LO PROPIO Y LO AJENO

Interculturalidad y sociedad multicultural

Ursula Klesing-Rempel
Compiladora

Astrid Knoop
Coordinadora

IIZ DVV

PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

Lo propio y lo ajeno

Interculturalidad y sociedad multicultural

Compilado por
Ursula Klesing-Rempel

IIZ DVV

PLAZA Y VALDES
P Y V
EDITORES

Diseño de portada: Plaza y Valdés, S. A. de C. V.

Primera edición: diciembre de 1996

LO PROPIO Y LO AJENO

© Plaza y Valdés, S. A. de C. V.
© Asociación Alemana para la Educación de Adultos
Instituto de la Cooperación Internacional

Derechos exclusivos de edición para todos los países de habla española. Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio, sin autorización escrita de los editores.

Editado en México por Plaza y Valdés Editores
Manuel María Contreras No. 73, Col San Rafael
México, D.F. Tel. 705-00-30, CP 06470

ISBN: 968-856-502-4

Hecho en México Printed in Mexico

Esta obra es una coedición entre la Editorial Plaza y Valdés
y la Asociación Alemana para la Educación de Adultos
Instituto de la Cooperación Internacional.

Me llamo Rigoberta Menchu y así "me nació la conciencia" [1]

Enrique Dussel
Universidad Autónoma Metropolitana

Dejemos en primer lugar, metódicamente, la palabra a la víctima misma. Leamos un texto dramático del tema que deseamos tratar en esta ponencia:

"Yo no soy dueña de mi vida[2], he decidido ofrecerla a una causa[3]. Me pueden matar[4] en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal[5], tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha[6] [...] Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el

---

[1] Esta ponencia es el cap. 5.1. de una "Etica de la Liberación" en elaboración.
[2] Obsérvese la presencia de la "responsabilidad" de la que tanto hemos hablado.
[3] La "sustitución" de la que nos habla Levinas.
[4] La "pulsión de alteridad" no duda en afrontar el dolor y poner en cuestión la propia felicidad y la autoconservación reproductiva.
[5] El juicio negativo del sistema que se funda en la victimación de las víctimas.
[6] "Lucha" es praxis de liberación: lucha por el re-conocimiento, pero, también lucha como "praxis transformativa".

único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad[7]. Y no es una teoría nada más".[8],[9]

La Ética del Discurso ha tratado largamente la cuestión de la intersubjetividad que alcanza el acuerdo válido. Será por el momento nuestro interlocutor, ya que ahora mostraremos lo que significa una razón crítico-discursiva, imposible de ser descubierta y analizada por la Ética del Discurso-desde el momento que perdió la materialidad y negatividad, propio de su formalismo-. En efecto, para la Ética del Discurso, las condiciones mínimas reales para la posibilidad de una discusión válida son: la sobrevivencia[10] de la comunidad real de comunicación, y la participación de todos los afectados posibles. Pero, al tener en cuenta lo que ahora denominamos principium exclusionis (la imposibilidad empírica de no excluir a alguien del discurso), se torna éticamente problemático aquello de todos los afectados "posibles", ya que, como insistiremos, no es posible ni siquiera descubrir su existencia (son afectados de "imposible" participación). En efecto, nunca podrán todos los afectados ser participantes reales (ni siquiera por representación), pero esto no por una dificultad empírica como, por ejemplo, en no poder invitar a todos. No. La no-participación fáctica de la que hablamos es un tipo de exclusión no-intencional inevitable. Ya que:

---

[7] Aquí plantéa el surgimiento de un "sujeto histórico". Su "confianza" estriba en el apoyarse sobre dicho "sujeto" liberador, y en nadie más.

[8] No es sólo una teoría como las otras. Es una teoría práctica, articulada a una praxis y que ha surgido de ella. Es una teoría de liberación en su sentido integral, tal como intentamos describir en esta Ética.

[9] Testimonio del Premio Nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú, en la obra narrativa elaborada por Elizabeth Burgos: Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia (Menchú, 1985, p.270).

[10] Esto ya plantearía la cuestión de la reproducción y del desarrollo de la vida real de los argumentantes, y que la Ética del Discurso no ha descubierto como un principio ético material universal; para ella son presupuestos meramente ontológicos, pero no éticos (el Leib-a priori).

Siempre habrá (y no podrá no haber algún tipo de) afectados-excluídos de toda comunidad de comunicación real posible.

Lo que nos enfrenta a una contradicción:

a) Aunque todos los afectados tienen siempre derecho (implícito) a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real,

b) sin embargo, siempre hay algún tipo de afectados-excluídos.

Este "siempre" es empírico y al mismo tiempo inevitable, apodíctico: es imposible fácticamente que no los haya. Para que no los hubiera, usando el argumento de Popper contra el historicismo, debería existir una comunidad de comunicación perfecta (sin excluídos), o, en caso contrario, necesitaríamos una inteligencia infinita de velocidad infinita para descubrir todos los excluídos presentes. Y aún así no se podrían preveer los excluídos futuros posibles (ya incoados en relaciones presentes de dominación invisibles). Es decir, no podemos tener conciencia actual de todos los Otros excluídos en el presente que serán descubiertos como excluídos en el futuro, y que ya sufren por anticipado los acuerdos a los que se lleguen. Durante milenios la mujer era una "afectada", por ejemplo en la cuestión de la "patria potestad",[11] pero no se tenía conciencia, y por ello fue "excluída" fácticamente de la discusión. Lo mismo acontecía con las razas discriminadas en el racismo, las generaciones futuras en la cuestión ecológica, etc.

Esto sitúa el problema de la validez, de la moralidad del '"acuerdo (Verständigung)" de manera nueva. Todo "acuerdo" no es sólo provisorio y falsable, sino que es éticamente excluyente de afectados (es decir, tiene "finitud" constitutiva). "Procedimentalmente" la primera pregunta que deberían hacerse los "participantes" en una comunidad de comunicación hegemónica real es: ¿A quién pudimos haber dejado "fuera" - sin re-conocimiento por lo tanto -,

[11] Es decir, el padre tenía potestad sobre el hijo/a, pero no se advertía que la madre del/la hijo/a era una afectada (implicada), por ser "madre", y por ello tenía igualmente un derecho que no aparecía, ya que el sujeto-afectado era invisible en cuanto sujeto.

"excluídos"? Pero nunca puede ser respondida cabalmente, aún ante la mejor conciencia crítica posible.

