

Estimo que la concepción filosófica *analógica* de una *universalidad justa, solidaria y ajustada* puede fundamentar políticas y prácticas interculturales que, siendo justas, solidarias y ajustadas a cada tiempo histórico y espacio cultural, y a las interrelaciones entre éstos, no dejen de tener valor universal.

Artículo recibido el 31/07/2013. Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/09/2013.

## La ética de la liberación de Enrique Dussel como superación a la ética del discurso de Karl-Otto Apel<sup>1</sup>

por Juan Matías Zielinski<sup>2</sup>

### Resumen

En este artículo se analiza la relación entre la ética de la liberación y la ética del discurso. Desde el pensamiento de Enrique Dussel, presentaremos la categoría fundamental de "Otro" utilizada por la ética de la liberación. Desde allí, analizaremos la figura del otro como víctima y su acto de habla como interpelación a la totalidad. En un segundo paso, analizaremos la categoría de "Otro" desde una categorización marxista. Por último, presentaremos a la alteridad del Otro-víctima como superación de la ética del discurso. Para lograr nuestro objetivo, explicaremos los elementos más importantes de la ética de la liberación.

Palabras clave: Ética de la Liberación, Ética del Discurso, Otro, Víctima, Marxismo.

### The ethics of liberation Enrique Dussel as overcoming the discourse ethics of Karl-Otto Apel

#### Abstract

This article explores the relationship between liberation ethics and discourse ethics. From Enrique Dussel's thought, we will present the fundamental category of "Other" used by the ethics of liberation. From there, we will analyze the figure of the other as victim and his speech act as interpellation to totality. In a second step, we will analyze the category of "Other" from a Marxist categorization. Finally, we will present the otherness of the Other-victim as overcoming the discourse ethics. To achieve our objective, we will explain the most important elements of liberation ethics.

Keywords: Liberation ethics, Discourse Ethics, Other, Victim, Marxism.

<sup>1</sup> Este artículo es una síntesis de una investigación más amplia desarrollada durante el semestre de verano de 2011 en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Alemania) denominada: Das Gespräch zwischen E. Dussel's Befreiungsethik und K.O. Apel's Diskursethik, dirigida por el Prof. Dr. J.C. Scannone sj. (USAL-Área San Miguel) y por el Prof. Dr. R. Fornet-Betancourt (Bremen Universität).

<sup>2</sup> Lic. en Filosofía (Facultad de Filosofía, USAL -Área San Miguel-). Prof. Adjunto en la Cátedra de *Filosofía Latinoamericana* (Fac. de Filosofía USAL-Área S. Miguel) y Prof. Adscripto a la Cátedra de *Antropología Filosófica* (UBA). Investigador Tesista del Proyecto UBACyT. [jmzielinski@gmail.com](mailto:jmzielinski@gmail.com)

### Introducción temática: Un verdadero diálogo Norte-Sur

A lo largo del proceso dialógico entre la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética del discurso de Karl-Otto Apel, se ha evidenciado significativamente la presencia, pertenencia y pertinencia del contexto socio-político y cultural del que cada autor proviene<sup>3</sup>.

Apel, por su parte, busca, en el clima escéptico y científicista europeo, una fundamentación última de la ética en la era de la técnica. Esta realidad, signada por la expansión monumental y global de la ciencia, la tecnología y los procesos de tecnificación, conlleva fácticamente un dominio hegemónico de la razón científico-instrumental. Esta razón, según Apel, es causal de la privatización de la moralidad y de la comprensión de la política como mera instrumentalización. Por ello, el autor intentará, a partir de una pragmática lingüístico-argumentativa, ir contra el escepticismo moral (provocación central para la "ética del discurso"). Buscará brindar respuestas a partir de la argumentación como explicitación de los presupuestos morales, la renuncia a la irracionalidad de la violencia y la valorización de la igualdad y simetría de derechos. Karl Otto Apel se posiciona, entonces, como continuador de la tradición moral universal europea desde una pragmática trascendental<sup>4</sup>. Apel es, sin dudas, uno de los exponentes más prestigiosos de la ética del discurso. En líneas generales, y según las indicaciones de Adela Cortina, podemos decir que esta corriente no cree en el fracaso de la modernidad ilustrada, muy por el contrario, percibe su incompletitud y busca desarrollarla acabadamente. Manteniendo la fe en el progreso técnico y moral, considera que la racionalidad técnico-instrumental debe ser esclava de la razón práctica y no al revés (desvío de la modernidad tecnocientífica). Por ello, la Modernidad, en tanto que proyecto articulador de sentido histórico, mantiene su potencial emancipador desde una idea "mínima" de racionalidad, universalidad y exigibilidad. En efecto, la ética discursiva se presenta como una ética cognitivista, universalista, procedimental y de principios. No busca prescribir contenidos (ideales de felicidad, modelos de virtud, modos buenos de vida) sino proporcionar procedimientos que normen la validez moral universal de las decisiones colectivas. Allí, la exigencia de un mínimo normativo universal. Las pretensiones procedimentales de validez formal universal buscan trascender todo mundo de la vida concreto. La configuración pragmática de los actos de habla (discurso)

<sup>3</sup> Seguiremos para su análisis las indicaciones conceptuales de H. SCHELKS-HORN, "Diskurs und Befreiung" en K.-O. APEL y E. DUSSEL, 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, 2004, p. 12-14, Trotta, Madrid.

<sup>4</sup> SCHELKSHORN, "Diskurs und Befreiung" en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, 2004, p. 11, Trotta, Madrid.

poseen fuerza normativa de alcance universal. La ética discursiva configura, por ello, y de modo contrafácticamente presupuesto, una comunidad ideal de habla. Por ello, la validez moral formal de toda norma radica en el consenso racional entre los afectados por ella. Dice Cortina al respecto: "sin tal mínimo de racionalidad, universalidad e incondicionalidad es imposible la autonomía humana y no resta sino el imperio oscurantista y dogmático de lo dado"<sup>5</sup>. En suma, los espacios de legitimación de la filosofía práctica han virado. Lejos del mundo de los contenidos se ha avanzado hacia un radical procedimentalismo. Es por ello que: "sólo poseen fuerza legitimante las reglas y premisas comunicativas, que permiten distinguir un acuerdo o pacto, obtenido entre personas libres e iguales, frente a un consenso contingente y forzado"<sup>6</sup>. El procedimentalismo, como sucesor exclusivo, es hijo del formalismo kantiano moderno y eje estructurante de la ética del discurso. Marcando las grandes líneas de la ética contemporánea, para la correcta localización escénica de la ética del discurso, dice Cortina: "en la disputa entre procedimentalistas y sustancialistas sólo los primeros pueden suplir el déficit de fundamentación del derecho positivo, porque la aceptación de cualquier contenido imposibilitaría el universalismo normativo necesario en una sociedad pluralista [ya que] puede pertrecharnos de los elementos morales necesarios, porque la carencia de contenidos y la opción por el procedimiento alumbran la obligatoriedad universal en un contexto pluralista"<sup>7</sup>. Por esto, la racionalidad comunicativa, frente al contextualismo radical, expresa la defensa de un mínimo de racionalidad universal en una doble dimensión, a saber: a. desde la inmanencia a la praxis cotidiana: la racionalidad comunicativa universal siempre se expresa en juegos lingüísticos concretos -contextos particulares en los cuales los individuos se expresan por el sí o por el no ante determinadas problemáticas-; b. desde la trascendencia a la praxis cotidiana: las pretensiones de validez del habla trascienden en su exigencia universal los límites contextuales de las praxis particulares. De este modo, la ética del discurso se acerca a Kant cuando pertrecha un proceder argumentativo en la formación racional de la voluntad y, a su vez, lo supera en tanto que la universalidad no es meramente formal, sino también y fundamentalmente, procedimental.

Por otro lado, E. Dussel articula su discursividad en tanto que heredero de la exclusión. la pobreza y la dependencia del "centro" que sufre Latinoamérica. La dependencia post-colonial (cultural, económica,

<sup>5</sup> A. CORTINA, 1995, *Ética sin moral*, pp.166-167, Ed. Tecnos, S.A., Madrid.

<sup>6</sup> J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 254 en A. CORTINA, 1995, *Ética sin moral*, p. 167, Editorial Tecnos S.A., Madrid.

<sup>7</sup> A. CORTINA, 1995, *Ética sin moral*, p. 174, Editorial Tecnos, S.A., Madrid.

social y política) constituye un núcleo decisivo para la formulación de una ética de la liberación. Para Dussel, el “eurocentrismo” filosófico es un momento ideológico determinante para el sostenimiento de un sistema global de dominación. Será desde allí que planteará una crítica a la pretensión universalista de la razón europea y se posicionará en el lugar de los ‘condenados de la tierra’ (Fanon). Desde esta óptica, la ética de la liberación buscará, a partir de la reflexión crítica, orgánica y solidaria, la promoción de la lucha por la liberación del excluido periférico y, en su “rostro” (cara-a-cara, proximidad), del conjunto de los pueblos del Gran Sur. Al decir de Hans Schelkshorn: “la ética de la liberación intenta escapar de la dominación del imperialismo cultural optando por el pobre (...) el proceso de liberación de los pueblos del Tercer Mundo se torna el tema central del discurso filosófico. La filosofía latinoamericana busca su autenticidad comprendiéndose a sí misma como una reflexión crítica y solidaria de la lucha diaria por la liberación del oprimido en la periferia”<sup>8</sup>. Por tanto, Dussel busca constituir una macro-ética planetaria pero a través de la localización en el lugar de los excluidos de la totalidad fáctica de la sociedad, develando con ello que la universalidad europea, así sea la meramente procedimental, se sustenta en un criterio ideológico parcial de un grupo, individuo o clase, que constituye la totalidad hegemónico-excluyente. Por esto, la vía para acceder a la universalidad debe basarse en un proceso analéctico (más allá de la dialéctica de la totalidad, como tal, auto-remisional) abriendo la comprensión de mundo desde la irrupción de la experiencia/“mundo de la vida” de los que están “más allá” del sistema. Este proceso sólo es posible a través de una praxis de liberación fáctica en la cual la “irrupción del otro”, como modo de comprensión y des-totalización (ruptura con el propio horizonte de comprensión vital), se dé a través del encuentro cara-a-cara con la exterioridad que expresa la corporalidad sufriente del Otro (el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero).

En síntesis, buscaremos dar cuenta de las profundas implicancias teórico-prácticas (práxicas) de la ética de la liberación, la que, en cuanto tal, implica un salto desde la ontología dialéctica hacia una ética de la Alteridad. La Alteridad será comprendida desde las víctimas históricas de los sistemas de dominación hegemónico-excluyentes. A partir de estas consideraciones, intentaremos plantear, junto con Dussel, las líneas generales de lo que podemos denominar como una programática ético-política desde la Exterioridad interpelante del Otro como superación de la ética del discurso.

<sup>8</sup> Cf. H. SCHELSKSHORN, “Diskurs und Befreiung” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 14, Trotta, Madrid.

## 1. La Alteridad del Otro en la ética de la liberación

La ética de la liberación como ética política intenta superar la ontología para dar un salto hacia la comprensión del mundo como dominación. Es por ello que constituye su discurso desde las naciones oprimidas, las clases explotadas, las masas marginales, “el pobre”, la mujer, la juventud. Encuentra en la figura del “Otro”<sup>9</sup> (*Autrui*) su paso iniciático hacia una trans-ontología -como acto de localización ético-epistemológica-. Así, la ética de la liberación elabora desde la revelación del Otro, como “exterioridad” de la totalidad del mundo, la crítica hacia el mundo como “totalidad”. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras. Este salto trans-ontológico hacia el Otro exige una revisión del método filosófico. Es por ello que la dialéctica debe ser superada por una ana-léctica. La ana-léctica va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *dia-léctico* negativo. La ontología de la Identidad o de la Totalidad *incluye* o *elimina* al Otro del sistema. Con Dussel, afirmamos que el método *dia-léctico* negativo es el camino que la Totalidad realiza en ella misma -desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes-. Nosotros buscaremos, por tanto, encontrar y localizar ese “lugar” antropológico que permite afirmar un nuevo pensar alterativo, metafísico (Lévinas) y radicalmente ético. Por tanto:

De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde del Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiendo en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método *dia-léctico* negativo es la expansión de la totalidad *desde sí* -el pasaje de la potencia al acto de “lo Mismo”-. El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el *Otro* y para “servirle” (al Otro) creativamente (...) El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dialéctico (...) La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral *dia-léctica*, es siempre un movimiento conquistador: *dia-léctico*.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> E. LÉVINAS, 1968, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, M. Nijhoff, La Haye.

