Globethics Repository



Proyecto ético filosófico de Charles Taylor: [Ethical philosophical project of Charles Taylor:]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Dussel, Enrique
Publisher	Universidad Autonoma Metropolitana, Departamento de Filosofía
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 17:07:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/190839

Signos

ANUARIO DE HUMANIDADES

Año VII, tomo III, 1993

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía

Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, ética del discurso y filosofía de la liberación

ENRIQUE DUSSEL

Al proyecto ético de describir los contenidos materiales (o sustantivos) de la identidad moderna de Taylor, desde una narrativa filosófica histórica de las *fuentes del yo (sources of the Self)*(1989),[1] deseo compararlo con el proyecto ético de la Filosofía de la Liberación, que concuerda con el de Taylor en muchos aspectos, pero se separa de él en otros. No se trata, entonces, de hacer un comentario o un estudio pretendidamente abstracto de la obra del filósofo canadiense, sino de efectuar una confrontación crítica desde un punto de vista claramente definido y situado ("desde" la Filosofía de la Libera-

1 Citaremos las obras de Taylor teniendo en cuenta el año de su edición (el número que sigue al año es el de la página):

1975. *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
1979. *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge.
1985 a. *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge.
1985 b. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press, Cambridge.
1988 a. "Laguage and Society", en A.Honneth-H.Jonas, *Communicative Action*, Mass. Inst. of Techn., Boston, pp. 23-35.
1988 b. "Le juste et le bien", en *Revue de Metaphysique et de Morale*, 93, 1, pp. 33-56.
1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
1992 a. *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
1992 b. "The Politics of Recognition", en Amy Gutmann, *Multiculturalism and "The Politics of Recognitions"*, Princeton University Press, Princeton.

ción). Como estamos realizando un debate con Karl-Otto Apel (y con Jürgen Habermas por extensión), deseo referirme también a ellos para dar una mayor claridad a mi exposición.

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

1.
El proyecto de reconstrucción histórica de la modernidad

En la década del 60 tuve la intención de describir los "contenidos materiales"[2] de la cultura latinoamericana. Por razones metodológicas este proyecto se transformó en una descripción "histórica" —de manera análoga a la intentada por Taylor— de los contenidos culturales del mundo latinoamericano.[3] Tengo entonces extrema simpatía por el proyecto de Taylor. En efecto, en su obra cumbre, *The Source of the Self. The Making of the Modern Identity*, nuestro filósofo explica su intento:

> That is what I want to try to do in what follows. But to do so is not easy [...] Often it will be a question precisely of articulating

2 Con esto intento indicar que Taylor entra en una descripción "positiva" de los momentos "sustantivos" del yo (*Self*) moderno y no permanece en un nivel puramente formal. Hemos intentado durante diez años describir de manera "positiva" la experiencia latinoamericana, teniendo como método la hermenéutica de inspiración ricoeuriana, proyecto que abandonamos por dificultades metódicas (Véase sobre la crítica de esta posición en mi trabajo "Más allá del "culturalismo", en Introducción general a la *Historia de la Iglesia en América Latina*, tomo I/1, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 34ss.; consúltese también Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*, Herder, Freiburg, 1992, en "Faktizität versus Universalismus der Moderne" (pp. 48ss), y los siguientes apartados.

3 En la obra de Schelkshorn, "Neudefinition des weltgeschichtlichen *Ortes* Lateinamerikas", en *Op. cit.*, pp. 58ss, y en los parágrafos siguientes.

> what has remained implicit [...] But there is one great recourse here, and that is history. The articulation of modern understandings of the good has to be a historical entreprise (1989, 103).[4]

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

a) En efecto, deseamos *metodológicamente* referirnos al modo como Taylor intenta realizar su análisis histórico del desarrollo de la identidad moderna teniendo en cuenta las fuentes del yo (*the Sources of the Self*). Cuenta para su empresa, casi exclusivamente con obras de filósofos[5] (Platón, Agustín, Descartes, Locke...) pensados desde sus propios discursos. Es como una historia filosófica desde la misma filosofía.[6] Está escrita con mano maestra, con conocimientos, con creadora manera de obtener nuevos resultados, pero es sólo una exploración "intra-filosófica" a la que le falta una historia, una economía, una política —como momentos del "mundo", en sentido heideggeriano—. Esta limitación metodológica le impedirá al autor alcanzar resultados más críticos, como veremos. No pareciera que el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar tengan importancia alguna.

4 Nos dice en el Preface: "[...] In part, it was because of the very ambitious nature of the enterprise, which is an attempt to articulate and write a history of the modern identity" (1989, ix).

5 Aunque también de literatos, teólogos y otros cultores de ciencia humanas.

6 Recuerdo que Alphonse de Waehlens nos decía que "la filosofía piensa lo no-filosófico" (*La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya, 1961).

b) Un segundo aspecto consiste en resaltar que Taylor parte de Platón en su reconstrucción de la identidad moderna. Con ello repite una larga tradición de la filosofía occidental: se toma a los griegos no sólo como punto de partida del método filosófico, sino también como ejemplo privilegiado para analizar los contenidos concretos de su propia cultura,[7] en este caso de la articulación ética dirigida hacia el bien (*agathón*). Se trata de un *helenocentrismo* de graves consecuencias.[8] A los fines de la reconstrucción de Taylor en relación al concepto de "yo (*Self*)",[9] le hubiera sido más útil recurrir a "fuentes (*Sources*)" como la siguiente, en donde el muerto (en su individualidad carnal) enfrenta un tribunal (lo que significa una auto-reflexión ética del yo, *Self*) como persona, y se hace cargo de los actos cumplidos con responsabilidad libre durante su existencia temporal:

> He dado el pan al hambriento [exclama el muerto para justificarse ante el tribunal], agua al que tenía sed, vestido al desnudo y una barca al náufrago [...].[10]

Pienso que un lector cotidiano en Montreal, Frankfurt, Moscú

7 En nuestra obra *El humanismo helénico* (1961), EUDEBA, Buenos Aires, 1974, intentamos una interpretación del *ethos* semita por oposición al griego (interpretación expuesta en otra obra: *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969), donde estudiamos la tesis que hemos expuesto arriba.

8 La cultura moderna occidental ha intentado y conseguido "secuestrar" la cultura griega clásica como un momento europeo exclusivo. No hay clara conciencia de que la Grecia clásica y aún bizantina, es tan árabe-musulmana como latino-cristiana. En su obra *Eurocentrism* (Monthly Review Press, New York, 1989) el pensador egipcio Samir Amin muestra esto correctamente. Aristóteles se estudiaba en Bagdad (¡la bombardeada Bagdad del siglo XX!) en el siglo X d.JC, cuando era desconocido en el mundo latino-cristiano.

9 Para Taylor el "yo (Self)" es tanto el *ego* como la *persona* (Véase toda la parte I, *Agency and the Self*) en 1985 a, 13-114, y en 1989, 25-51).

10 *Libro de los muertos* del antiguo Egipto, en Papiro Ñu, trad. española de Juan Bergua, Madrid, 1962, pp. 181-182. Este texto, presente en el Nuevo Testamento cristiano (pero ausente en el Antiguo Testamento hebreo), nos habla de la presencia en el fundador del cristianismo de la cultura del Egipto en la conciencia del que sufrió el exilio político en dicho país en su infancia.

o México, encontrarán en este texto más "familiaridad" que con los de Platón. Ciertamente ésta es una de la "fuentes (*Sources*)" más remotas de la orientación hacia el bien de la modernidad. En efecto, el dios Osiris[11] de los egipcios resucita a los muertos; es decir, se intenta perpetuar la individualidad personal. De allí la existencia de cementerios, institución de la Europa moderna —que no existían en la Grecia de Platón ni en la India indoeuropea, ya que los cuerpos, origen del mal,[12] se aniquilan para que permanezca lo único positivo que importa: el alma inmortal, no personal.[13]

De la misma manera hubiera sido más útil haber partido, por ejemplo, de la siguiente tradición:

> Los he gobernado en paz, los he defendido con sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al pobre y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda.[14]

Aquí tenemos ya expresados los principios éticos de la alteridad,[15] explícitamente, y totalmente ausentes en el pensamiento de Platón. Creo que estas tradiciones son más importantes para la hipótesis de Taylor, en cuanto se tratan de "fuentes (*Sources*)" efectivas de la orientación de la posterior cultura cristiano-mediterránea y latino-occidental. Taylor cae en un

11 Esta creencia mítica es de origen bantú, del Africa negra hacia el sur de la primera catarata del Nilo.

12 El *próton kakón* de la *Enéada* de Plotino. Véase mi trabajo sobre "Plotino, genio reflexivo indoeuropeo", en *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, capítulo IV, pp. 137 ss.

13 El alma es una para todo el universo, ingenerada, inmortal, divina. Nada tiene que ver con el "yo (*Self*)" personal moderno. En cambio el "muerto" o la "carne" del egipcio sí es persona-individual y pretende perpetuación como tal. Es la proto-antropología de la modernidad. Véase esto en mi obra citada *El dualismo en la antropología de la modernidad*, en el capítulo II: "Antropología cristiana y humanismo helénico", en especial en § 4: "La resurrección como doctrina del hombre".

14 *Códice de Hammurabi* (1728-1686).

15 Véase en mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, el § 85: "Hacia el descubrimiento de la persona como exterioridad" (pp. 279ss.)

"helenocentrismo" evidente. Paul Ricoeur había mostrado ya en su obra *La symbolique du mal*[16] que el mito trágico de Prometeo (que Platón repite con su doctrina del *ananke*) se opone radicalmente al "mito adámico", donde se da la estructura de la "tentación" como dialéctica de voluntades libres (y ciertamente dentro de la tradición adámica podemos situar las "fuentes del yo moderno (*the Sources del the modern Self*)". El helenocentrismo distorsiona completamente la investigación de Taylor.

c) Un tercer aspecto. Como en el caso de Hegel —que en este tema fue filosóficamente el iniciador de la cuestión en historia de la filosofía—,[17] para Taylor el proceso diacrónico originario de la modernidad sigue el movimiento lineal

16 Aubier, Paris, 1963.

17 Las obras de Taylor sobre Hegel (1975 y 1979) opino que debieron inclinarlo a darle una importancia central al concepto de "eticidad (*Sittlichkeit*)", en posición "sustantiva" y no puramente "formal" en las cuestiones éticas. Pero, al mismo tiempo, absorbió de Hegel su "eurocentrismo". Considérese mi obra reciente *1492: L'occultation de l'autre*, Editions Ouvrières, Paris, 1992 (en alemán en Patmos, Düsseldorf, 1993), el tema del "Eurocentrismo", primera conferencia dictada en Frankfurt en el curso que impartí en el semestre de invierno de 1992 en la Goethe Universität (que los editores franceses modificaron por: "Egocentrisme"), pp. 13ss., en la Parte I titulada: "A partir de l'ego européen: l'occultation de l'autre". Hegel llega a escribir que "Europa es absolutamente el centro y el fin (*das Zentrum un das Ende*)" de la historia universal (*Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurfl* (1830), en *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hamburg, 1955, p. 235). Obsérvese la terminología: "misioneros" (sacralización de una función), "civilización" (obviamente la europea). En mis conferencias en Frankfurt pudimos "reírnos" todos juntos (más de doscientos participantes de las mismas) de las ingenuidades cuasi-cómicas del eurocentrismo racista y superficial de Hegel (en cuanto a la interpretación de Europa en la Historia Universal, y al reflexionar seriamente sobre la manera de negar toda historicidad a América Latina y el África, y de situar al Asia en una edad "infantil" y sólo preparatoria de la historia europea). Los comentaristas (el mismo Taylor, 1975, 3ss.) para nada se refieren a la manera eurocéntrica del desprecio hegeliano por América Latina, África y Asia, y su manera de justificar la violencia colonialista europea: "Contra el derecho absoluto que él [el pueblo dominador del mundo: *Weltbeherrschende*] tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu *de los otros pueblos no tienen derecho alguno (rechtlos)*" (*Enzyklopädie*, § 347).