Además, debe tenerse conciencia que es necesario reconocer a cada "participante" como un sujeto ético dis-tinto (no solo igual), como Otro que el sistema autoreferente; Otro que todo el resto, principio siempre posible de "disenso" (u orígen de nuevo discurso). Esta posibilidad del "disenso" del Otro es un permitirle "participar" en la comunidad con el derecho a la "irrupción" fáctica de este Otro como un nuevo Otro.[12] Ese respeto y re-conocimiento del Otro como otro es el momento ético originario[13] que estamos analizando por excelencia, lo supuesto en toda "explicación" (epistemológica, à la Thomas Kuhn, por ejemplo) o todo "asentimiento" libre (sin coacción) ante el argumentar del Otro. Porque "respetar" la dignidad y "re-conocer" al sujeto ético del nuevo Otro (como autónomo, también de un posible "disenso", como dis-tinto[14]) es el acto ético originario racional

---

[12] Véase mi ponencia "La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla", en Fornet-B., 1992, pp.106ss: "La Exterioridad y la comunidad ideal de comunicación" (también en Dussel, 1993c, pp. 42-48).

[13] Sin embargo, como claramente lo descubren Marx (para la cuestión del plusvalor) o Levinas (por la re-sponsabilidad por el Otro), el momento crítico se encuentran enla base, en el origen, como pre-sub-puesto del sistema futuro. Dicho sistema futuro es en realidad todo sistema presente (que en el pasado fue creado por la pulsión alterativa y la razón crítico-liberadora). De manera que la realidad presente (excepto la primera que debió existir hipotéticamente hace millones de años en la noche de la historia junto a los míticos Gilgamesh o Adán y Eva) tuvo siempre originariamente la re-sponsabilidad de alguien por las víctimas del sistema pasado, pulsión alterativa y razón crítica (material, formal y de factibilidad) que pusieron en la existencia el orden institucional presente.

[14] Re-conocer en el "esclavo" un sujeto ético, encubierto en el esclavismo como el no-sujeto ético y por lo tanto como excluído-no-afectado (para ser "afectado" es necesario antes ser re-conocido como "sujeto ético"), es el "punto de partida radical2 de toda argumentación posible con el antiguo esclavo, nuevo Otro ahora re-conocido como "participante". Hegel ciertamente se ocupó de la intersubjetividad, y aún del esclavo. Véanse Williams (R.), 1992 (que estudia la cuestión desde Fichte, pp.27-71; y cronológicamente en todo Hegel, pp.73ss) y Honneth, 1992 (que también incluye a Marx, pp. 230 ss). Pero ni Hegel ni sus comentadores descubren

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 nuevos derechos.

La diferencia esencial en esta cuestión entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera, parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda, parte de los afectados-excluídos de dicha comunidad: las víctimas de la no-comunicación. Por ello, la primera, se encuentra prácticamente en posición de "inaplicabilidad (Nichtanwendbarkeit)"[15] de las normas morales fundamentales en situaciones normales de asimetría (y no propiamente excepcionales), mientras que la Ética de la Liberación se sitúa justamente en la "situación excepcional del excluído", es decir, en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre su límite:

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

---

el "re-conocimiento" de la víctima, desde una "re-sponsabilidad-por-el-Otro" anterior a toda decisión, como "punto de partida" crítico desde la Exterioridad del sistema dominador. La víctima toma auto-conciencia crítica desde su negatividad material (en primer lugar desde la vulnerabilidad de la "sensibilidad" como dolor) y no desde la conciencia del dominador. El "re-conocimiento del Otro" como otro que el sistema de derechos vigentes es la cuestión radical.

[15] Si a las limitaciones de aplicación "directa", se le agrega la restricción de que toda aplicación es "parcial" y "aproximativa2, y que no pueden realizarse en situaciones de asimetría anormales de no-derecho, de guerras, revoluciones, de diferencias sociales intolerabels, se podrá descubrir que, por último, en concreto y realmente nunca pueden aplicarse. Es lo que llamamos la "inaplicabilidad (Nichtanwendbarkeit)" de esta moral formal. Si la simetría exigida para la aplicación del principio moral básico es reconocido como inexistente: ¿cómo se alcanzará la simetría desde una situación de asimetría donde el principio es inaplicable? Esta situación de inaplicabilidad queda superada en la solución: la reconstitución simétrica de las víctimas asimétricas en la intersubjetividad crítica. Pienso que este aporte muestra la importancia de una Ética de la Liberación.

moralmente han sido abolidos, porque los deberes morales de una parte ya no pueden tener correspondencia con las pretensiones morales de la otra"[16].

Son exactamente estas situaciones límites las que importan a la Ética de la Liberación (los múltiples procesos cotidianos asimétricos de la dominación que se ejerce sobre las mujeres, las razas discriminadas, las culturas populares asfixiadas, los procesos pedagógicos de opresión, la situación de las mayorías en Estados del mundo en situación de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una posición desventajosa bajo la violencia armada (principalmente de Estados Unidos en el presente), las guerras "sucias" de Argentina, Brasil, Chile, etc., contra-revoluciones orquestadas criminalmente como la lanzada sobre Nicaragua, etc.). El principio concreto "¡Has participar en la discusión al afectado-excluído, a la víctima!", tiene una lógica procedimental distinta de la lógica meramente discursiva hegemónica. Lo que son "situaciones de excepción" de asimetría para la aplicación de una Ética del Discurso, son las "situaciones normales" de fundamentación de normas para la Ética de la Liberación, que puede, sin embargo, constituir la simetría entre las víctimas mismas.

En su obra Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, J.C.Scannone escribe:

"La filosofía latinoamericana de la liberación usó críticamente y completó la conceptualización [...] para formular filosóficamente la experiencia latinoamericana del pobre [...]: anterior a la pregunta por el ser ha de darse el cuestionamiento ético-histórico del preguntar mismo. [...] Pero los riesgos de quedarse sólo en ese planteo provocaron su

[16] "Derecho natural y razón práctica", en Wellmer, 1991, p.29. El mismo Apel reconoce que "bajo las condiciones finitas, el principio del desarrollo de la moral jamás (niemals) puede alcanzar -en tanto principio de una aplicación histórica responsable de la ética- la realidad moral, puesto que no se puede dar un comienzo nuevo racional de todos los hombres sobre la base de la validez ideal del principio discursivo" (Apel, 1988, p.465).

dialectización (... por lo que] era criticada y reinterpretada en su forma y categorización gracias a la incidencia positiva del horizonte nuevo de sentido abierto por los símbolos y la historia latinoamericanos"[17].

Scannone propone como superación del punto de partida anterior un doble movimiento: 1) desde la comunidad de comunicación de Apel (criticada en su trascendentalidad desde una comunidad ético-histórica) se accede al "nosotros" de un pueblo latinoamericano como sujeto[18], 2) como un "estar"[19] -manejando sutilmente la diferencia en el castellano entre el mero "estar" resistiendo y el "ser" del mundo- o un "nosotros estamos". Este "nuevo" punto de partida iría más allá el de la Filosofía de la Liberación:

"Con todo, según mi opinión, el enfoque centrado en la oposición dependencia-liberación corría el peligro de no considerar suficientemente lo positivo propio de América Latina, eso propio que no es reductible a la negación determinada de la negación (es decir, de la dependencia y opresión), o, al menos, el riesgo de hablar de ello en forma abstracta, [...]