<sup>10</sup> E. DUSSEL, “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)” en AA.VV., 1973, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, p. 124, Editorial Bonum, Buenos Aires.

En conclusión, el pasaje de la Totalidad ontológica al otro como Otro es ana-léctico, como “discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma Totalidad; discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro”<sup>11</sup>. La negatividad del Otro cuestiona radicalmente el nivel ontológico de la Totalidad dominante. Es por ello que: “El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después como lo que era antes”<sup>12</sup>. El método analéctico exige situarse en el cara-a-cara (proximidad con el Otro) para que se deje ser otro al Otro. Es el silenciarse de la palabra de dominación venida de la Totalidad totalizante para la apertura a la pro-vocación de la víctima. Como vemos, la aceptación del otro como Otro reviste de por sí una radical opción ética. Dicha opción ética implica necesariamente la negación de la Totalidad como un Todo (requiere ser “ateo” del fundamento como Identidad<sup>13</sup>). La “dis-tinción” que irrumpe en la palabra analógica del Otro posiciona a la revelación del Otro como pro-creación en la Totalidad (una nueva Totalidad como producto de un proceso previo de des-totalización desde la Exterioridad). La palabra que irrumpe desde el otro en la Totalidad no es interpretable desde las categorías (horizontes) de comprensión de la Totalidad vigente-dominadora. Pero dicha palabra, sin embargo, irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Por ello, toda palabra irrum-piente del Otro es, primeramente, “comprensible inadecuadamente”<sup>14</sup> para la Totalidad sistémica. Sólo se puede comprender inadecuadamente lo Dicho teniendo confianza en el Otro -creyendo en el Otro-, sólo porque él o ella lo dicen<sup>15</sup>. Es el acto-opción de oír la interpelación de justicia, al modo trans-ontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra válidamente injustificada, legalmente cuestionada y socialmente silenciada. De este modo, se concluye que: “Esta palabra tenida por verdadera es la que permite avanzar en la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial, en vista a alcanzar el proyecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el Otro revela en su palabra y que es incom-prensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en dicho mundo”<sup>16</sup>. En síntesis:

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 125.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid.*, p. 132.

<sup>15</sup> Cf. *Ibid.*, p. 127.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 133.

La revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como “lo otro”, al pro-yecto liberador. Ese pro-yecto liberador, ámbito trans-ontológico de la Totalidad dominadora, es lo más-alto, lo más-allá a lo que nos invita y pro-voca la palabra reveladora. Sólo confiados en el Otro apoyados firmemente sobre su palabra, la Totalidad puede ser puesta en movimiento; caminando en la liberación del Otro se alcanza la propia liberación. Sólo cuando por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político se accede a la Nueva Totalidad en la justicia, se logra a una cierta Identidad analógica (...) desde donde, sólo ahora, la <sup>palabra c</sup> comprendida confusamente, tanto cuanto era necesario para poder comenzar la aventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación.<sup>17</sup>

Todo horizonte del mundo es una *Totalidad* de sentido. Esta Totalidad es, en cuanto totalidad cerrada para sí, siempre *lo Mismo*. Si la Totalidad fuera la última, como Absoluto eterno (*fetiché*), dicha totalidad sería una, la misma, *cerrada*. La Totalidad cerrada es solipsista y negadora del Otro como otro. “Lo Mismo”, en tanto que Totalidad, se cierra en un circuito sin novedad, sin irrupción, en el quietismo de la Identidad. Por ello, “la aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo”<sup>18</sup>. Más allá de la configuración del ser, como lo fundamentalmente ontológico, hallamos desde la irrupción del Otro aquello que está más allá de lo ontológico: lo *meta*-físico, lo *trans*-ontológico; “el Otro” como lo “*más allá* siempre *exterior* de ‘lo Mismo’”<sup>19</sup>. La revelación del Otro se da en el “cara-a-cara” que implica necesariamente la proximidad fáctica del encuentro -sin mediación- del estar una persona frente a la otra. Al decir de Lévinas: “en la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir: que me habla) en el rostro”<sup>20</sup>. El “cara-a-cara” con el Otro significa el más allá de la totalidad mundana, es el abrirse a la exterioridad meta-física o ética. Por esto: “nuestro mundo no ha sido sólo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> E. DUSSEL, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 97, Siglo XXI, Bs. As., vols. I-II; vol. III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>20</sup> E. LÉVINAS, 1968, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, p. 183, M. Nijhoff, La Haye.



ser-en-el-mundo. El cara-a-cara es la experiencia primera radical de nuestro ser hombres<sup>21</sup>. Por fuera de la Totalidad (lo "Mismo") irrumpe "lo oído" -el reclamo de justicia de la víctima como Otro- desde un ámbito más originario, desde un más allá de la Totalidad ontológica. Aquí evidenciamos, por tanto, la potencialidad (*hiper-potentia*) de la Exterioridad:

Desde la libertad del Otro irrumpe en mi mundo lo nuevo, la novedad, lo no posible por la potencia de mi totalidad. Desde la nada de mi mundo (el Otro como libertad in-comprensible) es creado algo en ese mi mundo desde y por el Otro, inesperada, imprevisible, gratuitamente. El Otro como "lo otro" di-ferente dentro de la Totalidad de "lo Mismo" es parte del mundo, del horizonte trascendental ontológico. "El Otro" como dis-tinto y exterior al horizonte trascendental de "lo Mismo" puede proponer, en cambio, algo nuevo desde su exterioridad real. En la Totalidad sólo hay monólogo de "lo Mismo"; en la Alteridad hay diálogo entre "el Mismo" y "el Otro", diálogo histórico progrediente en la novedad, curso creativo, dis-curso. Ese dis-curso (corre-a-través-de la novedad de la Alteridad) es la historia humana; La historia, el discurso, es el entre "el Mismo" y "el Otro" como exterioridades cuyo misterio nunca se agota ni se revela enteramente en ese dis-curso.<sup>22</sup>

## 2. La 'razón ética originaria' como 'punto de partida'

Dussel presenta, con fuerte influencia de Lévinas, la noción de "razón ética originaria". A partir de este concepto, Dussel vuelve a sintetizar las búsquedas de la filosofía de la liberación desde el compromiso con el Otro. Es allí que manifiesta:

Lo que le importa a una filosofía de la liberación es el Otro como "pobre" (...) como la mujer (oprimida en el machismo o patriarcalismo), como los niños o jóvenes o cultura popular (dominados por una pedagógica de la dominación), como razas discriminadas, como generación futura (en la destrucción ecológica), etc. Distintas maneras de ser "afectados-excluidos" en las diversas comunidades hegemónicas. "Otros" ante los textos escritos y leídos por los que oprimen. Todos esos Otros, en cuanto sujetos de su propia liberación, en cuanto su praxis de rebeldía y lucha es justa, en cuanto deben crear nuevas instituciones en sistemas futuros.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> E. DUSSEL, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 123, Siglo XXI, Buenos Aires, vols. I-II; vol. III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>23</sup> E. DUSSEL, "Respuesta inicial a Karl Otto Apel y Paul Ricoeur. Sobre el "sistema-mundo", la "política" y la "económica" desde una Filosofía de la Libera-

Toda praxis hegemónica, ya sea una "comunidad de comunicación real" (Apel) o todo "texto empírico" (Ricoeur), genera procesos de exclusión del "Otro". Dussel postula un tipo de racionalidad que es previa y originaria, anterior a toda organización de los sistemas-instituciones funcionales de tipo argumentativos (Apel), textuales (Ricoeur), políticos (Rawls) o económicos (Marx). Esta razón ética se basa en la "proximidad" como una razón anterior o "pre-original" (también "pre-discursiva") que no procede de ninguna iniciativa del sujeto pensante, por ello, es una razón "an-árquica"<sup>24</sup>. Es la responsabilidad por el Otro lo que motiva todas mis acciones (antes que la deliberación). Así es que la razón ética originaria (y racional), que se desarrolla antes que todo otro ejercicio de la razón, es el impacto (como "proximidad" cara-a-cara) del Otro, es la responsabilidad ante el Otro como *a priori* supuesto en toda praxis. Ese "estar" o "Decir" (*Dire*), anterior a todo lo Dicho (*le dit*), es un "estar expuesto"<sup>25</sup> ante la piel del Otro. Ese "allí", como encuentro entre corporalidades (proximidad), es posibilitado por la "razón ética" (originaria y previa). Declara Dussel: "para Lévinas y la filosofía de la liberación, la "totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo, están en todo momento a punto de transformarse en el centro de gravitación de ellas mismas"<sup>26</sup>, pero, en realidad, todas se originan en el momento práctico por excelencia de la "razón ética" que establece el "estar-siendo-para-el-Otro", como responsabilidad *a priori*, en el "cara-a-cara" de la "proximidad"<sup>27,28</sup>. Es justamente este reconocimiento del Otro como persona, de modo originario y pre-discursivo, el que se manifiesta como "encuentro" en el "cara-a-cara" de la "proximidad" (*proximité*). La razón discursiva se funda en esta razón previa y originante, es un momento posterior que se origina en la "razón ética" por el "Otro" (razón ético-práctica anterior a toda argumentación posible y a toda comunicación). Nos dice Dussel al respecto:

ción" en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 243, Trotta, Madrid.

<sup>24</sup> Cf. LÉVINAS, E. 1974, *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*, pp. 212-213, M. Nijhoff, La Haye.

<sup>25</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 94 ss.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>27</sup> Nota del Autor: Para profundizar sobre la categoría levinasiana de "Exterioridad" desde la filosofía de la liberación consultar: DUSSEL, E., 1977, *Filosofía de la liberación*, capítulo 2.1., Edicol, México.

<sup>28</sup> APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 245, Trotta, Madrid.

La “razón ética” abre, como anterioridad, el “espacio-posibilidad” de la “acción comunicativa”, de la “argumentación”, del “texto”(…) desde la capacidad originante de establecer el “encuentro” con el “Otro-afectado-excluido”, y subvertir así las estructuras que lo dominan, lo ocultan aún para la comunicación (por desconocido), para la argumentación (por no participante), para el “texto” (ya que es el no-texto del “texto hegemónico”); es el excluido del “mundo del texto”. La “razón ética” está en el origen de la liberación del pobre, de todo excluido, porque descubre el rostro encubierto y lo reconoce como persona, como igual, como el Otro, como Sujeto posible del proceso de “liberación” para llegar a ser “libre”, participante de la nueva comunidad de comunicación futura, real, productor-lector del nuevo “texto” del nuevo argumento. Esa “libertad” futura es hoy sólo una utopía en la que se espera, por la que se lucha, desde la que se piensa como filosofía de la liberación.<sup>29</sup>

Por ella, la ética de la liberación de Enrique Dussel mantiene objeciones de fondo tanto con las éticas ontológicas norteamericanas, con la ética del discurso europea (Apel, Habermas) como con la vertiente “culturalista” latinoamericana (Scannone)<sup>30</sup>. El “punto de partida” de

