

6. Hermenéutica y liberación

*De la "fenomenología hermenéutica"
a una "filosofía de la liberación" (1)
(Diálogo con Ricoeur)*

Nuestra estrategia argumentativa consistirá en seguir paso a paso el pensamiento de Paul Ricoeur (nace en Valence en 1913), que conocemos como lector y alumno suyo en La Sorbona desde comienzos de la década de 1960, para lentamente detectar las diferencias y las posibilidades constructivas de un diálogo mutuamente creador.

6.1. SIGUIENDO PASO A PASO EL PROYECTO FILOSÓFICO DE RICOEUR

Pienso que no hay nada mejor para seguir sus pasos que su propio testimonio:

J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits: elle est dans la ligne d'une philosophie réflexive; elle demeure dans la mouvance de la phénoménologie husserlienne; et elle veut être une variante herméneutique de cette phénoménologie (2).

Tenemos entonces los tres niveles -tanto de profundidad como de un cierto desarrollo inicial biográfico del autor-. Del filósofo francés Jean Nabert (3) toma Ricoeur su filosofía "renexiva" (4) -primer nivel-. De Husserl (5), evidentemente, heredará la fenomenología, practicada de manera creadora -segundo nivel-. Por último, y esto es esencial en la biografía filosófica de nuestro filósofo, subsume la fenomenología en una posición hermenéutica, que pudiéramos llamar definitiva en Ricoeur. Ese "viraje" se produce ya entre el primero y el segundo volúmenes de *La philosophie de la volonté*.

En efecto, en el primer volumen, sobre *e volontaire et l'involontaire* (6), se ve todavía que nos encontramos en el momento renexivo-fenomenológico, de una descripción-comprensión eidética de la experiencia de lo emocional, del querer, del deseo, del yo vivo, de la existencia del cuerpo, de las "peripeccias de la libertad". En el segundo volumen, *Finitude et culpabilité*, tomo 1, el hombre, desproporción y contradicción entre el infinito de la voluntad y

lo finito de la inteligencia, exige de una filosofía que describa lo "patético de la miseria". Pero sólo en el tomo 2, en *La symbolique du mal* (1960), bajo la influencia de Mircea Eliade, entre otros, irrumpe la fenomenología hermenéutica del Ricoeur definitivo -tercer nivel-. "Le symbole donne a penser" (7) será el lema. Hermenéutica que debería desembocar en una ética, en una política, prometida ...pero quizá nunca cumplida. En este sentido, la obra corta, paralela a sus libros mayores, pero de gran resonancia en el plano concreto, fue *Histoire et vérité* (8), que ayudaba al militante a comprender la historia -en especial a los ligados a la revista *Esprit*, que era mi caso-.

El próximo paso sistemático la deja Ricoeur claramente indicado:

[Es] le *long détour* par lequel je reprend a nouveaux frais le problème laissé en suspens a la fin de ma *Symbolique du Mal*, a savoir le rapport entre une herméneutique des symboles et une philosophie de la réflexion concrète (9).

La "vía larga" ha comenzado ("le long détour") -contra la "vía corta" ontológica de Heidegger- de la hermenéutica del "deseo", de los símbolos, de la cultura (10). Para ello Freud era un autor crítico insustituible, que Ricoeur sabe aprovechar magníficamente. Es la *linguistic turn* en Ricoeur, "la recherche d'une grande philosophie du langage" (11). Lo que interesa al fin no es "le rêve [...], mais le *texte du récit du rêve*" (12).

En 1969 aparece el conjunto de trabajos cortos, como el "adiós" a Francia, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (13). Teniendo como interlocutor al estructuralismo, afirmando siempre la importancia de la filosofía reflexiva, pero también como comprensión del contexto histórico, la hermenéutica del lenguaje es igualmente de la historia: fenomenología hermenéutica, hermenéutica fenomenológica. El "modelo lingüístico" debe referírsele a la "antropología estructural", a través del "problema semántico" del "doble sentido". Ahora no es sólo Husserl, es también Heidegger que se hace presente (la hermenéutica es también ontológica) (14).

Cuando en 1975, año en el que comienza mi exilio en México, aparece *La métaphore vive* (15), puede verse la riqueza que su "exilio" le permite acumular a Ricoeur -Louvain, Paris-X, Chicago-. El mismo filósofo nos da a conocer su intención profunda:

Trois préoccupations majeures s'y font jour: [...1] La diversité et l'irréductibilité des IlSages du langage⁶. [...2] Un souci de rassembler les formes et les modalités dispersées du jeu de raconter. [...3] T-e texte [est] l'unité linguistique cherchée [...] (17).