[17] Scannone, 1990, pp. 88-89.

[18] Op.cit., pp. 111 ss.

[19] Op.cit., pp.23 ss. Se parte de las obras de Rodolfo Kusch, entre las que quiero resaltar El pensamiento indígena americano, (Kusch, 1970), donde puede apreciarse su método filosófico-antopológico, que merecería un trabajo específico, porque junto a intuiciones a tenerse en cuenta se deslizan otras como la siguiente: "Nosotros en una situación así invocamos la razón y ella nos lleva a la bomba hidráulica. ¿El abuelo indio qué invoca? Seguramente no será la razón" (p.44). No hay entonces diferenciación de tipos de racionalidad; la "razón" es una razón instrumental, urbana, clase media, europea. Nunca se invoca el capitalismo. Véase en esta línea la obra profunda de Carlos Cullen, Reflexiones sobre América (Cullen, 1986). La obra de Luis Villoro, Los grandes momentos del indigenismo en México (Villoro, 1950), no estaría de más, aunque este último nunca adopta la perspectiva del indio mismo (y parte de una descripción sartreana del Otro, limitación superada posteriormente por Levinas). Aquí "lo indígena [contará sólo] como principio oculto de mi Yo" (pp.22 5ss.), del Yo del mestizo.

sin determinarlo suficientemente desde su misma novedad, mediante una hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas"[20].

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

Y bien, pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la Totalidad, en una mera comunidad de comunicación, ya que el "estar" (aún el "nosotros estamos") abstracto es un "mundo" más, una eticidad (a lo Hegel) concreta, sin criterios univerales el por qué de la pobreza (no-vida) de ese pueblo, sin criterios críticos para el diálogo entre culturas asimétricas, ni para la determinación de la factibilidad de las transformaciones necesarias. Es una recaída en el punto de partida superado por la Filosofía de la Liberación a fines de la década de los 60s.[21]

¿Por qué acontece esta "recaída"? Históricamente, por la horrible represión de las dictaduras; políticamente, por la influencia del peronismo populista al que con extrema y riesgoza fidelidad muchos filósofos pensaron que era "estar cerca del pueblo". Filosóficamente, en su fundamento, el "estar", el "nosotros estamos" resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, sin relación a un "sistema capitalista" -que exige "pasar" por una relectura de Marx- que los comprende (como oprimidos) o los excluye, se torna ambiguo; es un mundo más, al que podría aplicarse

---

[20] Op.cit., p.17.

[21] No queremos descartar lo valioso del intento, siempre necesario, de la afirmación de la sabiduría popular amerindia y popular posterior. En ello hemos trabajado muchos años desde nuestra obra de 1969: El catolicismo popular en Argentina. t.4: Antropológico. (coautor con Ciro R.Lafón), Bonum, Buenos Aires, pp.193-242, y en 1970: El catolicismo popular en Argentina. t.5: Histórico, Bonum, Buenos Aires, 236 p.. Además en aquella época habíamos ya escrito "Hipótesis para el estudio de latinoamérica en la historia universal" (Dussel, 1966), cuyas hipótesis centrales aparecieron en: "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional", en Cuyo (Mendoza) 4 (1968), pp. 7-40). En 1970 publicamos "Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana", en América Latina y conciencia cristiana, IPLA, Quito, pp. 63-79.

la crítica que Habermas hace a Taylor.[22] Si, por el contrario, se sitúa a esa cultura popular (como "nosotros estamos" en la sabiduría...) como el Otro oprimido por el sistema y como los afectados-excluídos, todo cobra una dinámica completamente diversa; una dinámica de sabiduría para la liberación, y no sólo de autoconservación como complicidad para malamente sobrevivir en la pasiva resistencia en la que la "fiesta" sería una falsa sublimación alienante.

En primer lugar, la afirmación plena y positiva de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento en las víctimas de la opresión y exclusión que pesa sobre la propia cultura, 2) la toma de conciencia crítica y auto- refleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la materialidad como negatividad. Tomemos un ejemplo testimonial narrativo excepcional. Una periodista venezolana (la "intelectual orgánica") elaboró un libro con el relato de la líder indígena guatemalteca, premio Nobel de la Paz en 1992, que tiene por título (y el título tiene una clara precisión teórica): Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia.[23] a) Una mujer dominada, b) pobre, como clase, c) maya como étnia conquistada desde hace 500 años, d) de una Guatemala periférica y explotada por el capitalismo norteamericano. ¡Cuatro dominaciones simultáneas y articuladas!

---

[22] Véase Habermas, 1991, pp. 90 ss. y 176-185. Scannone ha debido olvidar la cuestión de la liberación (aunque se pretende superarla) porque se "instala" en la eticidad popular como eminencia (eminentia), olvidando las opresiones, alienaciones y exclusiones que sufren las víctimas.

[23] Menchú, 1985. La palabra "conciencia" castellana en alemán significa ambiguamente "Bewusstsein" y "Gewissen". El neologismo brasileño "concentizaçâo", igualmente, es el "proceso del devenir" de una conciencia teórica de descubrimiento (Bewusstsein) y conciencia ética de responsabilidad (Gewissen) pero en un nivel crítico. Es un neologismo que semánticamente nos manifiesta exactamente la "toma-de-conciencia" (Bewusstsein-Gewissen werden) desde el afectado-oprimido y/o excluído concomitante al proceso mismo de liberación. Véase la posición de Paulo Freire en el próximo § 5.2.

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

"Entonces nos poníamos a platicar y echábamos insultos a esos ricos que nos han hecho sufrir por muchos años y por mucho tiempo. En ese tiempo, yo empecé a hacer mi formación más política entre la comunidad".[24]

La toma de conciencia crítico-monológica se transforma rápidamente en un acto comunitario, de "acuerdo", de consenso. En el capítulo XVII hay un desarrollo, y comienza propiamente el momento ético que es el "punto de partida" radical de toda Ética de la Liberación:

"Estaba confundida. Un cierto cambio que sufrí internamente. Para los demás, no era tan difícil para ellos comprender que aquí está la realidad y aquí está lo falso.[25] A mí me costó un poco esto.[26] ¿Qué quería decir explotación para mi?[27] ¿Por que nos rechazaban?[28] ¿Por qué al indígena no lo aceptan?[29] ¿Y por qué antes, la tierra era nuestra?[30] Eran nuestros

[24] Op.cit., p. 143. Es un acto comunitario.

[25] Obsérvese la extrema precisión de este realismo crítico: la verdad es la realidad: aquí está la realidad. Lo contrario es "lo falso".