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>30</sup> Nota aclaratoria: Es menester hacer algunas aclaraciones en referencia a la crítica que realiza Enrique Dussel al posicionamiento de J.C. Scannone al que denomina como “culturalista”. Para realizar la crítica, Enrique Dussel se basa en el libro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Editorial Guadalupe, 1990). Dussel entiende que Scannone allí plantea un doble movimiento que sustenta un nuevo punto de partida para el filosofar latinoamericano, a saber: a. desde la comunidad de comunicación de Apel (criticada en su trascendencia desde una comunidad ético-histórica) se accede al “nosotros” de un pueblo latinoamericano como “sujeto”; b. desde el “estar” o del “nosotros estamos”. Según Dussel, este “nuevo punto de partida” va más allá del de la filosofía de la liberación. Deduce esto apoyándose en las palabras del mismo Scannone cuando dice: “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 reducible 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” (SCANNONE, J.C., 1990, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 17, Editorial Guadalupe, Buenos Aires). De esta manera, el “nuevo punto de partida”, entiende Dussel, radicaría en la “sabiduría popular” y en una hermenéutica de los símbolos culturales. Sobre ello, Dussel opina lo siguiente: “...pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la mera comunidad de comunicación, ya que el “estar” (aun el “nosotros estamos”) abstracto es un “mundo” más, una eticidad (a lo Hegel) concreta (...) es una recaída en el punto de partida superado por la filosofía de la liberación a finales de la década de los años sesenta” (APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 278, Trotta, Madrid). A su vez, y de modo más propositivo,

las éticas ontológicas radica en el mundo cotidiano mismo (como *Lebenswelt* o eticidad (*Sittlichkeit*) que se funda en el “bien”. Ante ello, la ética de la liberación parte del *principium oppressionis* que considera al Otro como oprimido en la totalidad (siendo parte funcional y no Sujeto). En la Totalidad, donde reina la Mismidad, los intereses dis-tintos del Otro son negados. La crítica se funda, por tanto, en que en todo mundo de la vida (*Lebenswelt*) hay un Otro oprimido y dicha opresión está justificada por la noción de “bien” vigente. De este modo, el Otro es negado, excluido, encubierto. En toda cultura siempre está negado, *a priori*, algún Otro. Estos Otros son negados, en tanto que oprimidos, por las Totalidades hegemónicas -los mundos de la vida y las eticidades dominantes-. Por tanto, la noción de “bien” presente en esas culturas que, a su vez, fundamenta la moralidad vigente, justifica la no-existencia del Otro como Otro. Por necesidad, el “bien” de una cultura, como Totalidad, no puede justificar como fundamento último la moralidad de los actos (ya que legitima la inmoralidad de la exclusión). La ética de la liberación

Dussel comenta en nota: “No queremos descartar lo valioso del intento, siempre necesario, de la afirmación de la sabiduría popular amerindia y popular posterior” (*Ibidem*). Sin embargo, en lo estrictamente filosófico, Dussel critica el posicionamiento de Scannone porque considera que “...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” (*Ibidem*). En contra de esto último, Dussel propone: “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” (*Ibid.*, pp. 278-279). En conclusión, la crítica sería: “Scannone piensa que puede *afirmarse* la propia cultura como valiosa (...) pero olvidando que es dentro de la dialéctica opresor-oprimido. Sin dicha relación explícitamente descubierta se recae necesariamente en una 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” (*Ibid.*, p. 280). Unos párrafos antes, Dussel declaraba en nota: “Scannone ha debido de 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” (*Ibid.*, p. 278). La evaluación de si esta crítica hace o no justicia con el pensamiento de Scannone excede por mucho los límites de nuestro artículo. Por ese motivo, al menos en esta oportunidad, nos limitamos a presentar, y con ello a poner en debate, la crítica dusseliana al pensamiento de Scannone.

nace desde el imperativo interpelante de la persona indignamente oprimida. Este *principium oppressionis*, que vale para todo sistema social funcional, es concreto ya que la opresión histórica sobre el cuerpo del Otro negado es concreta (efectiva). El llamado, como proyecto de liberación, radica en reconocer al Otro como oprimido en un Totalidad totalizadora (“sistema”) y, desde allí, en la lógica de la Alteridad, reconocerlo como Sujeto. En cuanto a las morales formales europeas, ya sea en el caso de Habermas como en el de Apel, la ética de liberación se sitúa, por opción ético-epistemológica prioritaria, en la Exterioridad (Alteridad) que se revela en la figura del excluido de la comunidad de comunicación hegemónica (Totalidad). Según la ética apeliana, las condiciones básicas para constituir una comunidad de comunicación real son: a. la sobrevivencia de los miembros que argumentan (y por tanto de la comunidad); y b. la participación efectiva (fáctica) de todos los afectados posibles. Dussel, desde el *principium exclusionis*, marca como problemático y deficiente el concepto de “todos los afectados posibles” ya que nunca podrán, efectivamente, participar todos los afectados como miembros y participantes reales de la comunicación. De este modo, se deduce que la no-participación fáctica es un tipo de exclusión, es decir, que siempre en toda comunidad hegemónica de comunicación real habrá afectados-excluidos. Por otro lado, se evidencia la imposibilidad de que no los haya. Esta exclusión de la comunidad real de comunicación implica que todo acuerdo o consenso es, en sí mismo, provisional y falseable ya que excluye, por lo menos, a algunos de los afectados en él. Que el Otro participe “realmente” de la comunicación implica una irrupción debido a que el reconocimiento del otro como Otro radica en el momento ético originario de reconocer al Otro como dis-tinto (y no como parte de lo Mismo). Por ello, “ ‘respetar’ y ‘reconocer’ el nuevo Otro (como sujeto autónomo, también de un posible ‘disenso’, como dis-tinto 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”<sup>31</sup>.

Por tanto, Dussel se propone presentar, como construcción posterior a las críticas recién planteadas, el “punto de partida” de la ética de la liberación. El “punto de partida” de una ética de la liberación se ubica más allá de la ontología (del mundo vigente como *Lebenswelt*) o de la comunicación hegemónica de los dominadores. El “punto de partida” está en el Otro, pero no como un igual, sino como el Otro

<sup>31</sup> E. DUSSEL, “Ética de la Liberación. Hacia el “punto de partida” como ejercicio de la “razón ética originaria”” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 274, Trotta, Madrid.

dominado (*principium oppressionis*) y excluido (*principium exclusionis*) que se revela ante la experiencia ética originaria y originante del cara-a-cara. Mientras que las éticas ontológicas parten de un mundo presupuesto y la ética del discurso parte de una comunidad presupuesta de comunicación (sin atacar la estructura cínica previa a todo argumentar posible), la ética de la liberación parte desde la “Exterioridad” del horizonte ontológico (como analéctica, más allá de la “comprensión del ser” de la *Lebenswelt* hegemónica) y por fuera, como “más allá” que irrumpe, de la comunidad real de comunicación dominante. La razón ética originaria abre, con anterioridad a todo discurso posible, la posibilidad misma de todo argumentar ya que posibilita el “encuentro con el Otro” afectado y excluido como “búsqueda” de lo distinto en la Exterioridad. La razón ética originaria permite subvertir el orden dado, como legítimo y vigente, también en la comunidad hegemónica de comunicación, para des-cubrir el rostro en-cubierto del Otro silenciado (no participante) y re-conocerlo como persona, como Sujeto posible de liberación. La razón ética originaria se dispone como afirmación analéctica (desde el más allá del “mundo de la vida” vigente hegemónico) generando vínculos de re-conocimiento primeramente entre las víctimas y excluidos. Dicha “comunidad” de excluidos -comunidad contrahegemónica de comunicación- promocionará en una praxis de liberación, a través de estrategias argumentativas, su plena participación en una *nueva* comunidad de comunicación (superadora de la hegemónica-excluyente). El proyecto-praxis de liberación, que utiliza herramientas discursivas y argumentativas para su desarrollo, es posterior al re-conocimiento y concienciación de los excluidos como excluidos. El primer momento de liberación radica en la toma de conciencia del excluido de su misma exclusión y, a partir de ello, en la solidaridad que establece con los otros oprimidos y excluidos como responsabilidad originaria para el protagonismo colectivo de su historia de liberación fáctica. A partir de su des-cubrimiento como ignorados, afectados-excluidos, en-cubiertos (de la negatividad que los constituye como tales) los oprimidos logran tomar conciencia de sí y, sólo recién allí, de su propia positividad. El reconocimiento de la propia positividad sólo puede existir si es posterior a haber evidenciado la relación negativa con el sistema. El des-cubrirse “nosotros” (como sí mismo con valor) es posterior y a la vez posibilitado por la crítica de la negatividad que los determinó como en-cubiertos. Luego de la conciencia de la negatividad es posible construir un proyecto de liberación. A partir de esta nueva conformación de una comunidad de comunicación (con miembros excluidos, reprimidos y silenciados por la anterior comunidad de comunicación hegemónico-dominante) el Otro popular puede expresar, de modo trans-ontológico y ana-léctico, su



“interpelación”<sup>32</sup>. Es allí donde se espera que el oyente intra-sistémico (miembro partícipe de la antigua comunidad de comunicación) reconozca la dignidad de la persona del Otro (que irrumpe desde “más allá” con su interpelación por mayor justicia). Los afectados no participantes y los participantes hegemónicos, por la responsabilidad que emana de la interpelación, podrán desarrollar juntos el proceso de liberación. Por ello, la lucha se sitúa, a partir de la incorporación de los participantes intra-sistémicos, en el sistema mismo (“adentro” del sistema) y se exige un nuevo sistema ya que el viejo modelo ontológico no responde a las exigencias (e interpelaciones) de justicia de los excluidos-afectados-dominados. La construcción del nuevo sistema, como fue afirmado con anterioridad, es fruto de la razón ético-discursiva, estratégica e instrumental. Es necesario, por tanto, en este proceso de praxis constructiva de liberación la creación de instituciones, como nueva comunidad de comunicación incluyente, como Totalidad que ha “escuchado” la Alteridad, para la fundación de un nuevo sistema en el cual los antiguos afectados-excluidos sean parte plena. En conclusión:

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-dialéctica ética).<sup>33</sup>

El re-conocer fáctico implica aceptar al otro como Otro y explicarlo en su Alteridad y Exterioridad como excluido y dominado. Por tanto, la norma ética básica -que prevé que el argumentar presupone una participación simétrica de personas tenidas por iguales- se desarrolla desde un *a priori* que radica en el re-conocimiento del Otro como tal. La norma básica es producto -como fenómeno posterior- del reconocimiento del Otro como persona, y es dicho reconocimiento el que, de modo pre-reflexivo y pre-argumentativo, posibilita toda argumentación. El

<sup>32</sup> Nota del Autor: La interpelación como “acto de habla” es explicada en detalle en: E. DUSSEL, 1991, “La razón del Otro. La interpelación como acto de habla”, en *Anthropos* (Caracas), enero-julio, y en Fomet Betancourt, 1992.

<sup>33</sup> E. DUSSEL, “Ética de la Liberación. Hacia el “punto de partida” como ejercicio de la “razón ética originaria”” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 288-289, Trotta, Madrid.

momento argumentativo y consensual es acto segundo del momento ético primigenio. El momento ético originario consiste en el “conocer práctico” que acoge hospitalariamente, en tanto que movimiento de re-conocimiento, al Otro como Otro -como persona dis-tinta-. En palabra de Dussel: “Esta racionalidad ético-originaria es *anterior a toda argumentación*, y por lo tanto anterior al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliana”<sup>34</sup>. Por ello, comprende Dussel, que todo argumentar es posible porque, de modo previo, se ha reconocido al Otro como persona y no a la inversa. Una vez reconocido el Otro como persona y dominado-excluido se descubre la perversidad de la opresión y de la dominación -como negatividad- que ejerce la Totalidad autoritaria sobre la persona. El Otro, dentro del sistema (explotado) o fuera de él (excluido), es la parte negada y no autónoma que debe exclamar e interpelar por justicia. Luego de que la interpelación sea escuchada y acompañada solidariamente por los agentes intra-sistémicos se desarrolla una co-responsabilidad liberadora y contraria a la negación del Otro en un movimiento de re-conocimiento ético. El proceso de liberación que se pone en marcha, junto con toda la construcción teórico-ética, responde a un proceso comunitario argumentativo (no automático sino mediado). Esa intersubjetividad, mediada por el aporte de las ciencias sociales, busca ser, argumentativa y colectivamente, crítica. Como conclusión nos dice Dussel:

La ética de la liberación puede emprender, desde el “re- conocimiento” del Otro, y desde el imperativo o norma ética básica (“¡Liberar al Otro negado en su dignidad!”; 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 excluidos (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 excluidos).<sup>35</sup>

Lévinas instala la cuestión de la realidad desde un ámbito trans-ontológico en un plano ético de la razón práctica y en referencia a la figura del Otro. La realidad del Otro es inabarcable, imposible de comprender desde la propia “comprensión del ser” y desde la propia “comprensión de mundo”. El logos se ve limitado para comprender la