Agustín-Descartes-Locke, etc. Y bien, pretendo argumentar en el sentido que de esta manera de interpretar la identidad moderna es eurocéntrica, es decir, provinciana, regional, y no tiene en consideración el significado mundial de la modernidad, y, por lo tanto, la inclusión de la periferia de Europa como una "fuente (*Source*)" también constitutiva del "yo (*Self*)" moderno en cuanto tal.[18] Esto permitirá descubrir ciertos aspectos (y ocultársele otros) de la "identidad moderna (*Modern Identity*)" y de las "fuentes del yo (*Sources of the Self*)".

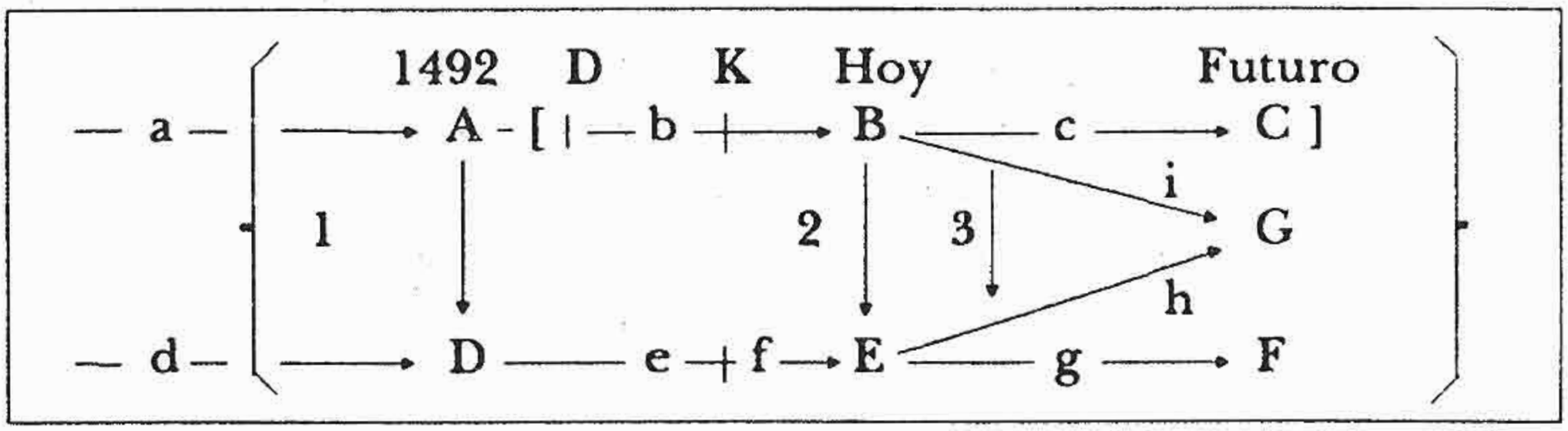
La "Modernidad", según mi interpretación (y en esto, como es obvio, deberé oponerme a la opinión hegemónica de la comunidad de los filósofos europeo-norteamericanos), puede tener una primera definición que llamaré "eurocéntrica", y otra que denominaré "mundial". La definición "eurocéntrica" describe a la "Modernidad" con características o determinaciones solamente europeas.[19] La descripción "mundial" de la "Modernidad" deberá echar mano de momentos determinantes en la constitución de dicha "Modernidad" como *centro* de un proceso mundial; de manera que muchos de los fenómenos de la Modernidad, atribuidos exclusivamente al "desarrollo" de la subjetividad europea, serán determinaciones (y contradeterminaciones) de su situación de centro con respecto a una *periferia* (colonial primero, neocolonial después, Tercer Mundo en la época de la "Guerra Fría", hasta la comprensión del subdesarrollo estructural o la simple "exclusión" del mercado o sistema mundial capitalista después de la llamada "Revolución del 1989").

18 Esta es la tesis fundamental de mi obra ya citada (*1492: L'occultation de l'autre*) cuyo subtítulo es: "Hacia el origen del mito de la modernidad".

19 Es decir, la caracterización sumamente elaborada por Taylor, como la de Max Weber (en la que se inspira Habermas), o la crítica de Lyotard, todas ellas, ignoran una determinación esencial, una "fuente del yo (*source of the Self*)": la "centralidad" ("ser-centro") europea, desde finales del siglo XV, en la experiencia humana global que denominamos "historia mundial" (*wordly, mondiale*, y no universal, *universelle*) o "planetaria" (*planetary, planetaire*).

DOS PARADIGMAS DE MODERNIDAD

(Simplificación esquemática de algunos momentos que codeterminan la comprensión de ambos paradigmas)



Léase diacrónicamente desde *A* hacia *G* y de *a* hacia *i*

I) Determinaciones más relevantes:

A: Europa en el momento del "descubrimiento" (1492)
B: El presente europeo moderno
C: Proyecto de "realización" de la "Modernidad"
D: La "invasión" del continente (de África y Asia posteriormente)
E: El presente "periférico"
F: Proyecto dentro del "Nuevo Orden Mundial" *dependiente*
G: Proyecto mundial de liberación ("Trans-modernidad")
D: Descartes, Locke, etc.
K: Aufklärung

II) Relaciones con una cierta dirección o flechas:

a: Historia europea pre-moderna (Agustín)
b: Historia "moderno"-europea
c: Praxis de realización de C
d: Historia amerindia antes de la conquista europea (de África y Asia igualmente)
e: Historia colonial y dependiente mercantilista
f: Historia del Mundo periférico al capitalismo industrial
g: Praxis de realización de F (desarrollismo)
h: Praxis de liberación o de realización de G
i: Praxis de solidaridad del Centro con la Periferia
1,2,3,n: Tipos históricos de dominación (de A sobre → D, etc.)

III) Los dos paradigmas de Modernidad:

[ ]: Paradigma *eurocéntrico* de "Modernidad": [A→K→B→DC] (¿Taylor, Toulmin, Habermas, Lyotard, Vattimo?)
{ }: Paradigma *mundial* de "Modernidad/Alteridad" (hacia una "Trans-modernidad"): {A/D→B/E→G} (Filosofía de la Liberación)

Repitiendo, la "Modernidad" es un fenómeno originariamente europeo —y es evidente que sus "fuentes (*Sources*)" se remontan al mundo egipcio, babilónico, semita, griego, etc., pero que sólo en el siglo XV alcanza implantación mundial, y que, por este hecho, se va constituyendo y reconstruyendo simultáneamente por un dialéctico articularse de Europa (como centro) con el Mundo periférico (como sub-sistema dominado) dentro del primero y único "Sistema mundial (*World System*)". La Modernidad se origina de manera próxima en la Europa de las ciudades libres (en el contexto del mundo feudal) desde el siglo X aproximadamente, pero *nace* propiamente cuando dicha Europa se constituye como "*centro*" del indicado "sistema mundial", de la historia mundial, que se inaugura (al menos como fecha límite) en el 1492. Las Cruzadas medievales son un intento frustrado; los "descubrimientos" vikingos en el Atlántico norte y el de los portugueses en el Atlántico africano en el siglo XV son sus antecedentes; pero sólo por el "descubrimiento" (para Europa) o "invasión" (en una visión no-eurocéntrica de los pueblos periféricos)[20] del "Nuevo Mundo", Europa (una "ecumene" particular sin ventajas comparativas evidentes hasta ese momento) gozará de un verdadero trampolín que le permitirá superar a todas las otras "ecumenes", sistemas-universales regionales o provinciales (en especial a la China). De esta manera, a partir del 1492 (y no antes), se inicia, comienza la "Historia Mundial" como mundial: es decir, la historia de todas las civilizaciones o antiguas "ecumenes" provinciales puestas en una efectiva relación empírica. Los imperios persa, romano, mogol, chino, azteca, inca, u otros, fueron "ecumenes" provinciales o regionales *desconectadas*, todas ellas "etnocéntricas", "ombligos del mundo", cuyas fronteras dividían los "seres humanos" de los "bárbaros" —los aztecas, por ejemplo, los denominaban "chichimecas"—. Todas las grandes

20 Véase la Tercera Parte de mi obra sobre el 1492, citada en nota anterior: "De la *invasión* al *descubrimiento* del Otro".

culturas neolíticas fueron "centro" de subsistemas civilizatorios con sus propias "periferias", pero sin conexión histórica significativa con las otras ecumenes. Sólo la cultura europea *moderna*, desde el 1492 entonces, fue "centro" de un "sistema mundial", de una Historia Mundial, que se confronta de alguna manera (con diversos tipos de "Subsunción" y "Exterioridad" como hemos mostrado en la totalidad de nuestras obras anteriores) con *todas las otras culturas del planeta Tierra*: culturas que serán militarmente (en primera instancia) dominadas como su *periferia*. A los filósofos se les ha pasado desapercibido que, por este hecho, el problema de la "universalidad" debió plantearse para la Modernidad de una manera *nunca antes abordada*. El "eurocentrismo" consiste exactamente en confundir o identificar aspectos de la *universalidad* abstracta (o aún trascendental) humana en general con momentos de la *particularidad* europea, la primera particularidad *de hecho* mundial (es decir, la primera universalidad[21] humana concreta). La cultura, civilización, filosofía, subjetividad, etc., *moderno*-europea pasó a ser tomada como la cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta). Gran parte de los logros de la Modernidad no fueron exclusiva creatividad del europeo, sino de una continua dialéctica de impacto y contra-impacto, efecto y contra-efecto, de la Europa moderna y su periferia, aún en lo que pudiéramos llamar la constitución misma de la subjetividad moderna en cuanto tal. El *ego cogito* dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que

21 Hemos distinguido en nuestras obras entre "universalidad concreta" (la impuesta por la dominación europea moderna en el "sistema-mundo", en la *periferia entonces*), *con la "mundialidad" o la totalidad de las culturas concretas* existentes. Un proyecto "trans-moderno" se propone una "mundialidad" nueva como realización plena de la humanidad futura, donde todas las culturas (no sólo la europeo moderna) puedan afirmar su alteridad, y no simplemente un proceso de "modernización" donde se les imponga la cultura europeo-norteamericana moderna o su abstracción (una "modernidad" abstracta que no es más que la misma modernidad europeo-norteamericana a la que se le quitan algunos rasgos particulares chocantes).

se expresa en la ontología de Descartes, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como "yo práctico (*practical Self*)" le antecede. Hernán Cortés[22] en 1521 antecede al *Discours de la méthode* (1636) en más de un siglo. Descartes estudió en La Flêche, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento. El "bárbaro" era el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*.[23]

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

> Weber señala en una mirada retrospectiva el *problema de historia universal* a cuya elucidación dedicó toda su vida:[24] la cuestión de por qué *fuera de Europa*, ni la evolución científica, ni la artística, ni la política, ni la económica se vieron encauzadas por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de Occidente.[25]

Es desde este "contexto (*Zusammenhang*)" que Weber desarrolla su pensamiento. Es decir, en la relación centro-periferia. Weber busca la causa de esa "superioridad" de Europa o de la modernidad en ciertas determinaciones (empresa capitalista, cálculo del capital, organización de la fuerza del trabajo, conocimiento técnico-científico, sistema de control estatal burocratizados, poder militar permanente, *racionalización* de la existencia en todos sus niveles, autonomizados). Y Weber concluye:

> Es inevitable y lógico que un hijo de la moderna cultura occidental, cuando se plantee problemas de historia universal, lo haga desde este punto de vista: ¿qué encadenamiento de cir-

22 Véase "Vers une phénoménologie de l'*ego conquiro* (je conquiers)", en *1492: L'occultation de l'autre*, pp. 39ss: "Le *Moi (Self)-conquistador* est la protohistoire de la constitución de l'*ego cogito*; on est arrivé à un momento décesif de sa constitution comme subjectivité, como *volonté de puissance*... La conquête, c'est l'affirmation pratique du *Je conquiers* et la négation de l'Autres en tant qu'Autre" (p. 47).

23 Véase la obra de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Seuil, Paris, 1989.

24 ¡Obsérvese la importancia de la cuestión!

25 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, I, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, t. I, p. 225 (trad. castellana Taurus, 1987, t. I, p. 213).