[26] Aún en la miseria y el dolor, el sobrellevar la "re-sponsabilidad-por-el-Otro" agrega dolor al dolor. Además del hambre, inseguridad, nomadismo, suma ahora la persecución, el ser una "rehén" que se "sustituye" por el dolor de los suyos. Es una "mesías" para Benjamin, Ronsezweig o Levinas.

[27] Se pasa de la conciencia "ingenua" a una conciencia crítico-teórica, primera instancia y en el nivel del horizonte del militante (que no es explícitamente científico, filosófico, de expertos, etc.).

[28] Véase la doble pregunta: la opresión (explotación) y la exclusión (rechazo).

[29] La "participación" negada.

[30] Habría que preguntárselo a Locke, Kant, Hegel... Habermas.

antepasados los que vivían allí. ¿Y, por qué los extranjeros no nos aceptan como indígenas? ¡Allí se ubica la discriminación!"[31]

"Rigoberta-su pueblo" han tenido desde siempre su cultura; la han despreciado y nadie les había enseñado a valorarla; han sufrido una opresión y exclusión espantosa;[32] de pronto comienza la toma-conciencia ético-crítica de esa opresión-exclusión, del hecho de ser víctimas; eso es posible desde la afirmación de su propio ser valioso; desde esa afirmación comienza una lucha de liberación con conciencia ética de ser víctimas. Esa afirmación es fruto de un proceso dialéctico donde la relación dominador-dominado, sistema-exclusión son horizonte de comprensión. Scannone piensa que puede afirmarse la propia cultura como valiosa (como indica frecuentemente Arturo Roig), pero olvidando que debe ser desde de la dialéctica opresor-oprimido, como víctimas. Sin dicha relación[33] explícitamente descubierta se recae necesariamente en la ontología ambigua, no-ética, sapiencial pero no crítica, una "eticidad concreta" (Sittlichkeit) sin criterios de liberación. En realidad se ha recaído en la hermenéutica ricoeuriana pre-liberadora.

---

[31] Ibid., p.148.

[32] Desde la muerte de su hermanito de dos años (cuando Rigoberta tiene ocho), cuyo cuerpecito se pudre en una finca de café porque no pueden pagar para enterrarlo; hasta la muerte de su amiguita más íntima, envenenada por una fumigación aérea que efectúan sobre la finca los dueños; cuando queman a su padre vivo en la Embajada; cuando torturas a su madre en su presencia hasta la muerte; cuando igualmente queman hasta la muerte a su hermano... ¡Léase este testimonio para tener presente una narrativa real y actual del "punto de partida" de la Ética de la Liberación! ¡El horror de la realidad real que produce en la periferia mundial el capitalismo tardío en su horizonte dependiente!

[33] Como Scannone no indica la dominación o exclusión (la negatividad) que pesa sobre la cultura popular no puede tampoco indicar la liberación necesaria (momento dialéctico de superación). Esto se deja ver ya que critica diversos "proyectos2 (Scannone, 1990, pp. 150-164), pero no acierta a proponer ningún proyecto de liberación de la situación actual. Hay resistencia pero no liberación. De la misma manera que Leopoldo Zea (véase Zea, 1978) culmina con un "proyecto asuntivo" (de los mestizos), pero sin proyecto popular de liberación.

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

La ética ontológica parte del ya siempre mundo presupuesto; la Ética del Discurso parte de la ya siempre presupuesta comunidad de comunicación; la filosofía latinoamericana del "nos-otros[34] estamos" parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La Ética de la Liberación tiene por punto de partida, sin negar todos ellos, pero preferencialmente, en la "exterioridad" del horizonte ontológico ("realidad" más allá de la "com-prensión del ser"), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría afirmada ingenuamente como autónoma ("estando" concreta e históricamente reprimida, destruída en su núcleo creador, siendo marginal y dificilmente reproducible,[35] e ignorar estos hechos es caer en una "ilusión" folklorista).

Se trata de tres aspectos: a) El afectado en toda discusión es alguien que sufrirá los efectos de un acuerdo válido alcanzado. La Ética de la Liberación señala que la conciencia o el saber que se es "afectado" es

---

[34] El juego de palabra en castellano que propone Scannone es sugerente: "Nos-otros". El "nosotros" es una comunidad donde cada uno es "Otro" para todos los otros: "nos", todos, "otros" para cada uno.

[35] Me estoy refiriendo que ha perdido el "poder" (político), su capacidad de autogestión económica, y su tradición cultural como hegemónica. En el caso del pueblo nahuatl del Imperio azteca, ya no existe el "calmecac" (escuela de los tlamatinime). Véase mi obra 1492: El encubrimiento del Otro, conferencia 6 (Dussel, 1993).

ya fruto de un proceso de "concientización" liberador. El tiempo inmemorial radical, entonces, es la situación en la que el/la afectado/a no tiene conciencia de ser afectado/a. Tal el esclavo que cree ser por "naturaleza" esclavo. Hemos citado más arriba este texto:

"Durante años y años cosechamos la muerte de los nuestros en los campos chiapanecos[36] [...] Nuestros hombres y mujeres caminaban en larga noche de la ignorancia".[37]

b) Lo mismo acontece con la opresión de la víctima, que es "explotada" intra-sistémicamente (como p.e. la "clase obrera", como el conjunto de asalariados que crean plusvalor, según el análisis de Marx; o la mujer en el machismo patriarcalista, etc.).

c) Por último, hay afectados que estríctamente no están en relación de dominación, son violentamente excluídos (hay, efectivamente, grados de exterioridad y de subsunción). Así el "pobre" (el pauper para Marx) es el que no puede reproducir su vida (p.e., ha dejado el sistema feudal como siervo, pero todavía no es asalariado [pauper ante festum], o ha perdido su relación de asalariado y se transforma en "desocupado" [pauper postfestum]: trabajo disponible, masas marginales urbanas actuales). Son las víctimas en sus tres determinaciones.

El análisis ontológico (también ético, desde Heidegger a Taylor o MacIntyre) puede y debe también aplicarse al "mundo" de las víctimas, afectadas, explotadas o excluídas. Es necesario no considerarlo exclusivamente como pura negatividad, exterioridad formal, vacía de contenido; sólo como sólo el Otro formal exterior al mundo, sistema o comunidad vigente hegemónicos. Es necesario prestar atención positiva a su realidad[38]. Creo que esto es adecuado, y

---

[36] Indígenas igualmente "mayas" como Rigoberta Menchú.

[37] Ya citado de La Jornada, 22 de febrero (1994), p.8.