<sup>34</sup> E. DUSSEL, “La ética de la liberación ante la ética del discurso” en APEL, K.-O. Y E. DUSSEL, 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 295, Trotta, Madrid.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 288-289,



historia ajena del Otro -la cual presenta su libertad como algo inefable e infinito-. Es en este sentido que el Otro está “más allá” (trascendental a la ontología de la *Lebenswelt*) del ser. Por ello, “más allá” de la ontología se encuentra, de modo trans-ontológico, la ética (“metafísica” en Lévinas). Los horizontes de comprensión entre un Yo y un Tú (el Otro) pueden hacerse comunicables por mutuo aprendizaje (en palabras de Gadamer, un ámbito común inteligible). Pero, más allá de eso, el Otro como Sujeto desarrolla una historia propia como algo distinto, como Alteridad no asequible, que se constituye en límite para el logos. La razón del Otro es un límite para la razón. A partir de la razón ética originaria nos relacionamos con la Alteridad (con la razón distinta y no meramente diferente en la identidad) cuando el rostro del Otro se aparece como revelación en el cara-a-cara. En el cara-a-cara se reconoce la razón del Otro y se lo reconoce (al Otro) como sujeto autónomo y libre, como revelación, como un *estar a la espera* de su revelación fenoménica. Este planteamiento dista por mucho de la noción ontologizante de “comprensión del ser”. Nunca puedo subsumir plenamente al Otro en “mi mundo” o desde “mi horizonte de comprensión”. Por ello, “el respeto, el re-conocimiento de su alteridad, exterioridad, es el *pour-Autru* de la subjetividad humana ética”<sup>36</sup>. Desde esta concepción, Enrique Dussel realiza su crítica a la ética del discurso. La ética del discurso, asegura el autor, se retrotrae a la mera razón discursiva comunitaria que se puede comprender como “simétrica-sincrónica”. Ella no puede ni logra descubrir el horizonte alterativo que se encuentra “más allá” de la dialéctica negativa intrasistémica. La comunicación que postula es simétrica-sincrónica -horizontal- y, por ello, tautológica. Por otro lado, y en contraposición, la ética de la liberación postula una comunicación basada en la justicia (con fuerte influencia de la cultura semita) sostenida desde la “asimetría-diacrónica” comprendida como relación curva.

### 3. El Otro como interpelación ética

A riesgo de ser redundantes, nos parece importante recalcar, una vez más, las principales notas constitutivas de la “filosofía de la liberación”. Una filosofía de la liberación latinoamericana parte de una realidad regional particular: la pobreza (misericordia del pueblo), el capitalismo dependiente que transfiere valor al capitalismo central, la imposibilidad de constituir una filosofía latinoamericana desde el horizonte de la dependencia y la existencia de diversos tipos de opresión. A partir de allí, e inspirándose en E. Lévinas, se toma la categoría de

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 303.

“Exterioridad”, que expresa el rostro de los pobres, frente a la “totalidad” hegemónica del sistema (autoritaria -en política-, capitalista -en economía-, machista -en la erótica-, ilustrada -en la pedagógica-, imperial y fetichista -en la teológica-). De este modo, la filosofía de la liberación busca expresar la “razón del Otro” (del indio asesinado en el genocidio, del esclavo africano, la mujer como objeto sexual, el niño dominado pedagógicamente). La “razón del Otro” es, por tanto, expresión de la “Razón” que se ubica “más allá” de la “Razón” eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora y religiosamente fetichista. Se busca una “filosofía de la liberación” del “Otro”, del que está “más allá” (“Exterioridad”) del horizonte del mundo hegemónico económico-político (fratricidio), de la comunidad de comunicación eurocéntrica (filicidio), de la eroticidad fálica (uxoricidio) y de la naturaleza como mediación explotable para la valorización del valor del capital (ecocidio). El Otro (*Autru*), desde la concepción levinasiana, es fuente originaria de todo discurso ético desde la “Exterioridad” que lo constituye. Por tanto, es la irrupción del Otro (el pobre) que irrumpe en la comunidad de la institucionalidad vigente clamando “justicia” frente a la “Totalidad”. Dussel, como estrategia argumentativa, elegirá un “acto de habla” que exprese la interpelación del Otro a la “Totalidad” cara-a-cara (encuentro entre la corporalidad inmediata de ambos, “proximidad”), a saber: “Te interpelelo<sup>37</sup> por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo”<sup>38</sup>. Entendemos por interpelación un enunciado performativo que emite alguien, con respecto a un oyente, desde “fuera” o “más allá” (trascendental) al horizonte del marco institucional hegemónico o normativo de la *Lebenswelt* (Husserl-Habermas) o de la *Sittlichkeit* (Hegel) -como la “Totalidad”-. La “Totalidad”, como moral o derecho burgués, justifica “desde dentro” aquello a lo que se le aplica sus propios principios. Distinto es en el caso de Marx, en el cual, por ejemplo, el trabajo asalariado es visto como un robo al trabajador del fruto de su trabajo (plusvalor), el criterio ético, en este caso, es “exterior” y anterior al capital en sí mismo. Desde este criterio ético “exterior” se constituye el ámbito propicio para la “interpelación” (desde la “Exterioridad del

<sup>37</sup> Nota del Autor: Dussel se remite a la etimología latina del término como “*interpellare*”: es un “llamar” (“*apellare*”) a alguien o enfrentar a alguien, con el que se establece una relación (“*inter-*”). Por tanto interpelar implica: enfrentar a alguien pidiéndole cuentas por el incumplimiento de una responsabilidad o deber contraído. A diferencia de recriminar, el “interpelar” es “activo”, exige reparación y cambio de conducta.

<sup>38</sup> E. DUSSEL, “La razón del Otro. La interpelación como acto de habla” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 147, Trotta, Madrid.

Otro” frente a la “Totalidad” -como sistema y *Lebenswelt* vigente-). La interpelación es el acto de habla de los que Marx denomina, metafóricamente, como “fantasmas que quedan afuera de su reino”<sup>39</sup> y que, como en el caso del libertador Túpac Amaru -que asume la interpelación del pobre-, son condenados por la “moral” vigente.

En cuanto a la interpelación -como acto de habla- y la pretensión de validez que ansía, Dussel menciona cuatro factores determinantes<sup>40</sup>: a. En referencia a la inteligibilidad de todo acto de habla (enunciación de un significado interpretable) el hablante (por ser pobre y excluido en la Exterioridad) difícilmente logre formularlo correctamente por una cierta incompetencia lingüística (no por irracionalidad, sino porque el mundo institucional de la comunidad hegemónica de comunicación le es desconocido, ajeno, no-propio). Por este motivo, se cumple con una “cuasi-inteligibilidad”, cuasi-comunicación. Este aspecto pone en primer plano la dificultad que reviste toda comunicación. La “plena inteligibilidad” se dará sólo en el marco de un proceso de camino conjunto -solidario- (praxis de liberación). En síntesis, las comunidades filosóficas periféricas, no-hegemónicas, dominadas, explotadas y excluidas, sufren dificultades en la comunicación, específicamente, en lo que refiere a la inteligibilidad que exigen los códigos de la comunidad comunicativa hegemónica; b. En cuanto a la cuestión de la “verdad”, el acto interpelativo se presenta como acto de habla constatativo en el cual se afirma que esto es un acto de justicia, por tanto, se afirma que el oyente debe cumplir ese acto de justicia con el hablante que interpela y, se afirma también, que el hablante interpela por acto de justicia que el oyente debió cumplir con él/ella. En esta interpelación puede haber pretensión de validez de verdad en cuanto a que el hablante (desde la Exterioridad oprimida) podría, si hubiera un discurso argumentativo que contemplase su voz, demostrar cuán justa es su pretensión de llegar a un acuerdo. Dicho acuerdo, claro está, no podría fundarse en las responsabilidades y derechos vigentes, sino en exigencias éticas trascendentales (“más allá de”, “por fuera de”), acerca de su propia dignidad y reconocimiento. El sujeto que interpela, a diferencia del hablante-argumentador intra-sistémico (del derecho vigente de la comunidad de comunicación real), exige “desde fuera” como excluido del derecho vigente hegemónico (es un *rechtslos*, sin derechos reales para el “sistema”). El consenso-acuerdo vigente lo ha

<sup>39</sup> K. MARX, 1968, *Manuscritos del 44*, II, p. 124, Alianza, Madrid.

<sup>40</sup> Nota del Autor: Seguimos aquí detalladamente los argumentos que presenta Dussel en: E. DUSSEL, “La razón del Otro. La interpelación como acto de habla” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 150-155, Trotta, Madrid.

excluido previamente, por tanto, su argumentación será radical (por su novedad irruptiva) y difícilmente aceptada (por no pertenecer al aparato hegemónico de comunicatividad real); c. En cuanto a la veracidad, Dussel reconoce el momento esencial del acto interpelante ya que en referencia a su inteligibilidad es cuasi-inteligible y en cuanto a la verdad es prácticamente inaceptable porque se opone a todo lo “verdadero” para el mundo-de-la-vida o sistema hegemónico, y tampoco en cuanto a su referencia a las normas (ya que pone en cuestión la moral vigente de la institucionalidad hegemónica). Será entonces la plena veracidad la que produzca que el oyente se comunique “seriamente” con el hablante-interpelador en base a la creencia o aceptación racional de la sinceridad de la interpelación del pobre (hablante). Aquí, en la voz del pobre, es importante que se pueda manifestar de modo claramente interpretable su intención, demostrando su sinceridad y veracidad (garantía fundamental de la pretensión de validez comunicativa de su acto de habla). El interpelado, por convencimiento, se decide a actuar a causa de la veracidad que posee el mensaje del hablante. El oyente, de esta manera, se tornará sujeto protagonista y responsable de una praxis de liberación solidaria junto con el hablante y sus esfuerzos comunes promocionarán un proyecto de liberación. Como dijimos, lo que motiva al oyente, participe de la comunidad hegemónica de comunicación, a aceptar la interpelación del hablante es la creencia, convencimiento y decisión racional que exige lo dicho y manifestado en la interpelación (aunque, vale destacar, todo este proceso posee las dificultades propias, anteriormente explicadas, que conlleva la asimetría entre el hablante y el oyente); d. En cuanto a la rectitud, es claro que el “interpelante” no cumple con la normatividad vigente, justamente, son dichas normas las causales de su miseria (aceptarlas sería reafirmar su opresión). Por ello, el “interpelante” pone en cuestión dichas normas (de la institucionalidad dominante) desde su dignidad negada como persona empobrecida. Esta no aceptación de la normatividad vigente debe ser comprendida en el marco de un proceso fundacional de un “nuevo orden” (nueva normatividad) en la que el interpelante gozará de los derechos que en la actualidad le son negados. Este “Otro” potencial no sería, en este planteamiento, lo “otro” distinto a la razón (el elemento irracional) sino la “razón del Otro” como “otra” razón que interpela todo acuerdo o principio (ahora, falseable). Esta descripción novedosa daría a cada miembro de la comunidad de comunicación la posibilidad de “ubicarse” en una cierta “exterioridad” de la comunidad, situarse ante la comunidad como un “Otro”. De este modo, se deja abierto el camino a la comprensión y asunción, desde lo universal-trascendental, de la virtual-potencial “razón del Otro” como razón ética.

Otro punto tratado por Dussel es la relación entre la “Exterioridad del Otro” y la comunidad de científicos (como “Totalidad” vigente). La localización, como venimos explicitando, siempre se constituye en el “lugar” del participante excluido e ignorado que evidencia un des-acuerdo fundacional con el “acuerdo” hegemónico vigente. El interpelante empobrecido se torna un “descubridor”<sup>41</sup> o “inventor”<sup>42</sup> ya que su des-acuerdo significa la problematización (y posible falsación) del “acuerdo” vigente legitimado como lo “verdadero”. Cuando se origina este des-acuerdo fundacional con el “acuerdo” vigente, la subjetividad del interpelante empobrecido se sitúa y constituye, ante la comunidad hegemónica de comunicación como “Otro” -se extraña, se aleja, se otrifica-. La comunidad hegemónica de comunicación, ante la novedad e irrupción del pobre -al modo de interpelación como acto de habla-, se repliega y reafirma el acuerdo vigente excluyendo y condenando la novedad. Este momento irruptivo es para la subjetividad del empobrecido interpelante parte de su proceso de realización humana en el auto-reconocimiento del valor de su dignidad. Por tanto: “el descubridor es frecuentemente, o durante un cierto tiempo, incomprendido, excluido, no tomado en cuenta. Es el momento de la experiencia de una cierta “exterioridad” de un “ser Otro” (...) supone el “ponerse” como “Otro” ante los que siguen sosteniendo lo válido hasta ese momento”<sup>43</sup>.