> cunstancias han conducido a que precisamente *en el suelo de Occidente y sólo aquí*, se produjeran *fenómenos culturales* que —al menos tal como solemos representárnoslos[26]— estaban en una dirección evolutiva de significación y validez *universales*?[27]

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

¿Por qué fue Europa y no la China la que en el siglo XV conquistó la posición de *centro* del naciente *sistema-mundo*? China, que conocía desde las costas del sur de Kenya en el África hasta Canadá en América, no tuvo ningún tipo de "interés" en la expansión americana. Para Europa —especialmente para Venecia, Génova, etc.— le era esencial llegar a la India, pero debían superar el cerco turco-musulmán. Hubo entonces interés de arriesgarse en la travesía atlántica. La "conquista" de América fue fácil (no había armas de hierro). Y por ello, la primera "periferia" de Europa fue América Latina[28] —el África y

26 Aquí abre Weber la puerta a nuestra sospecha de ser una representación infundada, parcial, provinciana, eurocéntrica.

27 En "Vorbemerkung", en *Die protestantische Ethik*, I, Hamburgo, 1973, p. 9. La cuestión no es, como lo piensa Habermas, si esa universalidad parece tener validez universal "para nosotros" (*Op. cit.* de Habermas, p. 253; p. 214).

28 Esta es la tesis no invalidada de Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System, I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974 (Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conf. 3.2).

el Asia resistirán militarmente, hasta el siglo XIX[29]—. América le dio a Europa la *ventaja comparativa* sobre el mundo musulmán y la explica en parte (pero que nunca es considerada en las interpretaciones de la modernidad) que fue vencido en Lepanto en 1571 (25 años después de descubrir y comenzar a explotar las minas de Zacatecas en México y Potosí en Bolivia), y a la China, que se "cierra" sobre sí misma hasta el siglo XX. Aún el fenómeno de la racionalización es efecto-causa de una "centralidad" mundial que permite descubrir "otros mundos" a los cuales hay que dominar con criterios "universales". Podríamos emprender así otra reconstrucción de la modernidad. Por ello no es inocente un pequeño texto de Taylor:

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

> This is in fact merely one example of a general process bey which certain practices of modernity have been imposed, often brutally, *outside their heartlands*. For some of them this seems to have been parte of an irresistible dynamic. It is clear that the practices of technologically oriented science helped endow the nations where they developed with a cumulative technological advantage over others. This, combined with the consequences of the new emphasis on disciplined movement which I described earlier, gave *European armies a marked and increasing military edge*

29 Recuérdese que la conquista del África se organiza en el Congreso de Berlín de 1884-1885, sólo hace un siglo.

> *over non-Europeans from the seventeenth* until about the mid-twientieth century. And this combined with the consequences of the economics practices we call capitalism allowed the European powers to establish a world hegemony *for a time*.[30]

Puede parecer una cuestión insignificante. Pero situar en el siglo XVII el comienzo de la ventaja comparativa, es ya haber dejado de lado la conquista de América Latina desde fines del siglo XV, y todo el siglo XVI. Pero es que es en ese momento (que yo denomino la "protohistoria del *ego cogito*", donde se alcanza la dominación sobre América indígena —desde México al Perú principalmente—, y desde ella, como un trampolín (antes que surjan Bacon, Newton o Descartes), la estructuración de la ventaja sobre las otras culturas afro-asiáticas. Es decir, se coloca como "efecto" de la racionalización, la ciencia, el "yo moderno (*modern Self*)", etc., lo que quizá ya fue el "efecto" de la *centralidad* europea sobre una *periferia* mundial (centralidad cultural, económica, científica, etc., basada, en su origen, en una superioridad técnico-militar sobre el indio americano, y no sobre las culturas iguales o superiores afro-asiáticas, desde un punto de vista científico, de "racionalización", tales como el mundo musulmán, mogol en India o chino, por ejemplo). En esta interpretación histórica (y por ello analítica) pueden equivocarse completamente tanto Max Weber como Charles Taylor.[31]

30 Ese "for a time" son, exactamente, los últimos 500 años, y no sólo hasta la mitad del siglo XX, sino hasta la guerra del Golfo y sus consecuencias en 1993. Quizá Taylor piense que Estados Unidos reemplaza a Europa en la hegemonía mundial, pero filosófica y culturalmente es "lo mismo" (la dominación europeo-norteamericana, y ¿con complicidad canadiense?).

31 El texto de Taylor indica que el colonialismo o la dominación de la periferia tiene sólo un efecto posterior y cuantitativo: "This has obviously had tremendous importance for the *spread of these practices*..."; pero no como momentos precedentes a su constitución. Taylor no comprende el sentido eurocéntrico de sus frases siguientes, de todas maneras reconoce que todo esto "won't figure in my analisis, except at the boundaries" (*Ibid.*). Como Ginés de Sepúlveda cree que ese dominio de Europa sobre la periferia "has had a crucial effect on the development of both (!) European and non-European societies, and the prestige (!) of the self understandings associated with them has a fateful

Lo mismo acontece con Habermas. En efecto, el filósofo de Frankfurt, escribiendo sobre el contradiscurso crítico, expresa exactamente el eurocentrismo en los siguientes textos de su obra *El discurso filosófico de la modernidad*:[32]

> El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede alentar a reanudar una vez más *ese contradiscurso* [*Gegendiskurs*] que desde el principio es *inmanente* a la modernidad [...] Esta salida distinta quizá nos permita tener en cuenta, bajo premisas distintas, las razones de la autocrítica que a sí misma se ha venido haciendo una modernidad en discordia *consigo misma*.[33]

O en esta expresión:

> La nueva crítica [de los postmodernos] a la razón elimina ese contradiscurso *inmanente [innewohnenden]* a la propia modernidad, que muy pronto va a cumplir los doscientos años (!) y que con estas lecciones pretendo recordar.[34]

Y todavía:

> La Europa moderna ha creado los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto de la razón —éste es el verdadero núcleo de la crítica que se ha venido haciendo a la razón desde Nietzsche. Pero, ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus propias [*eigenen*] tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía [...] ?[35]

En estos textos puede considerarse, claramente, lo que llamo "eurocentrismo", y también se evidencia la "falacia desarrollis-

importance for the development of cultures" (*Ibid.*). De manera que todo ese proceso debemos aún interpretarlo como un desarrollo cultural: ¿y si fuera el desarrollo de la violencia y de la barbarie moderna con el esclavismo, el colonialismo, el subdesarrollo estructural de todas las culturas del Sur? Este tipo de conclusiones es fruto de un método que solo tiene en cuenta "ideas" filosóficas (¿será esto lo que algunos denominan *idealismo?*).

32 Ed. alemana Suhrkamp, Frankfurt, 1988; ed. castellana Taurus, Buenos Aires, 1989.

33 Ed. alem. p. 351; ed. cast. p. 358.

34 *Ibid.*, p. 353; p. 360. Taylor prolonga un poco la modernidad: "The whole modern era from the seventeenth century is frequently seen as the time frame of decline" (1992 a, 1).

35 *Ibid.*, p. 425; pp. 432-433.

ta".[36] En primer lugar, Habermas sitúa en el tiempo el comienzo de ese "contradiscurso": se trata de Kant (por lo que estaríamos cumpliendo doscientos años). Y bien, en la realidad histórica, en una visión no-eurocéntrica de la modernidad (es decir, mundial), ese *contradiscurso* está por cumplir cinco siglos: comenzó en la Isla Hispañola cuando Antón de Montesinos atacó la injusticia que se cumplía con el indio, y de allí llegó a las aulas de Salamanca (ya que continuada la crítica desde 1514 con la labor teórica y práctica de Bartolomé de Las Casas, se expresará ese contradiscurso naciente con las lecciones universitarias de Francisco de Vitoria sobre *De indiis*). Como siempre para los filósofos centro-europeos, y alemanes en especial, el siglo XVI y XVII no cuentan, y mucho menos América Latina.

Además, siendo la Modernidad un fenómeno mundial (porque es la primera Edad que involucra a todas las culturas del planeta, a manera de centro metropolitano en Europa o como colonia o mundo impactado por Europa en la periferia) ese *contradiscurso*, justamente él y no otro, pudo surgir en la razón crítica europea que se abría y se co-constituía desde la Alteridad dominada, explotada: el Otro ocultado por la Europa dominante (que siempre pretenderá negar dicho contradiscurso). Pero ese contradiscurso europeo (europeo por su implantación geográfica) es el fruto del centro-europeo y de la periferia-dominada. Bartolomé de Las Casas no podría haber criticado a España sin haber residido en la periferia, sin haber escuchado los gemidos y visto las torturas que sufrían los indios. Ese Otro es el origen del *contradiscurso* europeo. Es evidente que Europa, como la parte visible del iceberg, tuviera la hegemonía cultural (económica y política[37]), la "información", y fuera el "lugar" privilegiado del planeta para la "discusión" de los

36 El "entwicklungsideologische Fehlschluss" (*developmentist falacy*).

37 Las universidades, las publicaciones de libros, etc., supone un desarrollo económico y una acumulación de riqueza obtenida en el mundo periférico colonial que son las condiciones materiales de lo que Gramsci llamaría los "aparatos materiales" de la cultura (y la filosofía, por supuesto).

problemas mundiales, también filosóficos. Pero esa producción intelectual cuando es antihegemónica, aún filosóficamente europea (por ejemplo Montaigne, Pascal, Rousseau o Marx), no es sólo europea: ni lo es por su *exclusivo* origen y tampoco por su significado. Además, en la Periferia había igualmente una producción intelectual (y filosófica, por ejemplo Francisco Xavier Clavigero, 1731-1787,[38] en México *coetaño* de Kant), pero como *contradiscurso* ante la visión mundial hegemónica europea, y con sólo los recursos (*sources*) provinciales, regionales. Clavigero no puede publicar sus obras en castellano, sino en italiano. A las culturas periféricas se las mantuvo aislada y sin contacto entre ellas, sólo se conectaban a través de Europa, habiendo sido previamente reinterpreta-

38 Nace en Veracruz (México); muere en Bolonia (Italia); es exiliado de México en 1767, por la expulsión borbónica. Conoce además del castellano, griego y latín, el náhuatl (azteca) y mixteco, que practicó en su infancia. Fue profesor en el colegio de San Gregorio de México, en Puebla, Valladolid (Morelia después) y Guadalajara. Realiza una sistemática crítica a Buffon y De Pauw, defendiendo la dignidad del indio americano: "Nosotros nacimos de padres españoles y no tenemos ninguna afinidad o consanguinidad con los indios, ni podemos esperar de su miseria ninguna recompensa. Y así ningún otro motivo que *el amor a la verdad y el celo por la humanidad* nos hace abandonar la propia causa por defender *la ajena* [el Otro] con menos peligro de errar" (*Disertaciones*, V, sobre "Constitución física y moral de los mexicanos", en la obra de Clavigero *Historia antigua de México*, que debió traducir del castellano al italiano para poder editarla en 1780 en Italia; Ed. Porrúa, México, 1976, pp. 503-524). Además Clavigero escribió una *Historia de la Antigua y Baja California*, editada en Venecia, 1789. Véase también de Clavigero mismo, *Antología*, Introducción de Gonzalo Aguirre Beltrán, Sep-Setentas, México, 1976. Considérese de Miguel León Portilla, *Recordación de Francisco Xavier Clavigero. Su vida y su obra,* Porrúa, México, 1974. Clavigero elige entonces una línea histórica, hermenéutico-política para reconstruir la particularidad regional periférica de México, y por ello escribe un folleto sobre la Virgen de Guadalupe (bandera de la emancipación política mexicana contra España) e indica un camino positivo de reconstrucción de lo mexicano ante la universalidad abstracta de la Ilustración europea, una verdadera "filosofía *positiva*" como el Schelling de la *Historia de la Mitología* (*Cfr.* mi obra *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Sígueme, Salamanca, 1974: "Del Hegel definitivo al viejo Schelling", pp. 116ss.). En efecto, Clavigero escribe sobre estos temas unos quince años antes que Schelling escriba sobre *La positividad de la religión cristiana* (1795-1796).

das por dicha Europa-centro. La filosofía "europea" no es entonces producto *exclusivo* de Europa, sino que es la producción de la humanidad situada en Europa, y con la contribución de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial.