[38] Por mi parte, desde mis estudios en Francia en 1961, hasta el descubrimiento de la Filosofía de la Liberación, a fines de la década del 60 o comienzos de la del 70, practiqué activamente la "hermenéutica de la cultura latinoamericana". La descripción de esa evolución la he expresado en mi artículo "Hermenéutica y Liberación. Diálogo con Dialogo con Paul Ricoeur", cuyo parágrafo 2. tiene por

por ello la tarea de Heidegger, Taylor o Scannone tienen sentido; el Otro debe ser "auténtico" en su exterioridad cultural. La hermenéutica tiene sentido aun con respecto al Otro. Rigoberta Menchú nos relata sobre su familia (cap.I), ceremonias del nacimiento (cap.II), el nahual -como el "otro-yo", el doble de cada humano- (cap.III), la finca (cap.IV), la ciudad vista por el indio (cap.V), las ceremonias de la siembra (cap.IX), la "tierra madre" (cap.X), las ceremonias del casamiento (cap.XI), la vida de la comunidad (cap.XII)... Todo esto es necesario porque la víctima, el Otro oprimido y excluído no es una realidad formal vacía: es un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad, el "nosotros-estamos-siendo" como realidad "re-sistente". Estamos entonces "con Scannone", pero hay que ir "más allá de Scannone", y esto porque, de pronto el relato de Rigoberta comienza a cambiar de sentido a partir de "experiencias" horribles: la muerte de su amiga intoxicada por la fumigación (cap.XIII), el ser "sirvienta" en la capital (cap.XIV)[39], la carcel del

título: "Hacia una simbólica latinoamericana", en Dussel, 1993c, pp.138ss (incluído en la traducción inglesa de 1996). Por ello indicaba que me parecía que Scannone recaía en el momento hermenéutico. Yo había partido de él (en mis conferencias en Villa Devoto en 1968, donde estuvo presente Gera y Rodríguez M., que inmediatamente comenzaron a usar la categoría "cultura" para el análisis de la realidad nacional), y lo denominé posteriormente""culturalismo", por no descubrir la dialéctica dominador-dominado en los problemas simbólicos, ontológico-culturales. El "núcleo ético-mítico" era ideológica e ingenuamente afirmativo de un mundo pretendidamente autónomo, que no podía afirmase en sí mismo sin al mismo tiempo descubrir claramente el principio de su propia negación. Pero, además, la esencia de la cultura es el trabajo (véase mi trabajo sobre "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos (México) 17 (1985), pp. 77-127, que es una respuesta crítica a las simplificaciones de Horacio Cerutti sobre la cuestión, ha publicarse en Nueve Ensayos sobre la Cultura, Paulinas, São Paulo, 1996). En ésto Marx y Freud son esenciales - su no relectura crítica pueden tener las peores consecuencias, no sólo en Scannone o Cerutti, sino igualmente en el formalismo de la Ética del Discurso-.

[39] Este es exactamente el momento de la "subsunción" de Rigoberta en el "sistema" capitalista: incorporación de la cuasi-exterioridad de una ethnia indígena

padre que posteriormente morirá al incendiar el ejército la Embajada de España que los campesinos habían ocupado (cap.XV). Se inicia así un período de reflexión:

"Yo empecé a analizar mi niñez -narra rememorando Rigoberta, como juzgando críticamente su propio pasado- y llegaba a una conclusión: yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada.[40] Yo decía, ¿cómo es posible? Relacionaba[41] la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Cómo comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientas. Todo eso a mí se me juntaba, y no sabía como compartir mis ideas[42]. Así es cómo yo empecé a tener amigos de otra comunidad[43] [...] Yo hablaba, ¿y ustedes qué comen?, ¿cómo hacen el

---

autosuficiente, para ser ahora parte funcional del sistema autoreferente y autopoiético. Este es el problema no resuelto en obras como la de Rodolfo Kusch, América Profunda (en su edición de Hachette, Buenos Aires, 1962), obra realmente anticipativa a su tiempo de manera relevante. En el capítulo "Los objetos", pp. 112 ss., casi toca el problema: "EL mercador y el ser se hallan íntimamente ligados. Quizá si desapareciera el mercader, desaparecería la dinámina y la expansión de una cultura basada en el afán de ser alguien... Quizá habría que volver a sustituir el camino exterior de la ciudad por otro que sea interior y ganar así una forma más sabia de vida" (p.123). El mal a superar es la civilización urbana: es necesario retornar a lo telúrico. Un poco Gandhi, un poco el Heidegger de la selva negra, un poco Nietzsche, ¿postmoderno avant la lettre? En fin, un Rodolfo Kusch desde una experiencia antropológica amerindia fuerte, respetable, sugerente... ambigua.

[40] Obsérvense las "negatividades": "no" tuve infancia... "no"... "no"... "No tuve nada". ¡Qué espantosa conclusión que clama justicia ante el tribunal de las conciencias críticas de todo el mundo, ante los ojos metafóricos de Osiris!

[41] Considérese en profundidad la racionalidad ética originaria de la líder indígena en cuanto al "relacionar" los momentos asimétricos del sistema/opresión-exterioridad, que faltan a Apel (porque sólo se sitúa en el mundo hegemónico, epistemológico, académico...) o de Scannone (porque ha olvidado el momento relacional de la opresión interna o la exterioridad como excluída).

[42] Considérese que no podía poner "orden" en sus ideas y no podía "expresarla" a los otros. Era una "toma-de-conciencia" inevitablemente monológica.

[43] Este es un momento fundamental, del "cara-a-cara" de la comunidad en la Exterioridad del sistema. Constitución de la simetría de los asimétricos. Esta intuición hemos querido expresar en nuestra obra Ética comunitaria (Dussel, 1986)

desayuno?, ¿qué comen en el almuerzo? [...] Yo puedo decir, no tuve un colegio para mi formación política[44], sino que mi misma experiencia[45] traté de convertirla en una situación general de todo el pueblo[46]. Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema [...] Que había ricos y había pobres. Que los ricos explotaban a los pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Pero eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan era un despacho[47], que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivíamos los indios...".[48]

¡Narración real impresionante! Merece ser leída y comentada en detalle.[49]

---

con la propuesta de que el Otro, las víctimas, los pobres, constituyen comunidades empíricas fuera del sistema, donde experimentan éticamente relaciones humanas simétricas que le son negadas en el sistema. Es desde esta "experiencia empírica", desde esta como utopía (ouk-topos: lo que no-tiene-lugar-en el sistema) desde donde la "razón crítico-discursiva" comienza su trabajo; ahora como razón crítica.

[44] Aquí comienza el surgimiento de un "sujeto histórico" como veremos.

[45] Esta "experiencia" es más profunda que la "experiencia" (Erfahrung des Bewessteseins) de la Introducción de la Fenomenología del Espíritu de Hegel (Véase Hegel, 1971, t.3, p.80). Es una "experiencia" del surgimiento de un "nuevo objeto" para la conciencia, pero desde la exterioridad crítica, siendo el primer objeto que se presenta la "Totalidad del sistema autoreferente dominante" como opresor, negador de la vida, excluyente de la víctima que cobre conciencia. Es la "experiencia" de ver surgir un "nuevo mundo": el mundo futuro desde la exterioridad del mundo vigente presente. Es la "experiencia" de la "concientización" como proceso que se inicia creadoramente, críticamente.