Ante esta “Totalidad” vigente, las interpelaciones, desde los excluidos concretos de Latinoamérica, se alzan en voces muy distintas exigiendo liberación. Algunos de ellos/as son: a. Los/as excluidos/as por el racismo que lanzan a la comunidad de comunicación real de los “blancos” una “interpelación” antirracista; b. Las mujeres dominadas, alienadas, colocadas como objetos sexuales en el “mundo de la vida” machista, que abogan por la liberación femenina como interpelación al mundo falo-céntrico; c. Los trabajadores/as asalariados/as del sistema capitalista que deben vender su “trabajo vivo” por dinero; d. Las futuras generaciones privadas y excluidas de los bienes de la naturaleza por la destrucción ecológica. Interpelación realizada por los grupos ecologistas; e. Los “culturalmente” periféricos que, a causa del “eurocentrismo cultural” (civilización, racionalidad, ejemplo modélico), se conciben como lo irracional, lo bárbaro, lo reprimido, lo no-desarrollado. Interpelación realizada por el Otro cultural que exige por los derechos culturales populares propios; f. Los empobrecidos del Sur, que por la distancia entre

<sup>41</sup> E. DUSSEL, “La razón del Otro. La interpelación como acto de habla” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 157, Trotta, Madrid.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 159.

la riqueza del capitalismo central del Norte y la miseria creciente del Sur, sufren hambre, miseria y pobreza. La interpelación la realiza la mayoría empobrecida de la humanidad que exige por derechos a desarrollar lo propio -cultura, economía, política, etc.-. En referencia a este último aspecto, y desde la evidencia de que el capitalismo industrial del Norte empobrece y condena a miseria al Sur, se hace necesario, según plantea Dussel, incorporar en el debate una “económica” práctica, ética y en relación comunitaria interpersonal. La interpelación, como acto de habla, refiere primariamente a un acto comunicativo entre personas (inter-personal), es un encuentro cara-a-cara (con Lévinas) desde la “proximidad” (no proxemia). La acción comunicativa, lingüística, pragmática, argumentativa, siempre se concretiza en una relación práctica inter-personal. Sin embargo, la relación práctico-comunicativa con el Otro (“proximidad” y “cara-a-cara” con la “Exterioridad” del “Otro”) no puede ser reducida tan sólo a un acto comunicativo-lingüístico. Otros aspectos como la eroticidad o la economicidad de la relación práctica constituyen momentos determinantes de dicha relación. Las relaciones prácticas entre sujetos, vivientes en una cultura particular, debe ser comprendida, asumiendo el elemento material y simbólico de dicha comunidad, como un encontrarse-siendo-instrumentadamente (en relación con la materialidad de la comunidad). La materialidad constitutiva de las relaciones prácticas se presenta, entonces, como un elemento fundamental de la económica.

Desde esta perspectiva, la voz que viene desde la Exterioridad del Otro puede decir: “Yo te interpelo por el alimento que debiste darme”<sup>44</sup>. La comida supone una previa producción (transformación material de la naturaleza), es un producto que puede satisfacer una necesidad humana básica. También supone un instrumento. Pero, por sobre todas las cosas, supone una comunidad de “productores-consumidores” que puede, en el sentido antes explicado, ser presupuesta trascendentalmente en todo “acto de trabajo/consumo” económico y que constituye una relación práctica interpersonal situada. El empobrecido trabajador que interpela pone, como significado de su “acto de habla”, su corporalidad sufriente<sup>45</sup>. Como tal, la miseria del trabajador no tiene lugar, en tanto que tema problemático, en la moral burguesa. Y será desde allí “desde ese no-lugar (*ouk-topos*: utopía) de donde parte la interpelación”<sup>46</sup>. En conclusión: “en todo “acto de trabajo” se presupone *a priori* ya siempre

<sup>44</sup> E. DUSSEL, “La razón del Otro. La interpelación como acto de habla” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 168, Trotta, Madrid.

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

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 169.



trascendentalmente una "comunidad de productores", para reproducir la vida (humana) (...) [así como] en todo "acto de habla" se presupone analógicamente una "comunidad de comunicación" (...) son dos aspectos de la "comunidad humana" en general"<sup>47</sup>. Sin embargo, y como síntesis final, dice Dussel:

En cuanto reales (no en tanto ideales), siempre igualmente hay "excluidos", los Otros (pero de distinta manera: unos como hablantes, otros como productores). Estos "Otros", sin embargo, no son los otros "que la razón", sino que son Otros que tienen sus "razones" para "proponer", "interpelar" contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad en justicia. El Otro, excluido de la "comunidad" de comunicación y de los productores, es el pobre. La "interpelación" es el "acto-de-habla" originario por el que irrumpe en la comunidad real de comunicación y de productores (en nombre de la ideal), y pide cuenta, exige, desde un derecho trascendental por ser persona, "ser-parte" de dicha comunidad y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de liberación (que frecuentemente es también lucha), en una sociedad histórica posible más justa. Es el "excluido" que aparece desde una cierta nada para crear un nuevo momento de la historia de la "comunidad". Irrumpe, entonces, no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Este es el tema que hiere con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Este es el tema de la filosofía en el mundo periférico, el "Sur"; es el tema de la filosofía de la liberación, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: este es el fundamento (*Grund*), "la razón (*Vernunft*) de Otro" que tiene el derecho de dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad crítica sin acoger la "interpelación" del excluido, o sería sólo racionalidad de dominación, inadvertidamente.<sup>48</sup>

#### 4. Exterioridad del Otro y marxismo

La pertinencia de una "económica" filosófica en América Latina lleva a Dussel a presentar a *El Capital* como una ética, es decir, como una crítica a la moral burguesa desde la "Exterioridad" del "Otro" (desde el "trabajo vivo" como persona, pobre o como fuente

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

creadora de valor). Para la ética de la liberación de Dussel, Marx representa (analógicamente comprendido en nuestro continente) una crítica radical al "mundo de la vida" capitalista que obstaculiza la reproducción de la vida humana en cuanto tal. Es por ello que Marx parte de una "comunidad ideal de productores" desde donde ejerce la crítica a la "sociedad real de productores" (alienada). Dussel afirma que para Marx lo importante no radica en la relación "sujeto de trabajo/objeto-naturaleza" sino en la relación "sujeto-sujeto" como relación práctica (ética). A partir de ello, la "económica" se constituye en un "modelo ideal" (signado por la imposibilidad) que sirve como crítica de la "sociedad real" burgués-capitalista. La producción económica, así como los "actos de habla", presupone una "comunidad". Así lo expresa el mismo Marx: "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 juntos y hablen entre sí"<sup>49</sup>. El trabajo de producción de mercancías posee un "peculiar carácter social"<sup>50</sup> pero no un carácter "comunitario". Dice 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.<sup>51</sup>

Éste es un modelo "abstracto" y no un momento futuro y necesario de la historia. En cuanto al "reino de la libertad" afirma Marx:

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*).<sup>52</sup>

Para Marx, el "reino de la libertad" significa un modelo ideal trascendental (como más allá de lo fáctico y posible). Además se presenta como una "comunidad" que debe ser presupuesta en todo acto de trabajo. Así lo expresa:

<sup>49</sup> K. MARX, 1974, p. 6, *Grundrisse der Kritik des politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Dietz, Berlin.

<sup>50</sup> K. MARX, 1975, *El capital*, I/1, p. 89, Siglo XX, México.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>52</sup> K. MARX, 1975, *El capital*, III/8, p. 1044, Siglo XX, México.



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*) del 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.<sup>53</sup>

Marx, como evidencian las citas, expone una “comunidad perfecta de productores” (tiempo de trabajo cero) a modo de idea regulativa o de tipo ideal desde el cual se construye la crítica a la sociedad “real” capitalista. Lo que Marx propone con esta construcción teórica es un modelo de imposibilidad. El marxismo estándar ha precipitado su acción queriendo hacer de este modelo de imposibilidad un hecho real. Dussel cita palabras de Marx en las que se expresa la posición del autor negando de modo rotundo la voluntad de querer constituir una filosofía de la historia que exija necesariamente el cumplimiento de etapas venideras que puedan ser “científicamente” anticipadas. En ellas Marx afirma:

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 fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren [...] 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.<sup>54</sup>

Este marxismo de las fuentes le es desconocido a Apel (quien posee una concepción estándar del marxismo). Éste es el Marx que necesita una filosofía de la liberación que se propone, como origen de su discurso, partir de la realidad de los pobres, excluidos y afectados. En segundo término, Dussel retoma la “cuestión del valor” con la intención de recuperar el sentido originario que Marx le dio. Para ello, Dussel cita las siguientes palabras:

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> K. MARX.- ENGELS, F., 1980, *Escritos sobre Rusia. II*, pp. 168-169, México, Cuadernos de Pasado y Presente, n° 9.

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 fuente de valor (*Quelle von Werth*) [...] creación de valor (*Wertschöpfung*).<sup>55</sup>

El que posee el dinero se enfrenta (cara-a-cara) con el que posee la fuerza de trabajo estableciendo, de este modo, una relación práctica entre dos personas que no forman parte de una “comunidad” preexistente. Ésta es la situación originaria desde la que parte Marx: la relación cara-a-cara (Lévinas) entre el que tiene el dinero y el “pobre”. Marx habla de esta relación práctica entre el poseedor de dinero y el poseedor de fuerza de trabajo (creador de valor) como un enfrentamiento entre dos propietarios desiguales, no equivalentes y producto de una historia previa de violencia<sup>56</sup>. Marx describe, por tanto, la alienación laboral desde el análisis de la cuestión práctica de la relación inter-personal<sup>57</sup>. Aquí, el abordaje de Dussel se manifiesta como claramente opuesto al de Apel. Para el autor alemán lo fundamental del pensamiento de Marx radica en la relación “sujeto-objeto-naturaleza” (persona-trabajo-naturaleza), así lo describe:

El carácter (...) unilateral de la “reducción de esencia (*Wesensreduktion*)” del valor de los bienes (cosificado ya, en tanto que “valor de cambio” de “mercancías”) al trabajo invertido (...) únicamente puede entenderse cuando se tiene en cuenta que (...) Marx no refiere desde un principio la alienación a la praxis humana (...) al complejo vital mundano (*lebensweltlich*) de la praxis, esto es, a la relación de complementariedad de trabajo e interacción o comunicación (...) lo que Marx hace es referir tal alienación al trabajo, es decir, a la producción de bienes, en consonancia con la filosofía del objeto-sujeto.<sup>58</sup>

La teoría de la enajenación o cosificación en tanto que referida esencialmente en Marx al concepto positivo básico del trabajo vivo

<sup>55</sup> MARX, K., 1975, *El capital*, I/1, p. 203, Siglo XX, México.

<sup>56</sup> K. MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, p. 159, Dietz Verlag, Berlín.