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

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

De allí que el estudio del pensamiento (tradiciones y filosofía) en América Latina, Asia o África no sea una tarea anecdótica o paralela al estudio de la filosofía *sin más* (que sería la europea), sino que se trata de una historia que *rescata* justa-

mente el *contradiscurso* no hegemónico, dominado, silenciado y olvidado, el de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. Kant (filósofo hegemónico central), o Marx posteriormente (contradiscurso en Europa) y Clavigero (filósofo periférico) serán estudiados en el futuro como las dos caras de una misma época del pensamiento humano. Ciertamente, Kant (por su situación hegemónica) habrá producido una filosofía crítica que se enfrenta con lo mejor de la producción mundial (situada empíricamente en Europa), y que por ello puede ser el punto de arranque de la filosofía en todo el mundo durante dos siglos. Kant, en este sentido estricto, no es exclusivamente un pensador europeo, sino un pensador al que le cupo (por su situación histórica, política, económica, cultural) producir una filosofía crítica de relevancia *mundial*. Pero el pensamiento filosófico de Clavigero, de importancia hasta ahora sólo regional, y por ser una región o una Periferia dominada[39] rápidamente olvidada en su propio México, es la "otra-cara" de la Modernidad (o de la totalidad mundial Modernidad/Alteridad), y por ello tiene igualmente relevancia "mundial". En el futuro deberemos estudiar más seriamente lo que se producía filosóficamente en el mundo Periférico para tener una visión de conjunto. Kant/Clavigero son parte de una filosofía mundial centro/periferia en el siglo XVIII. La historia de la filosofía futura tendrá una nueva visión *mundial* de la filosofía y ahondará aspectos ahora insospechados, cuando se descubra la rica temática de la *refracción* en la Periferia (que produjo una filosofía-periférica) del centro del sistema (que produjo en Europa una filosofía-central, que hasta ahora es la única tenida por "filosofía"). La filosofía-centro y las filosofías-periféricas son las dos caras de la filosofía en la Modernidad, y el *contradiscurso* (tanto en el centro como en la periferia)

39 Este es el sentido de la hipótesis de Augusto Salazar Bondy en su obra *¿Existe una filosofía en América Latina?*, Siglo XXI, México, 1969.

es un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo de los europeos.

Esto es esencial para nuestro proyecto filosófico. La *Filosofía de la Liberación* es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su periferidad, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad. Enfrenta concientemente a una filosofía *europea* (tanto posmoderna como moderna, procedimental como comunitarista) que confunde y aún identifica su europeidad concreta con su desconocida funcionalidad de "filosofía-centro" durante cinco siglos. Discernir entre a) la europeidad concreta (su propia *Sittlichkeit* o *Lebenswelt* europea), b) la funcionalidad de "centro" que le cupo ejercer a Europa, y c) la estricta universalidad, produciría un despertar de la filosofía europea de un profundo sueño en el que estuvo sumida desde su origen moderno: su "eurocentrismo" ha cumplido, exactamente, cinco siglos.

Sería necesario tener conciencia *explícita* de ese "horizonte" siempre presente, del Otro colonial, del bárbaro, de las culturas en posición asimétrica, dominadas, "inferiores",[40] como una fuente esencial en la constitución de la identidad del yo moderno (*essential Source in the constitution of the identity of the modern Self*), fuente permanente, co-constitutiva. La no consideración de ese Otro en la constitución del "yo moderno (*modern Self*)" invalida prácticamente todo el análisis histórico de Taylor, dado su carácter eurocéntrico.[41] De ese análisis resulta sólo el descubrimiento de un aspecto de la identidad moderna, autocentrada. No es la identidad de la modernidad constituida

40 Véase la obra de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, ya citada.

41 Consideremos sólo un factor cuantitativo, que como tal no indica mucho, pero nos da una idea de las proporciones. Hoy, en 1993, Europa Occidental, Estados Unidos y Canadá (que es el horizonte cultural y filosófico *exclusivo* de la obra de Taylor), son sólo el 15% de la humanidad (750 millones entre los 5.000 millones de habitantes de la tierra). ¿El 85% restante puede sentirse expresado en ese tipo de análisis histórico? ¿No se habrá tornado provinciana y regional la filosofía europeo-norteamericana?

dialécticamente desde su alteridad negada ("puesta [*gesetzt*]", en el sentido hegeliano, como no-identidad[42] consigo misma, alienada), desde la "otra-cara" de la modernidad.[43]

Por último, debemos indicar que la reconstrucción histórico latinoamericana exigía además elaborarse desde criterios éticos universales. De allí que, sin abandonar el nivel empírico del "ser-en-el-mundo" o la "*Lebenswelt*" husserliana, la Filosofía de la Liberación construyó categorías universalizables, más allá de todo *télos* histórico-concreto.[44]

2.
La ética orientada hacia bienes de Taylor

Nuestra estrategia argumentativa seguirá este camino: en a) expondremos los "contenidos" últimos (lo "material" o "cuasi-metafísico" de la ética de Kant, para dar en parte razón a Tay-

42 Es por ello que toda la obra de Clavigero en el siglo XVIII, como la Filosofía de la Liberación en el XX, parte de la afirmación de una "identidad" (del mundo azteca negado por la conquista del hombre moderno: Hernán Cortés) que es negación de la "identidad" moderna como "modernización"; modernización que supone la "negación" de la cultura periférica como otra, distinta, sí-misma. El "yo (*Self*)" periférico parte desde la negatividad del "yo moderno hegemónico (*hegemonical modern Self*)". Todo el análisis de Taylor es sólo el primer capítulo del "Making of the Modern Identity". Es evidente que no aparece toda la violencia irracional del "yo moderno (*modern Self*)" con respecto a la periferia, violencia que es justificada en nombre de la civilización, que es lo que yo llamo "el mito de la Modernidad". Este "mito" no descubierto ni analizado. Véase *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 5: "Critique du *Mythe de la Modernité*", que es una crítica tanto a Lyotard como a Habermas o Taylor, desde la disputa de Valladolid en 1550, donde Ginés de Sepúlveda (un moderno racionalista argumentativo) se opone a Bartolomé de Las Casas (el fundador del "contradiscurso" explícito y filosófico en la *Modernidad mundial* como proyecto de "trans-modernidad" desde su "otra-cara", desde el Otro, América Latina, África y Asia, la mujer oprimida por el machismo, la Tierra destruida como "medio de producción" capitalista, etc.).

43 A la manera de la "otra-cara" de la luna que aunque no la vemos es una parte constitutiva del satélite terrestre.

44 En la obra de Schelkshorn citada, véanse pp. 69ss., y en especial "Die Ethizität der menschlichen Existenz", pp. 97ss.

lor, y preparar la senda para nuestra crítica a Habermas y Apel); en b) consideraremos la crítica de Hegel (y de otra manera la de Heidegger) a los formalismos, y por ello también del formalismo procedimental habermasiano por parte de Taylor; en c) expondremos la crítica de Habermas a Taylor (y de alguna manera a Hegel y Heidegger); en d) la crítica de la Filosofía de la Liberación a las éticas ontológicas de la "*Sittlichkeit*" (Hegel, Heidegger, Taylor, MacIntyre, etc.) desde del oprimido o alienado (que llamaremos el *principium oppressionis*) dentro de la Totalidad que tiende al "bien (*good*)"; y en e), por último, la crítica a Habermas y Apel que intenta la Filosofía de la Liberación desde la exterioridad o "exclusión" del Otro (que llamaremos el *principium exclusionis*), del pobre, la mujer oprimida, del niño, de las generaciones futuras, de las razas discriminadas, etc. En este corto trabajo sólo "señalaremos" la arquitectónica argumentativa sin poder profundizar.

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

> Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre y al mismo tiempo como principio de una legislación universal (*allgemeinen*).[45]

En este sentido la ley moral "es meramente formal [...]; hace abstracción de toda materia (*aller Materie*)".[46] No deseamos insistir ahora en este punto ni en las objeciones al problema de la "aplicación (*Anwendung*)"[47] del principio. Queremos aquí en

45 *Kritik der praktischen Vernunft* (*Kpv*), A 54; véase *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*GMS*), BA 52; en mi *Para una de-strucción de la historia de la ética*, UNC, Mendoza, 1972, pp. 100ss.

46 *KpV*, A 197.

47 Esta "aplicación" (la *applicatio* de la "conciencia moral" de los clásicos) es función de la "facultad de juzgar práctica: *praktische Urteilskraft* (véase *Kritik der Urteilskraft*, B xxvi, A xxiv). Véase el excelente trabajo de Albrecht Wellmer, "Derecho natural y razón práctica", en K.-O. Apel-A. Cortina, etc., *Ética comunicativa y Democracia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991, pp. 154-69, aunque es parcial en su crítica a Marx.

cambio mostrar el "contenido" (más allá de lo puramente "formal") en un segundo momento:

> Obra de tal manera que te comportes con la humanidad, tanto en tu persona (*Person*) como en la persona de todos los otros (*jeden andern*), siempre como fin y nunca como medio".[48] "Sin duda la persona (*Mensch*) es harto impía, pero la humanidad (*Menscheit*) en su persona (*Person*) debe ser sagrada para ella. En toda la creación [...] solamente la persona (*Mensch*), y con ella toda criatura racional, es fin en sí misma (*Zweck an sich selbst*). [...]. Su personalidad (es) lo único que hace que sean fines en sí mismas.[49]

La pregunta inevitable es: ¿por qué la persona es "fin en sí misma"? Una respuesta a la pregunta nos conduce *inevitablemente* a una discusión cuasi-metafísica. Pero es esta respuesta la que nos puede aclarar el porqué debo tener "respeto (*Actung*)" a la ley. En efecto, dado que la persona pertenece a "ambos mundos" (al inteligible y al empírico) "debe considerar su propio ser respecto de su segunda y suprema destinación con veneración (*Verehrung*) y sus leyes con el máximo respeto (*Actung*)".[50] Es decir, en último término, el "respeto" por la ley se deduce del respeto a la *dignidad de la persona*. Estrictamente:

> El fundamento (*Grund*) de este principio [el imperativo categórico] es: la naturaleza racional existente como fin en sí misma.[51]

Este "contenido" último se encuentra igualmente en Habermas o Apel. En ambos, como en Kant,[52] la "comunidad de comunicación" (sea ideal o trascendental) tiene una última referencia a la "persona" de todos los participantes y afectados, como con iguales derechos. Es evidente que en toda "pre-

48 *GMS*, BA 66-67.

49 *KpV*, A 155-156.

50 *Ibid.*, A 155.

51 *GMS*, BA 66.

52 Sobre la "comunidad" en Kant como "reino de Dios", como *corpus mysticum*, como "reino de fines", véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, pp. 108ss.

tensión de validez (*validity claim*)" la persona del Otro es referencia obligada, como cuando se dice que "comprendemos ilocucionariamente la tentativa (aceptable) de establecer una relación interpersonal (*interpersonele Beziehung*)".[53] Es decir, el "momento ilocucionario" del "acto de habla (*speech act*)" presupone ya siempre la existencia del Otro, de otra persona, a la que se la respeta como igual, y por ello en la "situación ideal de habla" se deben usar argumentos y no ejercer simplemente la fuerza irracional de la violencia. De la misma manera K.-O. Apel, presupone la dignidad e igualdad de la persona como momento trascendental último:

> El argumentante ya ha testimoniado *in actu* [...] que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso.[54]

Este contar ya con la "persona del Otro" como supuesto es, exactamente, el hacerse cargo de "lo ético"[55] por excelencia: el *contenido* ético de la moral formal (o el fundamento oculto y siempre implícito de todo "formalismo", sea kantiano, procedimental habermasiano o trascendental apeliano). ¿Es la relación presupuesta con el Otro[56] un momento *intrínseco* de la razón argumentativa-teórica, o es un momento previo de la

53 "¿Qué significa pragmática universal?", II, 3; en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 407 (trad. castellana *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, 1989, p. 125).

54 "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik...", en trad. castellana *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, p. 161.

55 No en cuanto empírico o "mundo de la vida", sino "lo ético" (lo práctico como relación persona-persona) que hace a lo "moral" universal y al "mundo de la vida" *éticos*.

56 Esta "relación ilocucionaria" presupuesta es parte de la "experiencia" del encuentro (*Begegnung*) del "cara-a-cara" de Levinas (y de la Filosofía de la Liberación).

razón ética (estrictamente *práctica* o como *voluntad*) como fundamento de la razón argumentativa-teórica?

b) Por su parte, la crítica del "formalismo" kantiano por parte de Hegel, se remonta a sus primeras intuiciones de estudiante. Opino, con respecto al tema que nos ocupa, que Taylor se inspira en la crítica de Hegel a Kant[57].

