).
5. Véase E. Dussel, "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla", en E. Dussel (Ed.), *Debate en torno a la ética del discurso en Apel*, Siglo XXI, México, 1994, pp.55-89 (en alemán: "Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt", en R. Fornet-B. (Ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 96-121).
6. Véase E. Dussel, "Del escéptico al cínico", en E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1993 (en alemán: "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, pp.55-65).
7. Véase H. Schelkshorn, "Discurso y liberación", en E. Dussel (Ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, México, 1994, pp.11-34 (en alemán, "Diskurs und Befreiung", en R. Fornet-B. (Ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?* ed. cit., pp.181-207); además el libro del mismo autor *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel*, Herder, Freiburg, 1992. Acaba de aparecer del mismo autor otro libro *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Rodolpi, Amsterdam, 1997.
 8. Véase K.-O. Apel, "Das *a priori* der Kommunikations-gemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", en Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t.II, pp.358-436 (trad. esp. Taurus, Madrid, 1985, t.II, pp.341-413).
 9. Véase mi artículo "The Ecological crisis as a problem for Discourse Ethics", en A. Oefsti (Ed.), *Ecology and Ethics*, Nordland Akademi for Kunst, 1992, pp.219-260.
 10. Véase el artículo citado en primer lugar en la nota 2, arriba.
 11. Véase Apel, "Das Anliegen des anglo-amerikanischen Kommunitarismus in der Sicht der Diskursethik", en M. Brumlik-H.Brundkhorst (Ed.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Fischer, Frankfurt, 1993, pp.149-172.
 12. Véase Apel, "A Planetary Macroethics for Humankind", en E. Deutsch (Ed.) *Culture and Modernity*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1991, pp.261-278.
 13. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988.
 14. Sobre el debate entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy sobre la posible autenticidad de la filosofía latinoamericana y la articulación con la Filosofía de la Liberación en ese debate, véase R.Fornet-B. (Ed.) *Positionem Lateinamerikas*, Materialis-Verlag, Frankfurt, 1989.
 15. Véase D. Bohler, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
 16. Véanse la "Introducción" de mi *Transformación de la Filosofía*, y mis trabajos sobre Heidegger y Gadamer en Apel "Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung", en Forum für Philosophie Bad Homburg, *Martin Heidegger. Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp.131-175; así como "Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen?", en L. E. Hahn (Ed.), *Library of Living Philosophers: The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, La Salle/III, Open Court, 1994.
 17. Véase T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1966.
 18. Véase Apel, *Towards a Transcendental Semiotics. Selected Essays*, Humanities Press, New Jersey, 1994, t.I; así como mi trabajo "Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben?", en

- H. Schnädelbach-G. Keil (Ed.), *Philosophie der Gegenwart- Gegenwart der Philosophie*, Junius, Hamburg, 1993, pp.41-70.
19. Véase J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, pp.108ss (trad. esp. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Madrid, 1985).
 20. Véase Aristóteles, *Metaph.* 4, 1000 a 6-18.
 21. Véase A. Leist, "Diesseits der Transzendentalpragmatik", en *Ztschr. für philosoph. Forschung*, 43/2 (1989), pp.301-317.
 22. Foucault, que argumenta en último término desde una práctica del Poder, debe desarrollar su argumentación, que sirve ocultamente a una práctica del Poder, como práctica del Poder. Dussel se sitúa en último término desde la misma posición, porque da el primado de la "justificación" a la Ética del Discurso -al servicio de la liberación- que la razón estratégica no quiere reconocer. El precio de este nietzscheanismo en la supresión de toda pretensión de verdad crítica y por ello de todo discurso argumentativo. Se sabe -por experiencia- que esto lleva a los Postmodernos a no poder ya más argumentar.
 23. Véase para la parte B de la ética del discurso mi trabajo *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988; y el trabajo "Diskursethik als Verantwortungsethik", ya cit. nota 7.
 24. Véase la nota 8 del último artículo citado.
 25. E. D.: El texto que aquí se traduce en 6.2.9 es el presentado originariamente por Apel en São Leopoldo, que fue modificado para ser editado posteriormente en alemán (1994, pp.35-38). En mi obra *Arquitectónica de una Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1997, capítulo I, se sitúa al cínico como el oponente del principio material de la ética: el que pretende justificar o fundamentar la muerte o el suicidio, y por ello no puede sino autocontradecirse performativamente.

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 autopoiética 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 esto 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 simplifícadamente, 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 advirtiéndolo 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 realidad⁴⁹. 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 (trascendentalidad) 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 RE-CONOCIMIENTO 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. Fernet-B. (Ed.), *Konvergenz oder Divergenz?* Augustinus, Aachen, 1994, pp.39-52).
3. Nos referimos a la ponencia de la nota anterior. Le antepone a los párrafos 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 Fernet-B., 1990, pp. 45-104 ("Die *Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung*", sólo el § 4. del texto castellano, en Fernet-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. Fernet-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. Fernet-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 excluído 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.

232

29. Todo el tema de los criterios y principios éticos constituirán el quinto

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.231ss). 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

(trascendentalidad 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; Fornet, 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.