<sup>57</sup> Cf. E. DUSSEL, “Respuesta inicial a Karl Otto Apel y Paul Ricoeur. Sobre el “sistema-mundo”, la “política” y la “económica” desde una Filosofía de la Liberación” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 233, Trotta, Madrid.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 211.

y no, en principio, a la relación de reciprocidad de la interacción que en el mundo de la vida resulta complementaria del trabajo.<sup>59</sup>

Enrique Dussel sostiene, al contrario de como lo hace Apel, que para Marx la “cuestión del valor” debe ser comprendida como una relación práctica persona a persona (cara-a-cara). Según Dussel, la importancia que tiene el “contrato” en los escritos de Marx se debe a que la noción de relación práctica es fundamental en la cuestión de la alienación del trabajo. Así lo comenta Marx:

La separación entre la propiedad [del dinero] y [la propiedad del] 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 trabajo 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.<sup>60</sup>

El “pobre” es, en este sentido, la condición única de posibilidad de la existencia misma del capital (le otorga valor). La relación práctica (social pero no comunitaria) entre el “pobre” (poseedor de fuerza de trabajo) y el burgués (poseedor del capital) es, según Marx, fruto de estructuras históricas que la determinan (como punto de llegada y no de partida). Para los continentes periféricos (Asia, África y América Latina), la “pobreza” también es una determinación histórica de estructuras de opresión heredadas de cinco siglos de colonialismo y no un punto de partida “natural” (aunque sí, muchas veces, naturalizado). En lo individual, el “pobre” (fuerza de trabajo) es alienado (en tanto que subsumido) en el capital como instrumento, como mediación para la “valorización” del valor. Así también lo es la Periferia, en el escenario económico mundial, en su padecida “instrumentalización-explotación” por parte del Centro. En síntesis, Marx se localiza en el nivel inter-subjetivo, como constitutivo de la *Lebenswelt* capitalista, otorgando una importancia determinante a la relación persona-persona en la “cuestión del valor”. Marx así lo afirma:

<sup>59</sup> K.-O.-APEL, “Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel” en FURNET-BETANCOURT, R. (edit.), 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, p. 39, Augustinus, Aachen.

<sup>60</sup> K. MARX, *Manuscritos del 61-63*, en MEGA 11, 3, p.148.

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.<sup>61</sup>

Por todo lo dicho, y a modo de conclusión, Dussel dice: “es evidente que para el indio de la encomienda y la mita, para el esclavo negro, para las colonias del Tercer Mundo, para los trabajadores sobreexplotados (...) Marx tiene categorías y perspectivas más que pertinentes para construir una “económica” (filosofía ético-económica)”<sup>62</sup> ya que “la cuestión ética comienza cuando nos planteamos el hecho masivo de las “necesidades básicas” de las mayorías miserables no solventes, porque han sido excluidos del mercado”<sup>63</sup>. Dussel, alejándose de la posición marxista estándar, argumenta que lo que él busca es una “económica” que tenga relación con la sociedad global en referencia a una fundamentación de lo económico desde una consideración ético-antropológica: una crítica a la sociedad fáctica del sistema capitalista (como también a la del socialismo estalinista) desde una “comunidad ideal de productores”<sup>64</sup>. Para Dussel, todo aquel que trabaja debe reconocer, en tanto que productor, su aceptación a una norma ética fundamental: el productor testimonia en acto que la razón práctica es responsable de todo actuar humano, ello implica, por tanto, que todas las pretensiones de justicia deben ser satisfechas a través de actos de trabajo prácticamente justos<sup>65</sup>. Como se dijo, para una filosofía de la liberación, que parte primariamente de la realidad de miseria de los pueblos latinoamericanos, es fundamental y necesario el desarrollo de una “económica” que subsuma a la ética como un elemento constitutivo de su desarrollo. Con Ricoeur, Dussel acepta que una “económica” sin “política” es irracional y que ello desembocaría en un “economicismo” (propio del marxismo estándar y ajeno a la filosofía de la liberación), sin embargo, también “sospecha” de un cierto “politicismo” en el pensamiento de los autores del Centro. Dussel considera que ese mismo “politicismo” es el que ha generado en Latinoamérica

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.1818.

<sup>62</sup> E. DUSSEL, “Respuesta inicial a Karl Otto Apel y Paul Ricoeur. Sobre el “sistema-mundo”, la “política” y la “económica” desde una Filosofía de la Liberación” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 238, Trotta, Madrid.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Cf. *Ibid.*, p. 240.

<sup>65</sup> Cf. 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 DORSCHER, A. Y KETTNER, M. (eds.), *Transzendental-pragmatik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

el desarrollo de democracias formales pero no reales (empobrecimiento extremo, exclusión, deuda externa e interna, manutención del modelo económico opresor, etc.) y que, por ello entonces, se torna relevante la atención al factor económico desde una filosofía económica (la “económica”). La filosofía ético-política latinoamericana (la “política”) debe articularse (desde la mutua condicionalidad) a la “económica”.

### 5. La Exterioridad ética como superación de la ética del discurso

A continuación daremos cuenta del análisis que realiza Dussel en referencia a la introducción de “Transformación de la Filosofía” de K.-O. Apel. El autor alemán convoca a una transformación de la filosofía en orden a la asunción de una “comunidad filosófica de comunicación institucionalizada”<sup>66</sup>. Dussel intuye que el nivel A de la “ética del discurso” no satisface las ansias de concreción que exige una filosofía y ética de la liberación. Por tanto, comienza por preguntarse sobre el “aparato material”<sup>67</sup> de la “comunidad filosófica de comunicación” apeliiana. Es desde aquí que Dussel ejerce una crítica a la “comunidad filosófica de comunicación” al advertir que “puede mostrarse como “comunidad filosófica hegemónica” (...) que controla los aparatos de dominación filosófica (...) sobre otras *comunidades filosóficas*”<sup>68</sup>. Dussel recorre el desarrollo de la teoría de Apel y halla las primeras nociones de lo que luego fundamentará su posición ética más acabada, este fragmento lo expresa: “la razón práctica puede encontrar también el fundamento de una ética intersubjetivamente válida en el *apriori* de la argumentación”<sup>69</sup> y luego declara: “todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación”<sup>70</sup>. En referencia a esto último, Apel realiza una profundización conceptual cuando dice:

<sup>66</sup> APEL, K.-O., 1972-1973, *Transformation der Philosophie I*, p. 10, Suhrkamp, Frankfurt a.M. y en traducción castellana en *Transformación de la filosofía I*, p. 10, Taurus, Madrid, 1985.

<sup>67</sup> E. DUSSEL, E., “La introducción de la *transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 84, Trotta, Madrid.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> APEL, K.-O., 1972-1973, *Transformation der Philosophie I*, p. 76, Suhrkamp, Frankfurt a.M. y en traducción castellana en *Transformación de la filosofía I*, p. 72, Taurus, Madrid, 1985.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 404.

Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales [...] Los miembros de la comunidad de comunicación [...] están obligados a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, de las necesidades humanas, en la medida en que podrían plantear exigencias a los demás hombres. Las necesidades humanas, en tanto que exigencias comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes [...] La imposición egoísta de los intereses debe sacrificarse en aras de la transubjetividad de la defensa argumentativa de intereses.<sup>71</sup>

Dussel comprende la importancia que Apel le otorga a la significación de la “ética de la argumentación” como una ética de la responsabilidad histórica, en relación a las consecuencias de nuestros actos y de los demás (solidaria). Sumado a ello, Dussel manifiesta conformidad ante la valoración que Apel expresa sobre los demás sujetos miembros de la comunidad de comunicación -en tanto que argumentantes-, especialmente, cuando prioriza el “reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de argumentación”<sup>72</sup>. Más allá del acuerdo provisional con las tesis apelianas, Dussel sugiere que las mismas aún se muestran insuficientes ante el desafío que presentan las necesidades prácticas latinoamericanas exigidas por las realidades de miseria y sub-desarrollo económico. Dussel acuerda con Apel que tal situación, de pobreza y miseria, exige una ética universal pero, a pesar de ello, ensayará otras respuestas. Tomando como ejemplo a la comunidad Tokholabal, Dussel afirma la existencia, concretizada en esa comunidad, de una verdadera y “real comunidad de comunicación” al modo de una “comunidad de vida” (*Lebensgemeinschaft*) institucionalizada racionalmente según las exigencias éticas de la argumentación. No obstante, denuncia la paradoja de que esa “comunidad real de comunicación” muere en el presente a causa de la miseria y la pobreza. Esta comprobación empírica hace que Dussel abogue por la pertinencia, en el análisis estrictamente ético-filosófico, del elemento económico. En cuanto a la dominación que ejercen las “comunidades hegemónicas de comunicación” sobre otras comunidades de comunicación, Dussel afirma: “Los tikholabales están cercanos a la extinción (...) otra “comunidad de comunicación real” mestiza, blanca, heredera de la violencia de la conquista, excluye, violenta, aniquila a la “exterioridad” de la alteridad, del Otro, a la otra “comunidad de comunicación real” que ha logrado acercarse más a “institucionalizar”, de manera fáctica, la “comunidad de comunicación ideal”(…) pero, en los

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 403/424.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 400.



hechos, se extinguirá muy pronto fruto de una injusticia histórica”<sup>73</sup>. Este planteo requiere, según Dussel, de un avance hacia un nivel mayor de materialidad que exija nuevos horizontes categoriales para su análisis. En función de ello, Dussel se posicionará ahora, como núcleo de su argumentación, en la figura de la “comunidad de vida” (*Lebensgemeinschaft*) y en la “interpelación del pobre” en la praxis liberadora. Desde esta perspectiva, el nivel A de la ética filosófica apeliana posee un alto grado de abstracción. Por ello, se hace necesaria la salida de la “pragmática trascendental” de Apel para conducirnos hacia una “económica trascendental” (Dussel). No parece suficiente para el desarrollo que ha realizado la “ética de la liberación” el ubicarse solamente en el nivel B (aplicabilidad y condiciones socio-históricas contingentes) que la “ética del discurso” le asigna. Dussel apela a la figura del “Otro” como silenciado y excluido, como el que está “más allá” de la comunidad de comunicación. Si bien Dussel reconoce en Apel que su teoría ha superado, o subsumido, el “yo” solipsista kantiano (del “yo-pienso trascendental”) por un “nosotros” (de la comunidad de comunicación), también afirma críticamente que el nosotros puede “cerrarse”, totalizarse, y argumentar en una “comunidad de comunicación real” sobre lo “Mismo”. Se entiende por ello que la idea de comunidad, aunque sea comunicativa y argumentativamente intersubjetiva, no trasciende, en sí misma, la noción de “Mismidad” (que excluye la “Exterioridad”). En síntesis, dice Dussel: “la filosofía que afirma la “comunidad de comunicación”, el “nosotros” que supera el “solipsismo” moderno -y que Apel ha definido de manera tan clara y argumentada- no es suficiente para una filosofía latinoamericana”<sup>74</sup>. El “Otro”, no participante y no argumentante, recibe *a posteriori* los efectos del acuerdo (como afectado) pero sin haber sido parte constitutiva del consenso. El “Otro” -en tanto que “Exterioridad”- debe ser la condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, no como mera trascendentalidad en el “nosotros” sino como trascendental a la misma comunidad. Dice J.C. Scannone al respecto: “La comunidad de comunicación es en verdad ética solamente si ella respeta la irreductible alteridad ética del Otro en el seno del nosotros”<sup>75</sup>. En la comunidad real de comunicación, según el análisis dusseiliano, “el Otro” es ignorado, desconocido -no reconocido-, excluido, como un momento ético necesario para la manutención de una estructura

<sup>73</sup> DUSSEL, E., “La introducción de la *transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 95, Trotta, Madrid.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>75</sup> J.C. SCANNONE, 1987, “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, en *Stromata* (Buenos Aires) 43, N°3/4 Julio-Diciembre, p. 396.

vigente de injusticia. El mecanismo de exclusión fáctico que establece la “comunidad de comunicación real” hace que “el Otro” antes de ser “afectado” (por las decisiones del consenso) sea “excluido” (por su no participación). Esto requiere poner en discusión las reales condiciones de posibilidad de toda argumentación pero, y por sobre todo, de las posibilidades de poder, real y efectivamente, participar (ser-parte) de dicha comunidad de comunicación. Aquí reside una de las críticas más importantes que realiza Dussel a la “ética del discurso” de Apel, a saber, el tópico de la “in-comunicabilidad” e “in-comunicación” que expresa el “silencio” (como ausencia de palabras-argumentos) del “Otro” excluido. El concepto de “hegemonía”, comprendido como el control que se ejerce en el consenso a partir de intereses ideológico-políticos dominantes, nos muestra cómo el “acuerdo” (*Verständigung*) puede implicar dominación, exclusión y silenciamiento de la voz del Otro. Para que “el Otro” pueda pasar de ser “afectado” pasivo (sin participación) a “participante” (con voz efectiva en la argumentación) debe interpretarse su no-ser en la comunidad de comunicación como exclusión fáctica de la “Exterioridad”. Este paso acontecerá sólo si se da un reconocimiento (*Anerkennung*) de la dignidad de la persona dominada, sólo así entonces, se podrá levantar la incomunicación y se formalizará una nueva estructura institucionalizada (*transformación*). Este proceso es únicamente viable a través de la lucha del dominado como proceso y praxis de liberación. Esta dinámica de exclusión preexistente, falta de participación, asimetría estructural y consecuente necesidad de lucha por el reconocimiento como sujeto argumentante, se da con anterioridad a los presupuestos de la “comunidad de comunicación” y a su ansiado “consenso”. De ello se desprende que: “estar-en-la-comunidad y “de acuerdo” es ya “ser parte” del grupo hegemónico; “poder argumentar” es ya, en algún sentido, ser libre de opresión, y esto no puede darse como fácilmente sobre-entendido”<sup>76</sup>. La mayoría de la humanidad está excluida fácticamente; no son participantes plenos de las comunidades de comunicación reales (hegemónicas). En cada “juego de lenguaje” (al decir de Wittgenstein) alguien está siendo excluido de la comunidad de argumentación. Por todo lo dicho, la construcción ético-epistemológica debería dirigirse hacia la constitución, más que de una “comunidad de comunicación real”, de una comunidad de comunicación histórico-posible (que contemple los factores económico-políticos en la garantía de posibilidades de argumentación).