En efecto, la primera crítica de Hegel a Kant es una crítica ética[58]. Hegel había estudiado una fría y escolástica teología en Tübingen, y por ello queda impactado por la rebelión pedagógica del joven Schiller, que en 1795 publica *La educación estética de la persona (Menschen)*. De Kant ha leído *La religión dentro de los límites de la sola razón* y la *Crítica de la razón práctica*. Hegel se inspira en Schiller para entender a la "razón (*Vernunft*)" como la facultad vital de síntesis; mientras que el "entendimiento (*Verstand*)" fija su objeto, lo separa, lo mata. En *El destino del cristianismo* escribe:

> En ese Reino del Cielo muestra él [Jesús] a ellos [sus discípulos] no la supresión de las leyes, sino que ellos deben cumplirlas gracias a otra justificación en la que se realice más perfectamente la justicia, y no sólo como mera fidelidad del deber [kantiano].[59]

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

> El principio más comprensivo puede ser llamado una tendencia a obrar lo que las leyes ordenan, unidad de inclinación (*Neigung*) y ley, gracias a la cual ésta pierde su forma de ley; este acuerdo con la inclinación es el *pléroma* de la ley [...]. Lo mismo esta tendencia, una virtud (*Tugend*), es síntesis en la cual la ley pierde su

57 Por ejemplo, en 1975, 369ss.

58 Véase la exposición de este tema en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, 1974, pp. 64ss.

59 En *Frühe Schriften*, *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1, 1971, p. 326.

> universalidad (en virtud de la cual Kant la nombró siempre objetiva), el sujeto su particularidad, y ambos su contradicción (*Entgegensetzung*).[60]

En este texto de 1797 tenemos ya al Hegel definitivo (y en él, de alguna manera, las intuiciones de Taylor y MacIntyre). La ley objetiva que obliga *desde fuera*, es subsumida por la síntesis del sujeto-objeto (como comunidad o pueblo concreto), y ahora como "segunda naturaleza".[61] Lo que en la "moralidad" *obliga*, en la "eticidad (*Sittlichkeit*)" se opera por amor, por tendencia, por *ethos*: "el acuerdo (*Übereinstimmung*) es la vida, y en tanto relación de los diferentes: amor".[62] Es decir, "el Reino de Dios [...] es una comunidad viviente"[63],[64] y no un individuo separado exigido por una ley objetiva que mata.[65] Cabrían destacarse muchos aspectos, en especial la crítica hegeliana de la imposibilidad de la universalización efectiva de la máxima sin contradicciones (que el procedimentalismo consensual de Habermas optimiza),[66] y la imposibilidad empírica de la "aplica-

60 *Ibid.*

61 La *deutera physis* de Aristóteles, de la virtud como *héxis* (*Ética a Nicómaco* II, 1; 1103 a 18 ss.; en especial II,6, 1106 b 36 ss.). La *Sittlichkeit* hegeliana es justamente esta "segunda naturaleza (*als eine zweite Natur*)" (*Rechtsphilosophie*, § 151; en *Theorie Werkausgabe*, t. 7, p. 301).

62 *El destino del cristianismo* (ed. cit., p. 327).

63 Esta fórmula "lebendige Gemeinschaft" es usada por Karl Marx en su examen de religión: "der lebendigsten Gemeinschaft" (*WEB*, EB1, p. 600), y se encuentra en el fundamento radical de su *paradigma comunitario*. Véase mi ponencia presentada en el Seminario sobre Marx en el contexto del debate con Apel, el 12 de diciembre de 1992 en la Goethe Universität de Frankfurt: "Relekture Marx aus Lateinamerika", a publicarse próximamente.

64 En *Grundkonzept zum Geist des Christentums*, en *Frühe Schriften*, t.1, p. 312.

65 Todo el resto es conocido, tanto las descripciones de la *Sittlichkeit* en la *Fenomenología del Espíritu* (VI), en la *Enciclopedia* (§§ 513ss.), en la *Filosofía del Derecho* (§§ 142ss.); etc.

66 Escribía yo en 1969: "Kant mismo al escribir su *Crítica de la razón práctica* no tenía plena autoconciencia que era, al fin, un pensar el *ethos* burgués de un prusiano del siglo XVIII. ¿Pudo haber escrito, si hubiera tenido tal conciencia crítica, que 'ni en el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo

ción"[67] adecuada de los principios, pero con lo dicho es suficiente para sugerir el tema.[68]

Por su parte, Heidegger parte de una crítica a Kant, pero lo hace a la manera ontológica (y no ética).[69] La subjetividad del sujeto kantiano ya "ex-siste" en el "mundo" cuando constituye objetos (también objetos prácticos o acciones a obrar). El "mundo", desde la "com-prensión del ser".[70] Todo *Ser y tiempo*, y también *Kant y el problema de la Metafísica*, son una subsunción de la subjetividad moderna (también de la razón práctica kantiana) en el "ser-en-el-mundo". Se parte entonces de la "facticidad", y releyendo Aristóteles podemos traducir:

> La virtud es un modo habitual de morar en el mundo (*héxis*) que

una buena voluntad (*ein guter Wille*)' [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA, 1]? ¿Manifiesta esta posición la ética trágica de un Prometeo encadenado o de un Edipo enceguecido? ¿Aceptarían estos principios la ética de Tlacaélel, el fundamento del imperio azteca? ¿No es ese principio comprensible sólo dentro de la tradición cristiana occidental, y en especial del pietismo de Spencer?" (*Para una de-strucción de la historia de la ética*, UNC, Mendoza, 1972, p. 9).

67 El mismo Kant reconoce que "la cuestión de cómo una ley pueda por sí e inmediatamente ser fundamento de la determinación de la voluntad (lo cual es, sin embargo, lo esencial de toda moralidad) constituye un problema irresoluble (*unauflösliches*) para la razón humana, e idéntica al de saber cómo es posible una voluntad libre" (*KpV*, A 128). Para el problema de la "Anwendung" véase en *KpV* A 119ss.

68 Considérese este tema hegeliano, al comentar y criticar a Fichte en *Diferencia del sistema filosófico de Fichte y Schelling* (1801): "Razón y libertad como ser-razonable (*Vernunftwesen*) no es más razón y libertad sino un ser único (*Einzelnes*) [...] Si la comunidad de seres-razonables fuera esencialmente limitación de la verdadera libertad, ella sería en ella misma y por ella misma tiranía [...] En la relación viviente, no hay libertad sino en la medida que ella implica la posibilidad de subsumirse y entrar en relación con otros..." (*Frühe Schriften*, en *Theorie Werkausgabe*, t. 2, 1970, pp. 82-83). Por el contrario, en "la comunidad bajo la dominación del entendimiento (*unter der Herrschaft des Verstandes*)..." (pp. 83-84), el momento "racional" o viviente es la superación de esa determinación limitante como dominación.

69 En mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, desde el § 1, t.I, pp. 33, se trata este tema: "La fundamentación subjetiva de la moral moderna", que es superada en "La com-prensión existencial" (*Ibid.*, § 2, pp. 38ss.).

70 Esta "com-prensión" es un "poder-ser", un *télos* a la manera aristotélica. Véase mi obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 3: "El ser como eudaimonía" (pp. 32ss.).

> se enfrenta a posibilidades electivas (*proairetiké*) sabiendo determinar el justo medio entre ellas en vista del pro-yecto fundamental, gracias a una circunspección interpretativa, tal como la situaría dentro del horizonte existencial el hombre auténtico (*hó frónimos*)".[71]

Por mi parte reconstruí enteramente a partir de Heidegger una *ética ontológica*, desde la crítica a Kant, al comienzo de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, capítulo 1.[72]

¿En que consiste el intento de Taylor? Al comienzo de su obra principal, explica nuestro filósofo que "I didn't feel I could launch into this study without some preliminary discussion of these links" (1989, p. x). Y es aquí donde desarrolla su posición, en un "estilo" terminológico axiológico.[73] En efecto, la intención fundamental de las *Sources of the Self* (1989) es mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del "yo (*Self*)" moderno, imposible de descubrir en una mera moral o ética formal abstracta. La vida ética sólo puede ser reconstruida en su horizonte concreto orientada por "intuiciones (*intui-*

71 *Ética a Nicómaco* II, 6; 11-6 b 36). Mi cita es una "traducción-interpretación" explícitamente heideggeriana.

72 Habría que observar allí cómo efectué esa tarea reconstructiva heideggeriana; y fue allí, igualmente, que descubrí los *límites* del primero y del último Heidegger.

73 Véase nuestra crítica a la axiología en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, IV, pp. 126ss. Pienso que Heidegger, en *Brief über den Humanismus* (Klostermann, Frankfurt, 1947), hizo en parte y anticipadamente crítica a ese "estilo". Hemos estudiado en Lovaina los archivos Husserl, gracias a van Breda, y leído los manuscritos axiológicos de Husserl (véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I, "Manuscritos éticos de E. Husserl que se encuentran en el Husserl-Archiv de Lovaina", pp. 193ss.), desde el *F I 20* (1890ss.) hasta el *B I 16* (de 1931-1934). Kant fue el ético más estudiado por Husserl, en particular la *Crítica de la razón práctica*. La crítica al formalismo de Max Scheler (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werkethik*, Francke, Bern, 1954) o de Nicolai Hartmann (*Ethik*, de Gruyter, Berlin, 1962), las hemos estudiado en la obra citada arriba. Por su "estilo" la posición filosófica de Taylor debe mucho a los axiólogos, pero igualmente a filósofos ontólogos como Aristóteles, Sartre o Heidegger, desde una filosofía anglosajona atenta al paradigma del lenguaje. Es algo así como una "axiología-existencial-lingüística".

tions)" hacia el bien, hacia "hiperbienes (*hypergoods*)" que suponen una "ontología moral (*moral ontology*)" basada, en última instancia, en el "respeto a la vida (*respect for life*)". "Evaluaciones fuertes (*strong evaluation*)" están a la base del "respeto a los otros (*respect for others*)", del "sentido de la propia dignidad", que ha sido puesta en cuestión por un horizonte de "desencanto (*disenchantment*)", como "disipación de nuestro sentido del cosmos (*dissipation of aour sens of the cosmos*)". De ahí que en realidad hay una como "búsqueda" (*quest*, al decir de MacIntyre) de una "articulación (*articulation*)" de la vida, como afirmación de la "vida ordinaria (*ordinary life*)". La "identidad del yo (*identity of Self*)" supone el reconocimiento y afirmación de las "fuentes morales (*moral sources*)" históricas de la modernidad, implícitas pero operantes: el deismo del Dios cristiano, la auto-responsabilidad de la persona como sujeto, y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza. Pero como se desconocen o se han olvidado dichas "fuentes", la modernidad está en crisis. Para poder despertar una "motivación" ética operante habría que contar con un impulso estético. No es el argumento el que puede mover a la realización de una vida buena, sino la narrativa estética, expresada en la tradición de un *pathos* tal como el de un Schiller, Nietzsche o Benjamin. En conclusión:

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

En *The Ethics of Authenticity* (1992 a) se profundiza el tema, llegando a nuevos resultados. Los tres "malestares (*Malaises*)" de la modernidad (el individualismo, la primacía de la razón instrumental o del capitalismo tecnológico, y el despotismo del sistema; 1992 a, 1ss.), producen una "pérdida del sentido de la

vida (*loss of meaning*)", un "eclipse de los fines (*eclipse of ends*)" y una "falta de libertad (*loss of freedom*)" en la sociedad burocratizada. Pero en medio de tanta "desarticulación" se abre un "ideal de autenticidad". Las originarias "fuentes de la autenticidad (*sources of Authenticity*)" nacida de un "racionalismo descomprometido (*desengaged*)" de un "yo (*Self*)" que debe pensar reflexivamente desde sí mismo, hijo del período romántico, como un "*atomismo (atomism)* de la comunidad" (1992 a, 25); es la "interioridad (*inwardness*)" de una autodeterminada y autónoma voluntad que intenta "ser verdadera para sí misma (*to being true to myself*)" (1992 a, 29ss).[74] Esta autenticidad es "dialógica" (1992 a, 33), desde los "otros significantes (*significant others*)",[75] donde se afirma tanto la identidad, como la "diferencia" ante ellos. Dicha "diferencia" surge desde un "horizonte" común. "Nuestra identidad requiere el reconocimiento de los otros (*our identity requires recognition by others*)" (1992 a, 45). Y por ello "negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión" (1992 a, 50).[76] Esto le permite a Taylor hacer una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las reglas de la sociedad (1992 a, 66).[77] Como conclusión:

74 En una Filosofía de la Liberación ese "ser verdadero consigo mismo" (momento atomista solipsista) pasa por el "ser verdadero con un pueblo oprimido y excluido" (momento comunitario histórico) de la identidad hegemónica (como Clavigero, por ejemplo).