[46] De nuevo, la racionalidad crítico-ética generaliza (universaliza) la situación empírica particular y saca conclusiones universales. Es razón de universalización futura.

[47] Era "evidente".

[48] Op.cit., p.144.

[49] Comienza a ejercerce una racionalidad crítico-teórica que busca las "razones" de la negatividad. Ahora necesitará articularse a los "intelectuales orgánicos" para alcanzar mayor claridad explicativa. Pero ya ha iniciado el camino crítico-racional universal exigido. Nada más lejos de un irracionalismo folklorista o postmoderno. Exige principios, razones, causas estructurales de la negación de la vida, exlusión de la argumentación, ineficacia de la factibilidad. Ahora es la mutua interpelación

Abordemos ahora la cuestión de fondo: ¿Qué tipo de racionalidad nos abre al Otro como otro aún en su Exterioridad, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos (Apel o Habermas), textuales (Ricoeur), instrumentales (Weber o Popper), políticos (Rawls), económicos (criticados por Marx), etc.? Hemos llamado "razón práctico-material" la que discierne las mediaciones para la reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano; pero aún más exactamente denominamos "razón ético-originaria" a un tipo específico de racionalidad (diferente a la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéutica, etc.) que "re-conoce" a la víctima excluída, al Otro como otro que el sistema de comunicación vigente. La "razón ético-originaria" es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la experiencia (empírica y material, y por ello es la misma "razón práctico-material") como re-sponsabilidad-por-el-Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la que nos permite ser impactados por una "obsesión" o re-sponsabilidad por el "Otro", a priori y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión linguística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis. Es el momento ilocucionario mismo en el origen de todo "acto-de-habla:" "Yo-te digo que...;" es la intención constitutiva anterior al "acto-de-trabajo", a toda división del trabajo, a toda pretensión de eficacia en la factibilidad o co-solidaridad para con el Otro[50]. Es el "Decir (Dire)", antes de todo "lo dicho (le dit)" (aún del

---

de las víctimas que toman conciencia crítico-comunitaria: la simetría de los asimétricos (solución de la aporía de la Ética del Discurso: ¿Cómo efectuar una discusión si siempre hay asimetría? ¡Poniendo a los excluídos-víctimas a discutir en una comunidad crítica de los mismos oprimidos!).

[50] Este es el tema de todo ese extraño y profundo libro de Levinas, en el que describe fenomenológicamente, a la manera de una cuasi-intención, el "para-el-Otro (pour Autrui)" de la subjetividad, que se hace patente en situaciones tales como las del perseguido en el sistema, por el Otro, como el rehén en manos de la Totalidad.

argumento); es un "estar-expuesto" en la propia piel ante-el-Otro[51] el momento primero en la que consiste "la racionalidad misma de la razón".[52] La crítica tiene su fuente en el momento práctico por excelencia de la "razón ético-originaria" que establece el "estar-siendo-por-el-Otro", como re-sponsabilidad a priori, en el "cara-a-cara" de la "proximidad".[53]

La Ética del Discurso parte de una comunidad que presupone en la comunicación seria o auténtica ciertas "pretensiones" que se fundan en la norma básica ética, que podría enunciarse como "una en principio ilimitada comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales".[54] En este "reconocimiento" de las personas como iguales consiste la norma ética básica en la que se fundan las pretensiones de validez y toda la pragmática. Y bien, el "encuentro" con la víctima como el Otro, como sujeto ético en el "re-

---

[51] Es interesante que Levinas insiste en la "desnudez", la vulnerabilidad y sensibilidad de la piel (pp.94 ss.), de la corporalidad: "Le dire signifie cette passivité; dans le dire cette passivité signifie, se fait signifiance; exposition en-réponse à..., être-à-la-question avant toute interrogation, avant tout problème, sans vêtement, sans cosse pour se protéger, dépouillement... Dénudation au delà de la peau, jusqu'à la blessure à en mourir... vulnérabilité" (p.63). Lo mismo que Marx: el "trabajo vivo" ante el capital, al venderse, ofrece su "inmediata carnalidad (Leiblichkeit)"; es un "despojamiento total esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta " (texto ya citado de los Grundrisse, ed.cast. t.1, p.236; ed.alemana p.203). En El capital de Marx vuelve la metáfora levinasiana de la piel, ahora como cuero del "cordero inocente" llevado al matadero o a la esquila: "como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan" (El capital (1873), I, fin del cap.4). El "trabajo vivo" -cerca del texto citado por Apel- ofrece "como mercancía su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la carnalidad viva (lebendigen Leiblichkeit) que le es inherente" (Ibid., MEGA II, 6, p.184; ed.cast. Y/1, p.205;).

[52] Levinas, 1974, p. 203.

[53] Véase la categoría de "proximidad" en mi Filosofía de la Liberación, 2.1 (Dussel, 1977).

[54] K.-O. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética...", en Apel, 1986, p.161.

conocimiento" originario, es el a priori de toda ética, lo que Levinas llama "proximité", "cara-a-cara". El tipo de racionalidad que establece esta relación o encuentro es lo que llamaré ahora un ejercicio de la "razón ético-originaria" por excelencia. La "razón discursiva", y en mayor grado la "razón crítico-discursiva" se fundan y se deducen de esta "razón ético-originaria": si se argumenta (momento teórico de la razón) es porque el Otro es re-conocido como un sujeto ético autónomo, y por ésto se deben aportar razones para llegar a un acuerdo, y no meramente usar la violencia (lo irracional). Si esto es así, la razón discursiva es un momento fundado en la -"razón ético-originaria" (el "por-el-Otro" de la razón práctica como fuente primera, anterior a todo argumento y a toda comunicación). Aún las "pretensiones de validez" de la comunicación se fundan en la "razón ético-preoriginaria", pre-discursiva: desde el Otro, la víctima, porque debe ser sujeto ético simétrico, lo válido intersubjetivo es acordado argumentativamente. En este sentido para Levinas la ética es la filosofía primera, originaria:

"Ethics, as the extreme exposure and sensitivity of one subjectivity to another, becomes morality and hardens its skin as soon as we move into the political world of the impersonal third -the world of government, institutions, tribunals, prisons, schools, committees, etc. But the norm which must continue to inspire and direct the moral order is the ethical norm of the interhuman [...] This is why ethical philosophy must remain the first philosophy".[55]

La "razón ético-preoriginaria" abre, como anterioridad, el "espacio-posibilidad" de la "acción comunicativa", de la "argumentación", desde la capacidad originante de establecer el "encuentro" con el

[55] Kearney, 1984, pp.65-66. Véase sobre Levinas la obra de Critchley, 1992; y Gibbs, 1992. Es interesante anotar que estos autores (como los franceses y alemanes que escriben sobre Levinas recientemente) no indicar para nada la "recepción" de Levinas en la Periferia mundial, en la Filosofía de la Liberación, desde fines de la década del 60 (mucho antes del descubrimiento de Levinas que ahora se efectúa en el "centro").