<sup>76</sup> DUSSEL, E., “La introducción de la *transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 101, Trotta, Madrid.



Por otro lado, la distinción de Apel entre una “comunidad de comunicación real” y una “comunidad de comunicación ideal”-contráfacticamente anticipada- presenta inconvenientes profundos. El autor alemán así los asume: “el principal obstáculo para lograr el acuerdo (*Einverständnis*) completo radica en la contradicción entre la comunidad ideal y la real de comunicación”<sup>77</sup>. Para Dussel, la “comunidad de comunicación real” se confunde, en la teoría ética apeliana, con la “sociedad abierta” de Popper, la que a su vez es proyección de la sociedad europea-norteamericana del liberalismo tardío. Es desde esta concepción, en donde Apel cae, según Dussel, en la “falacia desarrollista”. Para la filosofía de la liberación la “comunidad de comunicación real” puede ser siempre una sociedad hegemónica que impone como real su propia particularidad. Es así que “sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa (...) una comunidad de comunicación histórico-posible (una utopía concreta que no es ni la “real” ni la “ideal”); un “proyecto de liberación”<sup>78</sup>. Lo dado como “Absoluto” o “Totalidad” es lo “Mismo” (“Mismidad” que niega la “Exterioridad”) y se presenta como el sentido común naturalizado o lo “obvio” (*selbstverständlich*) que niega desde siempre (y anula la posibilidad de pregunta sobre el por qué de la negación que antecede) al Otro como Otro (en el campo político al sin-derecho, en el económico al explotado, en el erótico patriarcalista a la mujer, en el pedagógico al Edipo, etc.). Sólo la afirmación del Otro como “Exterioridad” puede irrumpir en el “acuerdo” de la “Totalidad” y poner en cuestión el consenso hegemónico de la “Mismidad”, expresando desde su irrumpir la necesidad de un nuevo argumentar. Este “nuevo argumentar” radica en la posibilidad de pasar del lenguaje abstracto filosófico al lenguaje de la vida cotidiana, y no sólo ello, sino y fundamentalmente, a la “vida real”. La vida en comunidad es el lugar del lenguaje humano, el lenguaje es en la “comunidad de vida” (*Lebensgemeinschaft*). El lenguaje es, entonces, un momento práctico dentro del gran movimiento que implica la “reproducción” de la vida humana. Dussel recupera aquí el concepto de “vida” que propone Marx. En él, el “trabajo” se debe comprender como subjetividad, como “trabajo vivo”, siendo los “modos de producción” modos de “reproducción

<sup>77</sup> K.-O. APEL, 1972-1973, *Transformation der Philosophie II*, pp. 61-66, Suhrkamp, Frankfurt a.M. y en traducción castellana en *Transformación de la filosofía II*, pp. 60-64, Taurus, Madrid, 1985. y en APEL, K.-O., 1986, *Estudios éticos*, p. 175 ss., Alfa, Barcelona.

<sup>78</sup> E. DUSSEL, “La introducción de la *transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 104, Trotta, Madrid.

de la vida humana”. El sistema del capitalismo tardío, al igual que el que describe Marx, establece en Latinoamérica una relación social de dominación que hace del trabajador y de su trabajo una mediación para la valorización del valor (*Verwertung des Werts*). Para Marx, el trabajo objetivado (cosa) es valor, el otro (el trabajo no-objetivado, el “trabajo vivo”) es *creador de valor*. Por tanto, se intercambia “valor dado” por la “actividad creadora de valor” (*werthschaffenden Tätigkeit*)<sup>79</sup>, haciendo de la persona creadora de valor una “cosa” -una mercancía-. En esta relación de dominación, asimétrica en la relación capital-“trabajo vivo”, el trabajo como trabajo ha sido trans-substanciado por trabajo como capital<sup>80</sup>. Para Marx, lo ético es un momento fundamental de lo económico (en el capitalismo por la relación de explotación y dominio). Dicha relación concreta, práctica y productiva otorga el “lugar” a los agentes en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), es un momento determinante en la estructura del mundo de la vida cotidiana, de la forma de vida, es un condicionamiento fundamental de la “vida” en el sentido ético-antropológico-trascendental de la económica de Marx. Por tanto, la “relación social de producción” determina y es determinada mutuamente en el movimiento de la “reproducción” de la vida humana como totalidad<sup>81</sup>. En respuesta a Apel, se concluye entonces que: la “comunidad de comunicación real” no puede dejar de determinar y ser determinada por y en la

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, p. 113. Nota del Autor: Aclaremos brevemente, tal como lo desarrolla e interpreta Dussel, la noción de “trabajo vivo” que expone Marx. El “trabajo vivo” no tiene fundamento (*Grund*) en el capital; fundamenta, sin embargo, al valor efectuado (no producido, sino creado) sin fundamento (*Abgrund*) en el capital desde la nada (*aus Nichts*) del capital. Por ello, el “trabajo vivo” es “fuente” (*Quelle*) creadora (*schöpferische*) de valor, resumiéndose entonces en su “...ser fuente de valor (*Quelle von Werth zu sein*) [...] creador de valor (*Werthschöpfung*) [...] en la corporalidad (*Leiblichkeit*), la personalidad viviente (*lebendigen Persönlichkeit*) en Marx, K., 1955, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, I, 4.; MEGA II/6, 183, pp. 17-23. Dietz, Berlin. Según Dussel: “...el “trabajo vivo” es la subjetividad, actividad, persona, la corporalidad viviente como “fuente creadora del valor desde la nada del capital”. “Fuente” trans-ontológica, ya que el “valor que se valoriza” (*Verwertung des Werts*) es el “ser” del capital [...] La subjetividad del trabajador es el creador meta-físico o trans-ontológico, que desde la “anterioridad” o “exterioridad” del capital todavía inexistente “pone” el “ser” del capital desde la nada” (DUSSEL, E., “La introducción de la *transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 113, Trotta, Madrid).

<sup>80</sup> Cf. E. DUSSEL, “La introducción de la *transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 114, Trotta, Madrid

<sup>81</sup> Cf. *Ibid.*, p. 115, Trotta, Madrid.

“comunidad de vida real”<sup>82</sup>. Para ello, las categorías de Marx siguen siendo insustituibles. Renunciar a ellas puede implicar un “politicismo” idealista-desarrollista que carece de un análisis específico del capitalismo como horizonte ontológico de comprensión del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Ante la miseria del Tercer Mundo (*dritten Welt*) las categorías de Marx siguen denunciando con claridad: “esta ley produce una acumulación de miseria proporcionada a la acumulación de capital”<sup>83</sup>. La comprensión marxista del trabajo como “fuente viva de valor”<sup>84</sup> reposiciona al pobre (*Pauper*) -silenciado de la comunidad de comunicación real y fácticamente no poseedor del derecho a argumentar- en la “Exterioridad” de la comunidad de vida “real” siendo, especialmente en Latinoamérica, el rostro del explotado, del dominado y del “pobre”. El “Otro”, como el pobre que interpela, se constituye como la condición trascendental de posibilidad de toda la comunidad de vida y de todo argumentar posible. La voz que surge de la corporalidad sufriente del explotado, como el “¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!”, irrumpe desde la Exterioridad del sistema (“desde afuera”) de la comunidad de comunicación real apeliana. Dicha exigencia no busca el acuerdo hegemónico de la comunidad real de comunicación, sino el mínimo reconocimiento de su dignidad y el derecho de palabra. La “interpelación” es el acto lingüístico que tiende a producir las condiciones de posibilidad de la argumentación como tal: la posibilidad real y efectiva de poder participar en la comunidad. El “¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!” como “acto de habla” es un acto interrelativo-exigitivo, el cual expresa que el “hambre” es consecuencia de una injusticia preexistente. La exigencia que manifiesta ese “acto de habla” es un “deber ser” para la comunidad real de comunicación, “deber ser” que se basa en el compromiso con un “proyecto de liberación” (como utopía viable) del pobre, del oprimido, del excluido de la “comunidad de vida”. Dicha exigencia refunda la “comunidad real de comunicación” como una “comunidad histórico-posible” desde el proyecto de liberación del Otro como gesto efectivo de recepción de la interpelación. De este modo, la “conciencia ética”<sup>85</sup> se deduce de la capacidad práctica de interpretar, aceptar y asumir, responsable y colectivamente, el enunciado exigitivo del Otro: el “¡Tengo hambre, por ello exijo justicia!”. Como consecuencia de ello: “el que acepta la palabra interrelativa del Otro como otro,

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> K. MARX, 1955, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, I, 23; MEGA II/6, 558, pp. 13-18. Dietz, Berlin.

<sup>84</sup> K. MARX, *Manuscritos del 61-63*, en MEGA II/3, 147, 40-148, p. 17.

<sup>85</sup> E. DUSSEL, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. II; párrafo 24, pp. 51 ss. y 211 ss., Edicol, México. Nota del Autor: Aquí se expone la “conciencia ética” como oír la Voz-del-Otro.

desde la conciencia ética, se sitúa, en cambio, ante él bajo la vigencia de la “re-spon-sabilidad”<sup>86</sup> *a priori*<sup>87</sup>. La nueva comunidad se gesta a partir del proyecto de liberación y de la “utopía concreta” -desde la que parte el “acto de habla”-. La “conciencia ética” como “re-sponsabilidad” ética es la condición efectiva de toda posibilidad real de argumentación, es un “dejar lugar al Otro”; es permitirle “ser-parte” (...) afirmar al Otro como otro y “proponer” así el nuevo argumento como posible<sup>88</sup>. El nuevo argumento hace que el “consenso” logrado por la comunidad de comunicación real (hegemónica, por tanto, excluyente de la “Exterioridad” del Otro) sea “falsable”. Por todo lo dicho, se comprueba que no se puede adecuar la intención de “emancipación” en Habermas y Apel con la noción de “liberación” de la filosofía latinoamericana de la liberación. La “emancipación” implica la transformación de la “comunidad de comunicación real” a la luz de “la comunidad de comunicación ideal”, es la efectivización de la comunidad real, libre y sin dominación, propia de la comunidad ideal<sup>89</sup>. La libertad a la que se hace mención tiene que ver con la superación de las alienaciones en el campo cognitivo, tanto del conocimiento, como de la argumentación y de la ciencia. Sin embargo, para la “praxis liberadora”, la cual subsume la intención emancipadora, la importancia radica en la asunción de la comunidad político-económica de vida como desarrollo real y efectivo del proyecto liberador. Dicho proyecto contempla la necesidad de revisar las estructuras y las praxis de dominación -al nivel de la corporalidad, la producción y la economía como antropología y ética-. Por tanto, “la filosofía de la liberación no puede dejar de dar su importancia (...) al nivel práctico-productivo de la dominación, donde se encuentran las estructuras de la producción, distribución e intercambio de los productos del trabajo humano”<sup>90</sup>. “Liberar”, entonces, radica en la posibilidad de construir una “comunidad de comunicación” y de “vida” de tipo “histórico posible” (ni real ni ideal) que sea más justa, más racional y parte de una “comunidad real de vida” desde la “Exterioridad del Otro”,

<sup>86</sup> Nota del Autor: Dussel se remite a la etimología latina del término como “spondere”: “tomar a cargo”, ser responsable por el Otro ante el tribunal dominador (de la comunidad real) para liberar al pobre de las manos del opresor.