75 Véase George H. Mead, *Mind, Self and Society*, en *Works*, vol.1, University of Chicago Press, Chicago, 1962, pp. 67ss.

76 Veremos que el oprimido en los sistemas y excluidos de las comunidades de comunicación, son ya oprimidos política, económica, sexual, pedagógicamente, y por ello, por definición, no reconocidos. No es que el no-reconocimiento sea causa de su opresión; al contrario, el no-reconocimiento es condición de la "reproducción" del sistema de su opresión y exclusión.

77 En la Filosofía de la Liberación todos estos temas no se afirman desde la "autenticidad" atomística, sino desde el derecho a la dignidad negada de las personas de comunidades mayoritarias de la humanidad, de las clases oprimidas, de la mujer oprimida por el machismo, del niño sin derecho ante la cultura adulta, etc. Es algo más profundo, más inmenso en número, más éticamente relevante, sin quitarle importancia a esa "autenticidad" descrita por Taylor en los países del centro y hegemónicos.

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

El tema del "universal reconocimiento de la diferencia (*universal recognition of difference*)" (1992 a, 50), es ahora el objeto del trabajo titulado: "The politics of recognition" (1992 b), donde vemos bosquejarse un horizonte político más concreto. Taylor amplía ahora el horizonte de la modernidad.[78] Además se trata de "un continuo diálogo y *lucha* con los otros significantes (*a continuing dialogue and struggle with significant others*)" (1992 b, 37).[79] Y ahora, por fin, el filósofo del "centro" exclama:

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

78 "It is held that since 1492 Europe have projected an image of such people as somehow inferior, uncivilized, and through the force of conquest habe often been able to impose this image on the conquered" (1992 b, 26). ¡Esto es nuevo! Pero desde esta hipótesis toda la obra *Sources of the Self* queda cuestionada.

79 Este es exactamente el tema planteado por la Filosofía de la Liberación hace más de veinte años: el Otro significante es el indio (quince millones muertos en el primer Holocausto de la modernidad), los africanos esclavos (trece millones esclavizados desde el siglos XVI al XIX; el segundo Holocausto), las naciones periféricas explotadas en el colonialismo y el neocolonialismo (más del 80% de la humanidad actual), las clases trabajadoras dominadas bajo un régimen de salario y producción de plusvalor (aún en los países del capitalismo central), etc. La Filosofía de la Liberación, desde el 1970, explícita, expresamente, plantea el "encuentro", el "diálogo" con *el Otro significante* (Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 6: "El Método de la ética": "El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el tema de la filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico [léase: dialógico], porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna [escribía en 1970 mucho antes que Derrida o Lyotard, hoy en 1993 debería escribir: trasmoderna] y superadora de la modernidad" (t. II, p. 162).

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

> There are other cultures [...] It ist reasonable to suppose that cultures that have [...] articulated their sense of the good, the holy, the admirable, are almost certain to have something that deserves our admiration and respect [...] It would take a supreme arrogance to discount this possibility apriori [...] But what the presumption requires of us is not peremptory and inauthentic judgments of equal value, but a willingness to be open to comparative culture study [...] What it requires above all is an admission that we are very far away from that ultimate horizont from which the relative worth of different cultures might be evident? (1992 b, 72-73).[80]

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

> Pareciera que está motivado por ideales morales fuertes, tales como la libertad, el altruismo y el universalismo. Ellas son las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna; son los hiperbienes que le son distintivos [...] Ellos [los formalistas del tipo de Habermas] son incapaces de clarificar las fuentes más profundas de sus propios pensamientos.
>
> It seems that they are motivated by the strongest moralideals, such as freedom, altruism, and universalism. These are among the central moral aspirations of modern culture, the hypergoods which are distinctive to it [...]. They are constitutionally incapable of coming clean about the deeper sources of their own thinking (1989, 88).[81]

80 Es interesante que casi cinco siglos después de Bartolomé de Las Casas, un filósofo del mundo anglosajón repita sus mismas palabras, ya que *De único modo* escrito en Guatemala en 1536, mostraba que los indios americanos tenían dignidad y merecían ser tratados *del único modo* humano posible: con argumentos racionales y no con la violencia de la guerra (desde la conquista de México *desde* 1519 hasta la Guerra del Golfo en 1992, que todavía continúa en 1993). Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 5.3.

81 Esta es la argumentación de fondo en los dos trabajos de 1988 a y b.

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

c) Consideremos ahora, en pocas palabras, la crítica de Habermas a Taylor.[82] Para el filósofo de Frankfurt, por ejemplo en su obra *Consideraciones para una ética discursiva*,[83] la distinción fundamental entre razón "estratégica" (orientada a fines, como la de Aristóteles, y de alguna manera de Taylor), razón "ética" o de la "*Sittlichkeit*" concreta (nivel en el que se sitúa Taylor para "motivar" una ética de la autenticidad), y razón "moral" (la universalidad formal que proponen Habermas y Apel), tiende a revitalizar la problemática kantiana "transformada" desde una "comunidad de comunicación" (paradigma pragmático de los actos de habla), más allá del solipsismo y del paradigma de la conciencia. Habermas indica que las filosofías prácticas contemporáneas dan prioridad a la cuestión de la "justicia" formal (como un Rawls) o al de la "vida buena" (*eù bíos* de Aristóteles). Taylor[84] propone una ética, dentro de un

82 Véase especialmente de J. Habermas *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 90ss., y 176-185; y en *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp. 640ss.

83 En *Faktizität und Geltung*, véase sobre Taylor en pp. 226, 313, 325 y 607, pero en temas que no tocan estrictamente lo que estamos debatiendo.

84 *Ibid.*, pp. 176-185. De alguna manera la crítica a A. MacIntyre (sobre todo en su obra *Whose Justice? Which Rationality*, Note Dame University Press, South Bend, 1988) vale para Taylor (pp. 209-218). Aunque en el caso de MacIntyre pienso que Habermas no plantea adecuadamente la cuestión cuando niega la necesidad, en todo diálogo de culturas, de haber realizado un "aprendizaje" *suficiente* de otra tradición o de la cultura del Otro para poder "argumentar racionalmente"; es decir, poder pertenecer a ambas (a las dos) de alguna manera. Para Habermas esto no es posible, sino solo un diálogo como aplicación del propio punto de vista a través de un proceso de convergencia de perspectivas. Me pregunto: ¿hasta qué medida Habermas tiene (como todo filósofo de la periferia, que experimenta Europa como algo propio por un largo aprendizaje de "otra cultura", como los latinoamericanos) experiencia de "otros" mundos? ¿Puede pensarse filosóficamente el problema del diálogo intercultural sin haber durante años vivido en *otras culturas*? El eurocentrismo aquí es mal consejero.

horizonte estratégico (hacia bienes), de evaluación fuerte y orientada hacia la "vida buena" moderna, que intenta "motivar" al sujeto (*Self*) para recuperar, afirmando su propia identidad olvidada, una autenticidad a la que se aspira desde sus más antiguas fuentes. Para Habermas este no es el propósito de una filosofía moral. Además una tal ética no tiene criterios desde los cuales pueda juzgar la moralidad de su propio "mundo de la vida", y, menos aún, entablar un diálogo sobre la moralidad de los *ethos* de culturas distintas. Tampoco puede la estética servir como terapia para motivar a la autenticidad ética, vía intentada sin éxito por Adorno.

d) Debemos dar los dos últimos pasos. En el primero de ellos, se trata de efectuar, si fuera posible, la crítica ya realizada hace años a las pretensiones de toda ética ontológica.[85] Desearía denominar *principium oppressionis* aquel enunciado en el que es considerado el Otro como oprimido *"en" la Totalidad*, como "parte funcional" (no como "sujeto") negada en sus intereses distintos en el "sistema".[86] Se trata del tema de la alienación[87] propiamente dicha (la "cosificación" del Otro). En todo "mundo de la vida", comunidad de comunicación, ética orientada a fines (horizonte ontológico con virtudes o valores), *siempre, necesariamente* (o nos encontraríamos en el sistema fi-

85 Este fue, exactamente, el momento del nacimiento de la "Filosofía de la Liberación", el pasaje del capítulo 2 al 3 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (t. I, pp. 97ss.); o *Método para una filosofía de la liberación*, cap. 4, pp. 115ss.: "Superación europea de la dialéctica hegeliana". Véase en especial: "La no-eticidad de la autenticidad gnóstica del héroe trágico y moderno" (la primera *Op. cit.*, t. II, pp. 22ss).

86 Niklas Luhmann en su consideración del sujeto como parte funcional del sistema, describe correctamente que no son "personas" sino "funciones", momentos autopoiéticos y autorreferentes (Véase Niklas Luhmann, *Soziales Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 30ss.: "System und Funktion"). Gehlen lo había ya claramente visto en su definición de "institución" ("Man kann anthropologisch den Begriff der *Persönlichkeit* nur im engsten Zusammenhang mit dem der Institutionen denken"; *Anthropologische Forschung*, Rowohlts, Hamburg, 1961, p. 72).

87 Véase en *Filosofía de la Liberación* 2.5.: "Alienación".

nal, absoluto, sin futuro), hay un Otro *oprimido*, negado. Pero dicho oprimido es justificado por el bien, el fin (el *télos*), las virtudes, los valores como lo no-existente, o al menos como lo no-visto, no-descubierto, oculto. Hace más de veinte años escribíamos:

> El ver, el comprender, el conocer, el calcular, el pensar, el *noêin* o la *gnôsis* [hoy diría: el argumentar] es un modo supremo de ser humanos en la Totalidad.[88] Tal es el perfecto para Platón y Aristóteles, y tal igualmente lo *auténtico* para Heidegger [¿para Taylor?]. En este caso la *autenticidad* no tiene eticidad alguna, ya que, siendo la Totalidad misma como identidad, funda la moralidad intramundana u óntica, siendo ella misma amoral, no-ética o la ética ontológica como ontología de la Totalidad. Propiamente no hay bien ni mal ontológico, sólo hay una estructura fundamental trágicamente inamovible [el *ethos* de nuestra cultura] a la que podemos acercarnos por un cierto tipo de *gnôsis* [o estética] (la *autenticidad*, *Eigentlichkeit*). El fundamento es *así como es* y nada más.[89]

En un "mundo", en una cultura (porque toda cultura es etnocéntrica[90]), en un *ethos*, en una "comunidad de comunicación *real*", etc., no puede dejar de negarse siempre, *a priori* a algún Otro. En el esclavismo, el esclavo no era "humano" para Aristóteles; en el feudalismo, el siervo no era "simpliciter" parte de la "civitas" para Tomás de Aquino; el asalariado (que vende su trabajo) no era propietario del fruto de su trabajo para

88 Aquí "Totalidad" puede ser tanto el "mundo" heideggeriano, el mundo moderno (Taylor) y aún la "comunidad de comunicación *real*" (la de los argumentantes *efectivos*).

89 *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, pp. 14-15. Nos es imposible aquí repetir lo ya escrito, ya que recorriendo el concepto de mal en Kant (cuestión no planteada en ninguno de sus cultores actuales, y me estoy refiriendo "a la raíz del Mal [*die Wurzel des Bösen*]", en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, I, III, B 32-39, A 29-36, hasta nota 1), Schelling, Hegel (p.e. *Rechtsphilosophie*, § 139; *Enzyklopaedie*, § 570), Nietzsche, etc.