Otro, y como límite extremo ético de exterioridad, en el "del Otro-afectado-excluído". La re-sponsabilidad del subvertir las estructuras que dominan la víctima, que la ocultan aún para la comunicación (por desconocida), para la argumentación (por no participar) es lo originario originante. La "razón ético-originaria" está en el principio de la liberación de la víctima, del pobre, de todo excluído, porque descubre el rostro en-cubierto de la "parte funcional" en el sistema autoreferente o en el "excluído", y lo re-conoce como sujeto ético digno, no sólo como igual, sino como el Otro de la comunidad hegemónica, como Sujeto posible del proceso de "liberación" para llegar a ser pleno participante de la nueva comunidad real, posible, futura.

La afirmación analéctica (más allá del horizonte del mundo y de la comunidad de comunicación hegemónicos) es fruto de la "razón ético-originaria", cuyo primer sujeto es el Otro mismo dominado o excluído, que se re-conoce comunitariamente como el Otro afectado: Rigoberta, el pueblo indio americano... No se trata de un mero ejemplo empírico: se trata de una narrativa de donde podemos analizar situaciones "formales", universales a todo sistema, mundo o comunidad de comunicación posible.[56]

Después de la toma de conciencia de la víctima, hay otros momentos necesarios, posteriores, diacrónicos, en los que los oprimidos-excluídos, por la toma de conciencia alcanzan la "participación" plena en la "nueva" comunidad de comunicación anticipatoria (la comunidad de las mismas víctimas y sus aliados). La Ética de la Liberación insistió durante años en la "interpelación" del Otro ante un oído que sepa oir (que hemos llamado "conciencia ética"

[56] En el caso de la comunidad de comunicación universal (Habermas) o trascendental (Apel), por ser modelos de imposibilidad (véase Hinkelammert, 1984), no puede haber afectados excluídos, pero ello acontece por ser sólo "modelos" y no situaciones reales. La Ética de la Liberación usa también modelos críticos (como el de Marx p.e.), y parte de una mayor complejidad de lo real.

en el sistema[57]), como origen del proceso de liberación. Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso anterior, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluído), que inicia un proceso de solidaridad primera (entre lc Otros, con las víctimas, los oprimidos, el pueblo excluído entre ellos mismos) desde su propia re-sponsabilidad originaria[58] de ellos mismos como sujetos de la historia.

Rigoberta narra:

"Los ricos vienen desde allá donde está el gobierno de los ladinos, el gobierno de los ricos, hasta los terratenientes. Ya empezamos a ver más claro las cosas,[59] y, como decía, no nos costó entender que había que luchar junto con los demás [...] Empecé a viajar por diferentes lados. Consultando todas las cosas [...] Entonces entendían mejor a mis hermanitos, mis hermanos".[60]

La víctima al des-cubrirse en-cubierta, ignorada, afectada-negada, comienza a tomar-conciencia del sí mismo positivo (de allí la importancia del aporte de Scannone, o la aplicación de los análisis de un Taylor a la cultura de las víctimas, de los pobres), pero dialécticamente codeterminada por la "conciencia" (Bewusstsein-

---

[57] Véase mi obra Para una ética de la liberación latinoamericana (Dussel, 1973, t.2, pp.52 ss.): § 24. "La conciencia ética como oír la voz-del-Otro"; Filosofía de la Liberación, 2.6.2 (Dussel, 1977). Hemos distinguido entre "conciencia moral" que aplica (anwendet) los principios y la "conciencia ética" que se abre, como ejercicio de la "razón ética originaria" (prediscursiva) al Otro como otro, en el "encuentro" del "cara-a-cara".

[58] Esta "re-sponsabilidad" a priori, en su primer momento, es la del Otro ante los otros miembros de la comunidad de orpimidos-excluídos, y, en un segundo momento, la establecida entre el que escucha en el sistema la "interpelación", y la "responsabilidad a posteriori" indicadas por Hans Jonas o Apel: el hacerse cargo de los efectos de nuestros "acuerdos".

[59] "Claridad"-"hermenéutico-política, ética, de la comunidad simétrica de las víctimas asimétricas.

[60] Op.cit., p.147.

Gewissen: conciencia teórica y ética) de la relación negativa con el sistema: des-cubrise sí mismos (nos-otros) pero como explotados, en-cubiertos, excluídos. El "empezamos a ver más claro las cosas" de Rigoberta no es sólo "ver clara la propia sabiduría", sino ver igualmente su "negación". Sin conciencia de la negatividad no se concluye la necesidad útil de la lucha ("no nos costó entender que había que luchar juntos con los demás", dice Rigoberta), la organización ("empecé a viajar por diferentes lados") y, sobre todo, la necesidad de ir construyendo un proyecto de liberación.[61] Este pro-yecto es fruto de la razón crítico-discursiva (pero también, como veremos, de una razón crítica de factibilidad instrumental), porque hay que irlo decidiendo democráticamente, participativamente sobre la marcha, "con los demás". También es efecto de la razón estratégica, porque se propone y define fines políticos y económicos (la utopía histórico-posible). En su construcción entonces interviene la razón instrumental, porque se necesitan medios técnicos, económicos, científicos, políticos.

Desde esta negatividad (ser "afectados" no-participantes por activa opresión, exclusión; "invisibles" para los del sistema), hecha sujeto por la organización militante, el Otro popular puede ahora, como "fuente" trans-ontológica, como hontanar originario, lanzar la "interpelación" a los que tienen "conciencia ética" o saben escuchar en el sistema vigente:

"-¡Te interpelo por la justicia que debiste cumplir con nos-otros!"[62]

---

[61] Este "pro-yecto" no es un "modelo de imposibilidad" (como la "competencia perfecta" de F. von Hayek o la "comunidad de comunicación ideal" de Habermas). Es en cambio una alternativa posible, un proyecto ético-estratégico histórico donde se anticipa contrafácticamente la "nueva" comunidad de comunicación donde los no-participantes serán participantes. Pero téngase bien en cuenta que es una "nueva" comunidad y no simplemente la "introyección" de los excluídos en la "misma" comunidad hegemónica anterior.

[62] Véase el análisis pragmático que hemos efectuado de este "acto-de-habla" en mi artículo "La interpelación del Otro", en Dussel, 1993c, pp.33-65.