<sup>87</sup> E. DUSSEL, “La introducción de la transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 121, Trotta, Madrid.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> K.-O. APEL, 1975, *Der Mensch in den Konfliktenfeldern der Gegenwart*, p. 290.

<sup>90</sup> E. DUSSEL, “La introducción de la transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 124, Trotta, Madrid

interpretando y asumiendo su “interpelación” como exigencia ética de la “comunidad de comunicación y de vida ideal”.

### 6. Comentario final: La responsabilidad por el Otro-víctima como fundación o momento originario de la universalidad lingüística

La ética de la liberación intenta dar una respuesta responsable y solidaria a la situación de dominación, de la negación del discurso de las mayorías populares y del feroz proceso de opresión y explotación del ser humano. La experiencia cara-a-cara con el pobre (o con cualquier persona en estado de exclusión), como situación originante, se constituye en una interpelación y exigencia ética que la teoría filosófica latinoamericana buscará interpretar y, en consecuencia, responder por ella (promoción práxica de la liberación). Por ello, es que Dussel postulará, a partir del influjo levinasiano, la Exterioridad del Otro como recurso trans-ontológico y ético sobre el cual se funda la calidad de absoluto de toda pretensión moral. De este modo, Enrique Dussel intenta localizarse discursivamente desde los excluidos de la comunidad de comunicación real contraponiéndolos a la Totalidad totalitaria del sistema vigente. La negación de la participación de las mayorías populares en la comunidad hegemónica de comunicación explícita que, desde las exigencia de aquellos y aquellas que están “más allá” del sistema en calidad de excluidos, la pretendida universalidad del sistema vigente no es ni inocente, ni universal ni justa. Al decir de H. Schelkshorn: “La irrupción del pobre desenmascara el carácter ideológico del consenso fáctico”<sup>91</sup>. La praxis liberadora, apoyada por quienes han oído la interpelación de la corporalidad sufriente del excluido y se han solidarizado con ellos en un proyecto liberador común, rompe con el universalismo monológico que representa la comunidad hegemónica de comunicación. La irrupción del oprimido y excluido en la discursividad hegemónico-dominante produce, a través de un proceso analéctico -como irrupción que viene de un “más allá” de la Totalidad autorremisional-, la apertura a una totalidad más inclusiva. A su vez, esta totalidad nueva será, como en un círculo permanente, constantemente interpelada por los nuevos pobres -nuevos excluidos del nuevo sistema instaurado- que evidenciarán, de nuevo, la falibilidad de los límites del orden vigente. Según Schelkshorn, Dussel puede aportar sustantivamente al planteamiento ético contemporáneo desde su noción

<sup>91</sup> H. SCHELKSHORN, “Diskurs und Befreiung” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 18, Trotta, Madrid.

analógica del Otro<sup>92</sup>. Al mantenerse un predominio de la comprensión del Otro a partir del propio horizonte de comprensión, el consenso pasa a depender de la “empatía solidaria de uno con la situación de todos los otros”<sup>93</sup>. El consenso depende entonces de la posibilidad de que los argumentadores logren comprender las demandas de los Otros desde sus propios mundos de la vida. Por ello, es que aquí Dussel logra brindar una respuesta creativa y superadora. Para la ética de la liberación, el punto de partida es la heterogeneidad constitutiva del Otro -como un “mundo de la vida” que irrumpe desde la Exterioridad de la dis-tinción-. Será a partir del encuentro cara-a-cara que se hace viable un proceso de mutua comprensión del otro como Otro. En esta hipótesis, el Otro no es nunca abarcable completamente desde el propio mundo de la vida -comprensión propia de sentido-. El mundo del Otro nunca puede agotarse en el horizonte propio de comprensión. El abrirse al Otro implica, en un mismo acto, el romper con el propio mundo de significación, romper con el propio horizonte de comprensión y embarcarse en un proceso de destotalización (ver la totalidad desde la Exterioridad). La comprensión del Otro depende de su revelación y del camino de comunión en la vida misma. Sin embargo aquí, “la base egológica no se abandona nunca porque yo puedo comprender cualquier cosa sólo relacionándola con mi propio horizonte; pero este horizonte está cada vez más abierto por los encuentros con el otro”<sup>94</sup>. Dicho proceso es permitido, al menos conceptual y abstractamente, por las nociones que expresa la ética de la liberación. La Alteridad del otro como Otro devela lo insondable de su misterio y la exigencia continua de descentralización continua del Yo (sujeto moderno ego-céntrico y auto-remisional) o del Nosotros (comunidad hegemónica de comunicación). En este mapa conceptual, la situación de argumentación aparece tan sólo como la consecuencia de un proceso previo basado en un acto moral originario de reconocimiento del otro como Otro (razón ético-originaria en Lévinas). Como el “punto de partida” de Dussel radica en la Exterioridad del Otro excluido, todo consenso fáctico depende en gran medida de la comprensión y de la asunción del riesgo ético de “salir” al mundo del Otro para intentar “entrar” en su mundo de la vida. Es por ello que toda macro-ética de la liberación comienza, a modo de comprensión de la otredad del Otro, a

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*, p.19.

<sup>93</sup> W. KUHLMANN (edit.), 1986, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Suhrkamp, p. 23, Frankfurt a.M. en SCHELKSHORN, H., *Diskurs und Befreiung*” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 19, Trotta, Madrid.

<sup>94</sup> H. SCHELKSHORN, H. “Diskurs und Befreiung” en APEL, K.-O. Y DUSSEL, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, p. 19, Trotta, Madrid.



partir del proceso de reconocimiento ético-originario del Otro como persona inconmensurable. En definitiva, Dussel desarrolla su propuesta práxica en un contexto donde el entretejido socio-estructural y vínculo social está quebrado (justamente allí radica la exclusión). En el contexto de opresión, la solidaridad debe ser parcial, debe constituirse como parcialidad hacia el oprimido. La legitimidad de las exigencias de los excluidos de los discursos prácticos fundamenta la parcialidad, sin embargo, ella no puede ser constatada y probada consensualmente (ya que es la misma comunidad hegemónica de comunicación la que genera la exclusión y sostiene el sistema de dominación). Lo importante de rescatar aquí es que tanto la normativa social hegemónica como el sistema de “bondad” vigente son los factores fundamentales de justificación de la opresión, es decir, la “moralidad” misma debe ponerse en duda desde la Exterioridad. Si la liberación, como praxis fáctica, se logra llevar adelante, entonces, se creará, según lo estipulado por la arquitectónica, una nueva comunidad de comunicación (conformada por los excluidos) según el principio de justicia. En esta tarea seguiremos trabajando.

### Bibliografía

- Apel, K.-O., 1972-1973, *Transformation der Philosophie* I-II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. Cast. *Transformación de la filosofía* I-II, Taurus, Madrid, 1985).
- Apel, K.-O. y Dussel, E., 1992, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México.
- Apel, K.-O., 1995, “La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en Meggle, G. y Wüsthube, A. (eds.), *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Königshausen und Neumann, Berlin.
- Apel, K.-O. y Dussel, E., 2004, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid.
- Cortina, A., 1995, *Ética sin moral*, Editorial Tecnos, S.A., Madrid.
- Dussel, E., 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, vols. I-II; vol. III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.
- Dussel, E., “La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana)” en AA.VV., 1973, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1974, *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca.
- Dussel, E., 1974b, *Emmanuel Lévinas y la filosofía de la liberación*, Bonum, Bs. As.
- Dussel, E. y Guillot, E., 1975, *Emmanuel Lévinas y la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires.
- Dussel, E., 1977, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México.
- Dussel, E., 1978, “Filosofía de la liberación y revolución en América Latina”, en Cuevas, A., Dussel, E. et. al., *La filosofía y las revoluciones sociales*, Grijalbo, México.
- Dussel, E., 1980, “Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of liberation”, en *Philosophy Knowledge*, Cath. Univ. América, Washington.
- Dussel, E., 1982, “Ética de la liberación”, en *Iglesia Viva* (Madrid) 102.
- Dussel, E., 1984, *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá.
- Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 1988, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 1989, *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburg.
- Dussel, E., 1990, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México.
- Dussel, E., 1990, “Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency”, en *Latin American Perspectives*, Los Ángeles, 17/2.
- Dussel, E., 1996, “Ética material, formal y crítica”, *Signos* (UAM-Iz., México), X/1.
- Dussel, E., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1990, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1992, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1993, *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1994, *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1995, *Für Enrique Dussel*, Augustinus, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1996, *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen.
- Fornet-Betancourt, R. (edit.), 1998, *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, IKO-Verlag, Frankfurt a.M.
- Habermas, J., 1963, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J., 1968, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J., 1981, *Theorie des Kommunikativen Handelns I-II*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Habermas, J. 1983, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Hinkelammert, F., 1984, *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus/Grünwald, Luzern/Mainz, 1994.
- Hinkelammert, F., 1994, „Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme”, en Fornet-Betancourt, 1994.
- Lévinas, E., 1947, *De l'Existence à l'Existant*, Vrin, Paris.
- Lévinas, E., 1947, *Le temps et Autrui*, Arthaud, Paris.
- Lévinas, E., 1968, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, M. Nijhoff, La Haye.
- Lévinas, E. 1974, *Autrement que'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye.
- Marx, K., 1953, *Frühschriften*, edit. de S. Landshut, Kröner, Stuttgart.
- Marx, K., 1955, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz, Berlin.
- Marx, K., 1948, *Manuscritos del 44*, Alianza, Madrid.



Marx, K., 1974, *Grundrisse der Kritik des politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Dietz, Berlin.

Scannone, J.C., 1986, "Filosofía primera e intersubjetividad. El *a priori* de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico", en *Stromata* (Buenos Aires) 42, N°3/4 Julio-Diciembre, pp. 367-386.

Scannone, J.C., 1987, "Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad", en *Stromata* (Buenos Aires) 43, N°3/4 Julio-Diciembre, pp. 393-397.

Scannone, J.C., 1990, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

Schelkshorn, H., 1989, *Dialogisches Denken und politische Ethik*, Tesis doctoral, Universidad de Viena.

Schelkshorn, H., 1992, *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg Br.

Sidekum, A. (Organizador), 1994, *Ética do discurso e filosofia da libertação, modelos complementares*, Editora UNISINOS, São Leopoldo.

Artículo recibido el 30/08/2013. Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/09/2013.

## "Sed imitatores míos"

### San Pablo, modelo de santidad en una época de cambio

por José Luis Narvaja S.I.\*

#### Resumen

El edicto de Milán (313) significó la apertura del Imperio romano a la fe de Cristo. Esta nueva actitud provocó un cambio en la visión que los cristianos tenían del mundo, del tiempo y de la historia. No menos importante fue el cambio en el concepto de hombre y, por consiguiente, de santidad. Cuando desapareció el modelo del mártir propio de las persecuciones, se propusieron nuevos paradigmas: el monje y el obispo, ambos modelos construidos en base al ejemplo de vida del apóstol Pablo.

Palabras clave: hagiografía, san Pablo, martirio.

## "Be me imitators"

### San Pablo, a model of holiness in a time of change

#### Abstract

The Edict of Milan (313) meant the opening of the Roman Empire to faith in Christ. This new attitude brought about a change in Christians' view of the world, of time and of history. No less significant was the change in the concept of the human person, and consequently, of holiness. When the model of the martyr characterized by persecutions disappeared, new paradigms arose: the monk and the bishop, both models that were fundamentally based on the example of the life of the Apostle Paul.

Key words: hagiography, Saint Paul, martyrdom.

\* Doctor en Teología y Ciencias Patristicas (Institutum Patristicum, Augustinianum, Roma, 2002). Profesor de Patristica II en Facultad de Teología de san Miguel; jlnarvaja@gmail.com