90 Pero la cultura moderna-europea es la única que ha sido etnocéntrica y *centro de la historia mundial*, de manera que ha constituido a todas las otras culturas como su periferia *dominada*, negada; situación *a-simétrica* única en la historia de la humanidad.

Adam Smith (y esto por un "estado de naturaleza" segunda,[91] superior al estado de naturaleza primitivo); en el machismo, la mujer era objeto sexual, obediente "ama del hogar"...; en la sociedad patriarcal, el niño no tiene derechos...; en las culturas depredadoras ecológicas de la naturaleza, las generaciones futuras tampoco tienen derechos...— Todos estos "Otros", invisibles en cada Totalidad, mundo de la vida, *ethos* dado (también el moderno "central" que analiza Taylor), niegan sin "conciencia ética" al Otro, al oprimido. *Por necesidad*[92] el *telos* o el bien de una cultura, de una Totalidad, no puede ser el fundamento último de la moralidad de los actos. Será sólo "por ahora", "mientras no se descubra el Otro negado en este *tipo* de sistema".[93]

Es en este contexto que la Filosofía de la Liberación intentó superar la relatividad incomensurable de los sistemas dados, e intentar una trascendentalidad formal-histórica que evita los inconvenientes de los "comunitaristas", sin caer en el relativismo. El imperativo se enuncia: "¡Libera[94] a la persona indigna-

91 "En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas, suministrándoles materiales y alimentos, para sacar un provecho" (*The Wealth of Nations*, I, cap. V; trad. cast. FCE, México, 1958, pp. 47-48). De igual manera John Rawls, en su segundo principio define: "Las *desigualdades sociales y económicas* habrán de ser conformadas de modo tal que..." (*A Theory of Justice*, II, 11; trad. cast. FCE, México, 1978, p. 82). La pregunta es: ¿cómo pueden haber "desigualdades sociales y económicas" en un "estado de naturaleza" o en una "situación originaria"? El problema consiste en: ¿Cómo es que hay tales desigualdades desde el punto de partida?

92 "Por necesidad" hasta que se cobre conciencia del Otro negado, y esto puede durar milenios, siglos: ¿cuántos milenios practicó la humanidad el esclavismo hasta cobrar conciencia de su inmoralidad en el siglo XIX? ¿Cuántos milenios el machismo oprimió a la mujer hasta en el pleno siglo XX? *Antes* del descubrimiento *histórico* del Otro negado, "por necesidad *histórica*", fáctica, el *télos*, el bien, la virtud, los valores... del sistema vigente justifican implícita o explícitamente la opresión del Otro.

93 "Sistema" en un sentido amplio, no exactamente en el de N. Luhmann.

94 "Liberación" es la acción o proceso práctico por el que el no-libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad.

mente tratada en el Otro oprimido!". Este *principium oppressionis* es absoluto (vale para *todo* sistema existencial o funcional[95]) y es siempre concreto (no es abstracto[96]). Se "descubre" al Otro negado *desde el ethos concreto*, desde la "*Sittlichkeit*" hegeliana, el mundo Heideggeriano, la vida cotidiana de Taylor. No se puede "descubrir" al "esclavo" como persona-negada trascendental, abstracta o universalmente. La Filosofía de la Liberación intenta describir la lógica de la Totalidad como totalización (ontología de la "sociedad cerrada", como la de Popper); y la lógica desde donde el descubrimiento del Otro como negado es posible (la lógica de la Alteridad).

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

> Los ingleses se transformaron en los misioneros de la civilización en todo el mundo.[97]

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

e) El segundo paso que debemos dar consiste en el inicio de

95 Es evidente que entra en operatividad cuando "se descubre" un nuevo tipo de Otro oprimido. P.e. cuando ciertas comunidades religiosas luchan contra la esclavitud, o el capitalismo descubre que es más eficaz un libre-asalariado que un esclavo. Desde el momento del "descubrimiento" del Otro *como oprimido*, el dominador se torna fácticamente culpable.

96 Es decir, el "esclavo" es un "modo *concreto*" de la negación de la dignidad humana descubierta por ciertas comunidades protestantes o el capitalismo; el "asalariado" es otro "modo *concreto*" de la negación de la dignidad humana descubierta por Karl Marx; etc.

97 "...Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt" (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3; en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, 1970, p. 538). La denominación "misioneros" le da un carácter sagrado, y lo de "civilización" es evidente que es la europea moderna —pero con ello deja claro su ingenuo y provinciano eurocentrismo—.

la crítica de la moral universal o del formalismo pragmático de Habermas o Apel, en donde nos será útil, en otro contexto problemático, la propuesta de "reconocimiento (*recognition*)" de la diferencia[98] en Taylor[99] (que hemos expuesto en la primera versión de la *Ética de la liberación* en 1970, ya que Levinas la anticipaba explícitamente). Ahora es necesario referirnos, después de la "linguitic turn" o desde el paradigma del lenguaje, al *principium exclusionis*: el Otro, como "el afectado" en la exterioridad,[100] como el excluido *"de" la Totalidad*, o la alteridad propiamente dicha (el Otro como "nada"[101]). Como Hegel, Heidegger o Taylor, partiremos de la situación fáctica, concreta, de un mundo o *Sittlichkeit* vigente, dada. No se abandona ideal o trascendentalmente lo empírico (como Habermas desde una "situación ideal", o como Apel desde una "pragmática trascendental"), sino que se "perfora" (se "trasciende"[102]) el horizonte del sistema en búsqueda del Otro excluido.

El problema se enuncia de la siguiente manera: la distinción fundamental para Habermas entre "moral" (universal) y "ética" (concreta),[103] aunque se refiere a Kant, tiende a descubrir

98 La he denominado "dis-tinción" para no confundirla con la "di-ferencia" de Derrida (Véase mi *Philosophy of Liberation*, 2.4.3; "Distinction" no es "Difference", *Ibid*., 2.2.5). Para todos estos temas recuerdo la obra de Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung* ya citada.

99 Véase 1992 b, p. 65Ñ "One of the key authorsin this transition is undoubtedly the late Frantz Fanon, whose influential *Le Damnés de la Terre*, argued that the mahor weapon of the colonizers was the imposition of theri image of the colonized on the subjugated people". Fanon es un latinoamericano, de Martinica, de donde parte la Filosofía de la Liberación en la década del 60.

100 Véase en *Filosofía de la Liberación*, 2.4.: "Exterioridad".

101 La "nada", tanto en Levinas como en Marx (véase en este último la cuestión en mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 10).

102 No es la "trascendentalidad" *a priori*, sino la "trascendentalidad" del que va "más allá" del horizonte del mundo, del sistema, del "bien" de nuestra cultura, etc.

103 En nuestras obras le hemos dado a *ética* (por ejemplo, en Ética de la Liberación) el sentido de lo formal crítico, mientras que a moral (p.e., en la moral burguesa, como Marx) el significado de la "*Sittlichkeit*" hegeliana. Simple aclaración para evitar confusiones.

las condiciones reales del problema de la aplicación del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual:

> Todos los seres racionales deben poder querer lo que se ha justificado moralmente [...] El principio (D) expresa: Solamente pueden ser *válidas* aquellas normas aceptadas por *todos los afectados* como *participantes* virtuales de un discurso práctico.
>
> Was im moralischen Sinne gerechtfertigt ist, müssen alle vernünftigen Wesen wollen können [...] Sie stellt den Grundsatz (D) auf: dass nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung *aller Betroffenen* als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten.[104]

Lo que es mediado por el procedimiento (U):

> Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada uno, deben poder se aceptados libremente *por todos*.
>
> Bei gültigen Normen müssen Ergebnisse und Nebenfolgen, die sich voraussichtlich aus einer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden ergeben, *von allen* zwanglos akzeptiert werden können.[105]

A lo que K.-O. Apel agrega un "principio formal de complementación (C)", que colabora en "la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes".[106] Las condiciones mínimas reales son al menos: la supervivencia de la comunidad real de comunicación, y la participación de *todos* los afectados posibles. Pero, al tener en cuenta lo que podríamos llamar el *principium exclusionis*, se torna éticamente problemático aquello de *todos*

104 *Erläuterungen*, p. 12.

105 *Ibid*.

106 "¿Límites de la ética discursiva?", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 261. Sobre el tema de la "aplicación (*Anwendung*)" véase Matthias Kettner, "Drei Dilemmata angewandter Ethik", en *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp. 9-27; K.-O.Apel, "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik", en *Ibid*., pp. 29-60.

los afectados "posibles". En efecto, nunca podrán *todos* los afectados ser participantes reales. O de otra manera:

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

Lo que nos enfrenta a una contradicción:

a) Aunque todos los afectados tienen siempre derecho (implícito al menos) a participar en la comunidad de comunicación real;

b) sin embargo, siempre hay afectados-excluidos; es decir, es fácticamente imposible que no los haya.[107]

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

107 No podemos problematizar aquí todo el tema de como "proceduralmente" toman conciencia de ser oprimidos y excluidos los tales. El describir la *lógica* de la "opresión" y la "exclusión" de los sistema es el primer tema de la Filosofía de la Liberación, para permitir la "toma-de-conciencia". A esa toma de conciencia sigue la "organización" de los oprimidos o excluidos. Sólo cuando, por un *proceso de liberación* (que hay que describir y justificar éticamente), los afectados-oprimidos y excluidos de la comunidad real de comunicación en manos de los participantes *hegemónicos*, tienen "poder negociador" o de "efectiva participación" (que se alcanza *al fin del proceso de liberación*), entonces, sólo entonces, puede comenzar el ejercicio de la razón ético-argumentativa en pie de igualdad. Los afectados-dominados y -excluidos, dicho sea de paso, no son minorías: son las grandes mayorías de la humanidad. Son el 80% de la humanidad que consumen el 18% de los bienes de la tierra (es decir, el 20% más rico consume el 82% de dichos bienes; véase *Human Development Report 1992*, United Nation Programme (UNDP), Oxford University Press, 1992). Son el 50% de la humanidad [las mujeres]; el 40% [los niños]; los 20% de pobres en los países ricos; las razas discriminadas; etc. Es decir, si hiciéramos un recuento matemático, ni un 5% de la humanidad actual pertenecería a la comunidad de comunicación real hegemónica (ya que es la "participante" real): varones, blancos, adultos, de cultura occidental, del capitalismo "central", de los grupos con poder (económico, político, intelectual), etc. ¿Pero no es también, acaso, éste (varón, blanco, adulto...) el *Self* moderno de Charles Taylor?

puede excluirse en ese nivel a nadie) es necesario reconocer a cada "participante" como una persona dis-tinta; el Otro de todo el resto, principio siempre posible de "discenso" (u origen de nuevo discurso). Ese respeto y reconocimiento en el nivel trascendental o ideal del "discenso" del Otro, es el punto de partida del permitirle "participar" en la comunidad en la que ha hecho fácticamente "irrupción" como *nuevo* Otro.[108] Ese respeto y reconocimiento del Otro (ideal o fácticamente) es el momento ético (y porque ético racional) por excelencia, lo supuesto en toda "explicación" (epistemológica) o el "asentimiento" (argumentativo) ante el argumentar del Otro. Porque "respetar" y "reconocer" el *nuevo Otro* (como sujeto de "discenso" como "nuevo" Otro, dis-tinto[109]) es el acto ético o racional práctico *kath'exokhén*, ya que es "dar lugar al Otro" para que intervenga como igual, con derechos, como libre, en la argumentación.