Cuando alguien "en el sistema" acepta reflexivamente la ya presente "re-sponsabilidad-por-el-Otro", recibiendo el impacto de estar siendo explícitamente interpelado ("llamado actualmente por la víctima misma"), se cumple otro momento de la "razón ético-originaria" pre-discursiva, ahora en el oyente intrasistémico;[63] se re-conoce la dignidad del sujeto ético del Otro y "toma-como-verdadera" (für-Wahr-halten) su palabra cuasi-inteligible. La conexión entre los afectados-no-participantes y los co-solidarios participantes-hegemónicos, por la reafirmación de una "obsesión" o "co-responsabilidad", permite la elaboración teórico-crítica explicativa, según los mejores recursos epistémicos del momento, de los sujetos histórico-comunitarios con plena conciencia crítica, no sólo la del "sentido común" de las víctimas, sino, ahora, de la conciencia crítica científica, filosófica, de expertos articulada mutuamente en el proceso de liberación (que no es ya ni la simple afirmación ambigua de la exterioridad, ni la hermenéutica de la cultura popular de Scannone, ni la imposible aplicación del principio ético de la Ética del Discurso, ya que no hay simetría).

[63] Se trata de lo que se expone narrativa o metafóricamente, en la construcción pedagógica-teórica del relato mítico de Moisés ("hijo del Faraón": un dominador hegemónico intrasistémico), que escucha el grito del esclavo en Egipto. Este relato está construído con categorías racionales altamente críticas -no se trata de una mera descripción histórica-. Véase Gottwald, 1981. Parece que los Apiru eran un grupo de esclavos en las montañas de Palestina, que lucharon por su liberación contra la dominación filisteo-indoeurepea, egipcio-canaanita en tiempos del reino de El Amarna. Este hecho histórico dió lugar a una reflexión que construyó un "paradigma" racional crítico ético-político-económico de gran coherencia en la historia de la humanidad, muy superior en este aspecto al propuesto por la cultura helénica (véase lo dicho en el § 0.1). El helenocentrismo de las historias de la ética y de la filosofía es sumamente negativo en esta cuestión, y funda el eurocentrismo de la interprelación romántico-alemana de fines del siglo XVIII (Véase Bernal, 1989, t.1ss).

Bibliografía

Apel, K.-O., 1986, **Estudios éticos**, trad. esp., Editorial y Alfa, Barcelona.

Apel, K.-O., 1988, **Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral**, Suhrkamp, Frankfurt.

Bernal, Martin, 1989, **Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization**, Rutgers University Press, New Brunsbwick, t.1.

Critchley, Simon, 1992, **The Ethics of deconstruction. Derrida and Levinas,** Blackwell, Oxford.

Cullen, Carlos, 1986, **Reflexiones sobre América**, Rosario, t.1-3 (1987).

Dussel, Enrique, 1966, **Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal**, Universidad del Nordeste, Resistencia (mimeografiado), t.1, p.275.

Dussel, E., 1973, **Para una ética de la liberación latinoamericana, t**.1-2 (escritos en 1970-1972), Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; t.3 (escrito en 1973), Edicol, México, 1977; t.4-5 (escritos en 1974-1975), USTA Bogotá, 1979-1980 (en portugués en Loyola, Sâo Paulo, t.1-5, 1982). Hay otras ediciones en lengua española.

Dussel, E., 1977, **Filosofía de la Liberación**, Edicol, México; (2da.ed. USTA, Bogotá, 1980; 3ra. ed. La Aurora, Buenos Aires, 1985; 4ta.ed. AFYL, México, 1989; con traducción inglesa en Orbis Books, New York, 1985 (2da. ed. 1988); portuguesa en Loyola, Sao Paulo, 1982; en a lemán en Argument, Hamburg, 1989; en italiano en Queriniana, Brescia, 1992). Cito con los números desde la 2da.ed.española (que es igual en todas las traducciones).

Dussel, E., 1986, **Etica Comunitaria**, Ediciones Paulinas, Madrid-Buenos Aires (en portugués en Vozes, Petrópolis, 1986; 2a.ed. 1987; en inglés en Orbis Books, New York, 1988; en alemán en Patmos, Duesseldorf, 1988; en italiano en Cittadella Editrice, Asis, 1988).

Dussel, E., 1993, **1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad,** Nueva Utopía, Madrid (hay trad. ingles. **The Invention of the Americas**, Continuum Publishing Group, New York, 1995; trad. alemán Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993; trad. franc. Editions Ouvrières, Paris, 1993; trad. ital. La Piccola Editrice, Brescia, 1993; trad. port. Vozes, Petropolis, 1994; trad. gallego, Santiago de Compostela, 1992).

Dussel, E., 1993c, **Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación,** Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México) (trad. ingles. **The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation**, Humanities Press, New York, 1996).

Gibbs, Robert, 1992, **Correlations in Rosenzweig and Levinas**, Princeton University Press, Princeton.

Gottwald, Norman, 1981, **The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.**, Maryknoll, New York.

Habermas, J., 1991, **Erläuterungen zur Diskurethik**, Suhrkamp, Frankfurt (unos trabajos en trad.ingles. **Justification and Application**, MIT Press, Cambridge (Mass), y en "Justice and Solidarity: On the Discussion Concerning **Stage 6**", en **The Philosophical Forum**, XXI, 1-2 (1989-1990), pp.32-51; otros trabajos en trad. esp. **Escritos sobre moralidad y eticidad**, Paidós, Barcelona, 1991).

Hegel, 1971, **G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe,** Suhrkamp, Frankfurt, t.1 (1971)-20 (1979).

Hinkelammert, F., 1984, **Crítica a la razón utópica**, CEI, San José de Costa Rica (trad.alemana **Kritik der utopischen Vernunft**, Exodus-Grünewald, Luzern-Mainz, 1994).

Honneth, Axel, 1992, **Kampf um Anerkennung**, Suhrkamp, Frankfurt.

Kearney, Richard, 1984, **Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage**, Manchester University Press, London.

Kusch, Rodolfo, 1970, **El pensamiento indígena americano**, Cajica, Puebla.

Levinas, Emmanuel, 1974, **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,** Nijhoff, La Haye (trad. esp. **De otro modo que ser o más allá** de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987).

Menchú, Rigoberta, 1985, **Me llama Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**, Siglos XXI, México.

Scannone, Juan Carlos, 1990, **Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana,** Guadalupe, Buenos Aires.

Villoro, Luis, 1950, **Los grandes momentos del indigenismo en** México, Colegio de México, México.

Wellmer, Albrecht, 1991, "Derecho natural y razón práctica", en K.- O. Apel-A.Cortina et alia, **Ética comunicativa y democracia**, Editorial Crítica, Barcelona, pp.15-69.

Williams, Robert, 1992, **Recognition. Fichte, Hegel on the Other,** State University of New York Press, New York.

Zea, Leopoldo, 1978, **Filosofía de la Historia Americana**, FCE, México.