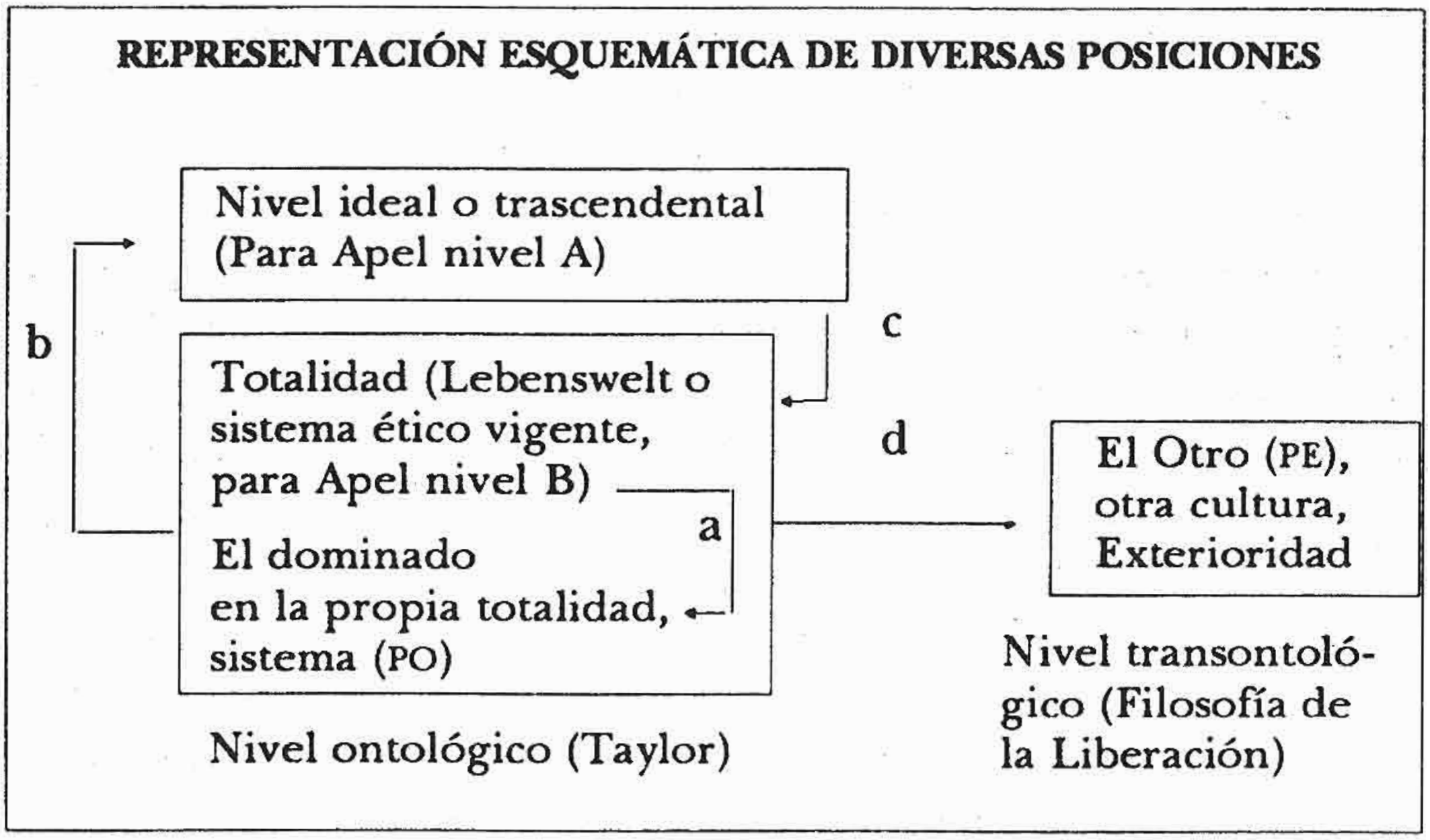
La diferencia esencial entre la Ética del Discurso, que se encuentra prácticamente en posición de "inaplicabilidad (Nictanwendbarkeit)" de las normas morales fundamentales en situaciones excepcionales, y la Filosofía de la Liberación se sitúa en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre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

> Las revoluciones —escribe Albrecht Wellmer— contra pretensiones injustas deberían ser consideradas como situaciones de *excepción* morales; y ello de tal manera que los fundamentos de una reciprocidad entendida moralmente han sido abolidos, porque los deberes morales de una parte ya no pueden tener correspondencia con las pretensiones morales de la otra.[110]

108 Véase mi ponencia "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 106ss: "La Exterioridad y la comunidad ideal de comunicación".

109 Reconocer en el "esclavo" una persona, encubierta en el esclavismo como la no-persona y por lo tanto *excluido-no-afectado* (para ser "afectado" es necesario antes "ser-persona", aunque sería bueno problematizar esto desde una filosofía ecológica), es el "punto de partida *radical*" de toda argumentación posible con el *antiguo* esclavo, *nuevo* Otro ahora reconocido como "participante".

110 "Derecho natural y razón práctica", en *op. cit.*, p. 29. El mismo Apel reconoce que "bajo las condiciones finitas, el principio del desarrollo de la moral jamás (*niemals*) puede alcanzar —en tanto principio de una aplicación histó-



Aclaraciones al esquema: a: dominación del "afectado no-participante"; *b*: movimiento trascendental (vertical[111]) o de idealización del modelo habermasiano o apeliano; *c*: intento de "aplicación" de la norma ética; *d*: movimiento trascendental (horizontal[112]) hacia la alteridad del "afectado-excluido"; PO: *principium oppressionis;* PE: *principium exclusionis*

Son exactamente estas situaciones límites las que importan a la Filosofía de la Liberación (las guerras, las revoluciones, los procesos de liberación de las mujeres, de las razas oprimidas, de las culturas populares, de las mayorías en Estados de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una estructura de opresión, etc.). El principio concreto "¡Libera *hic et nunc* al oprimido!", o "¡Has participar

rica responsable de la ética— la realidad moral, puesto que no se puede dar un comienzo nuevo racional *de todos los hombres* sobre la base de la validez ideal del principio discursivo" (*Diskurs und Verantwortung*, Surhkamp, Frankfurt, 1988, p. 465).

111 Llamaremos "vertical" a la trascendentalidads *a priori* de tipo kantiana "transformada" por Apel.

112 Llamaremos "horizontal" la trascendentalidad de la Alteridad del Otro (desde Levinas) que usa la Filosofía de la Liberación.

al afectado excluido!", exige realización procedimental pero no propiamente una "aplicación" de lo trascendental en lo empírico.[113] Lo que son "situaciones de excepción"[114] para la aplicación de la Ética del Discurso, son "situaciones normales" de determinación para la Filosofía de la Liberación. Con razón Levinas comienza su obra *Totalidad e Infinito* con esta expresión:

> L'état de guerre suspend la morale; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs.[115]

113 La Filosofía de la Liberación parte de la situación de la persona negada en su dignidad en el sistema o Totalidad (como, por ejemplo, cuando se dice que "lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo; lo femenino integra el objeto y la pasividad", definición del "machismo" por S. Freud, *Die infantile Genitalorganisation*, en *Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. 1, 1970, p. 241; o cuando se enuncia: "la subsunción [*subsumtion*] real del trabajo vivo bajo el capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalor...", definición de la alienación de la persona en la Totalidad-capital, para Karl Marx, en *Manuscritos del 61-63*, MEGA (Dietz Verlag, Berlin, 1982), II, 3, p. 2190). Metódicamente, la Filosofía de la Liberación se eleva de la "parte-funcional" (la mujer-objeto en el sistema machista, el trabajo-asalariado en el capital, etc.) hacia el fundamento, el ser, el *telos* del sistema (Véase *Filosofía de la Liberación*, 5.2), y desde ese horizonte se "explica" la causa de la opresión. Negar esa negación de la persona oprimida es la praxis "justa", "buena". Este es el tema del tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, ya citada. En los tomos III (la erótica), IV (la política) y V (el antifetichismo), se recorre el camino analítico de la praxis ética de liberación en diversos niveles (erótica, pedagógica, política, etc.).

114 Si a las limitaciones de imposibilidad de aplicación "directa", se le agrega la restricción de que toda aplicación es "parcial" y "aproximativa", y que no pueden realizarse en situaciones de revoluciones, guerras, de no-derecho, podría irse descubriendo que, por último, en concreto y realmente *nunca* pueden aplicarse. Es lo que llamamos la "inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)" de esta ética trascendental. Además, la situación ideal (Habermas) o transcendental (Apel), son "modelos de imposibilidad" (como lo ha mostrado Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984), que no pueden propiamente "fundar" sino "delimitar" el horizonte de lo "posible" (por el "principio empírico absoluto de imposibilidad", como cuando Einstein propone un modelo imposible [el *perpetuum mobile*] que no "funda" sino que *abre* el campo de la mecánica "posible" o "empírica"). Esto lo trataremos más largamente en una obra en preparación.

115 *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1968, p. x. ¿No será esto lo que llevó a tantos filósofos éticos a equivocarse al juzgar la Guerra del Golfo de 1992?

En este caso, para la Periferia mundial empobrecida (heredera del colonialismo éticamente irracional moderno), para la mujer (desde siempre en un sistema de violación machista), para las razas oprimidas (como la judía en Alemania en la época de Hitler y la de los esclavos africanos en Estados Unidos o del *aparteid* en Sud África), para las minorías (como los palestinos en Israel) o las grandes mayorías (como los "asalariados" en el capitalismo), etc., para todos ellos el "estado de excepción" impide el "aplicar" las normas morales trascendentales en sus situaciones concretas. ¿Para qué sirve en ese caso una tal moral?[116]

3. Conclusiones

Podemos concluir, en general, que en cierta manera vuelve a repetirse la crítica ontológica de Hegel (Taylor) contra el formalismo de Kant (Habermas, Apel), cuestión que está al origen mismo de la Filosofía de la Liberación.[117] Es obvio que entre el Hegel real y nosotros media un siglo y medio de historia; allí están el viejo Schelling, Marx, Levinas y muchos otros. El debate se sitúa así entre 1) una "moralidad formal", 2) una "eticidad concreta" y 3) un *tertium quid* no considerado en el debate euro-norteamericano, y mucho más si se sitúa ese *tertium* en la perspectiva de la periferia mundial empobrecida, explotada y excluida (el gran afectado ausente), es decir, desde una "alteridad ética mundial" (que intenta superar tanto a la

116 Con razón H. Schelkshorn nos objeta que la Filosofía de la Liberación, que tan "fuerte" es para las situaciones de "excepción" (que son las "normales" en el mundo de hoy), es menos operativa en las situaciones "normales". No sería difícil mostrar que las situaciones "normales" están construidas sobre instituciones de permanente opresión (p.e. en el capitalismo los asalariados que producen plusvalor, para Marx) o exclusión (p.e. el *pauper*, el desocupado o marginal de Marx).

117 Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglos XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, desde el capítulo I, pp. 35ss.

"moralidad" formal (kantiana o profundamente "transformada" por Apel y Habermas) o la "eticidad" sustantiva (hegeliana, heideggeriana o la "comunitaria", de un Taylor o MacIntyre). La "alteridad" permite superar la universalidad formal de la moralidad, por una parte, y, por otra, la sustantividad concreta de la eticidad, desde un horizonte de nueva problemática. La posición de la Filosofía de la Liberación parecerá concordar con Taylor en el reclamo de recuperar la positividad de un "mundo de la vida" orientado por bienes[118] (contra Habermas o Apel); pero, al mismo tiempo, descubre criterios "formales" que permiten la crítica de toda totalidad ontológica, sistémica o *Sittlichkeit* (contra Taylor), desde el principio ético de la alteridad del Otro (más allá de Habermas o Apel).

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

118 En nuestro caso pueden ser "proyectos de liberación" trans-sistémicos (Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en "El bien ético como justicia"; Siglos XXI, Buenos Aires, 1973, t. II, pp. 34 ss.). La relación práctica con el Otro la denominábamos "amor-de-justicia" (reuniendo así la "rectitud" de la justicia y el "amor" al bien).

"intelectual orgánico" de Gramsci) debe tomar en serio las motivaciones éticas (con Taylor) de la liberación de los oprimidos y excluidos.

ENRIQUE DUSSEL. Profesor del Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa. Doctor por la Universidad de Madrid y La Sorbone (París), Doctor Honoris Causa de la Universidad de Freiburg (Suiza). Ha efectuado investigaciones acerca de los trabajos de Carlos Marx sobre *El capital* en sus cuatro redacciones (editados en el MEGA, segunda sección). Publicó sobre el tema *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (Siglo XXI, México, 1985), *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (UAM-Siglo XXI, México, 1988) y *El último Marx (1863-1880). Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El capital* (Siglo XXI, México, 1990). Comprometido con la corriente filosófica latinoamericana de la Filosofía de la Liberación ha publicado, entre otros textos, *Filosofía de la Liberación* (1980). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973). *Método para una filosofía de la liberación* (1974). *1492: L' occultation de l'autre,* editions Ouvrières, Paris, 1992.