La "metáfora", como el *récit* (18), más allá de la *palabra* y la *frase*, y en *el discurso poético*, se encuentra "au service de la fonction poétique, cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique ou sa fonction de découverte est libérée" (19). Por "referencia" a un "doble sentido" la metáfora abre así un mundo nuevo de sentido (20). Ricoeur incorpora ahora a los filósofos anglosajones y analíticos en general (Strawson, Austin, Searle, Grice, Greimas, Propp, Black, Jakobson, Richards, etc.), pero sin perder el horizonte propiamente filosófico fenomenológico de la cuestión (21). La impresionante trilogía de *Temps et récit* (22), nos muestra al Ricoeur maduro. En el primer tomo, desde Agustín y Aristóteles, siguiendo algunas hipótesis de *Histoire et vérité*, Ricoeur describe, desde la temporalidad, el *récit de l'histoire*, cuasi-narrativo aun en la historia científica explicativa. "Le temps devient temps humain dans la mesure ou il est articulé de manière narrative; en retour le récit est significatif dans la mesure ou il dessine les traits de l'expérience temporelle" (23). Sobre el *récit de fiction* se extiende todo el segundo tomo (24), sobre la rúbrica del cuento popular, la epopeya, la tragedia, la comedia y la novela moderna; diversos modos de la mise en intrigue. En toda una *poétique du récit* que permite comprender el momento productor de la narración ficticia. Por último, en el tomo III (25), se articulan ambos *récits* (el histórico y el ficticio), para concluir con un resultado fenomenológico-hermenéutico:

La temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration (26).

Si la *mimesis I* es lo dado en la acción humana cotidiana, la *Lebenswelt* que ya siempre presupone una pre-comprensión (27), la *mimesis II* es la poética del discurso como "operación de la configuración" (28), que parte siempre de la *mimesis I*. Por su parte, la *mimesis III* es ahora el retorno: de la obra y el texto producido hacia el oyente o lector (29), que debe interpretar hermenéuticamente el sentido (como Gadamer lo mostrara en *Verdad y método*). Este es el tema de la obra ya citada, *Du texte à l'action*, del 1986.

En efecto, esta última obra cierra el ciclo abierto por *Temps et Récits, I*. Explica el sentido de la fenomenología hermenéutica (30), el cómo es fenomenología y en qué sentido es hermenéutica. Analiza el pasaje del lenguaje como "discurso", como "obra", y como "texto" (31), para de inmediato intentar el "regreso" o la "aplicación" de la hermenéutica fenomenológica a la acción (32). y así como en el discurso la metáfora era un ámbito de "in-

novación semántica", de la misma manera la "imaginación" juega un papel fundamental en la acción creadora (en el imaginario social es toda la cuestión de la utopía, de la "iniciativa", etc.) (33). La obra concluye con una apertura hacia la cuestión ideológica, utópica y política (34).

Como para cerrar su obra, pero ahora desde el origen mismo de su proyecto filosófico como "filosofía de la reflexión", aparece su libro de 1990 *Soi-même comme un autre* (35) -que, por una parte, recuerda todavía a Nabert, y, por otra, pareciera una polémica contra Lévinas-. Sin poder reconstruir todo el discurso ricoeuriano, quiero atenerme para terminar a una sola cuestión, sugerida en el título mismo de la obra:

"Je voudrais montrer essentiellement qu'il est impossible de construire de façon unilatérale cette dialectique, soit que l'on tente avec Husserl de dériver l'alter ego de l'ego, soit qu'avec E. Levinas on réserve à l'Autre l'initiative exclusive de l'assignation du soi à la responsabilité. Une conception croisée de l'altérité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice [...]" (36). "Or le thème de l'exteriorité n'atteint le terme de sa trajectoire, à savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil, de discrimination et de reconnaissance, qui relève à mon sens d'une autre philosophie du Même [la de Ricoeur] que celle à laquelle réplique la philosophie de l'Autre" (37).

De todas maneras, al final, la ética (de convicción) y la política (de responsabilidad) siempre sugeridas no llegan a ser construidas -mucho menos la económica, que nunca fue intentada-. El sujeto (el "soi même") de la narración no llega a clarificarse como sujeto de la acción política transformadora, ético liberadora, pero en cambio nos dará un inmenso material hermenéutico para la descripción de la identidad de las culturas, aun en el nivel popular, para el diálogo intercultural, desde una narratividad cotidiana y poética metafórica y ficticia.

6.2. HACIA UNA SIMBÓLICA LATINOAMERICANA (HASTA 1969)

Desde 1952, en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), cursé en siete oportunidades el programa de ética (de inspiración aristotélica, tomista, fenomenológica, en la tradición de Max Scheler o D. von Hildebrand). Leíamos Aristóteles en griego, Agustín o Tomás en latín, Descartes o Leibniz en francés, Scheler o Heidegger en alemán. Seguidores democráticos de Jacques Maritain -contra el fascismo derechista

de nuestros profesores-, conocimos pronto a Emmanuel Mounier. Mi doctorado en Madrid (1957-1959) sobre *El bien común* (desde los presocráticos a Kelsen), con Maritain contra Charles de Konnigk, me abrió a la filosofía política. El descubrimiento de la miseria de mi pueblo, percibido desde mi niñez en el campo casi desértico, me llevó a Europa e Israel. Descubría, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), que América Latina está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la historia mundial, descubrir su ser oculto.

Cuando en 1961, de retorno de dos años de experiencia de trabajo manual en Nazaret (Israel) (1959-1961), donde hablaba el hebreo junto a los árabes palestinos, y comencé mis estudios en Francia, *La symbolique du mal* fue la primera obra que medité profundamente. Se transformó en el fundamento mismo de mi proyecto filosófico latinoamericano.

Siguiendo los cursos de Ricoeur en La Sorbona, emprendí el camino de la "vía larga". Repasé mi tesis doctoral y escribí, como hermenéutica de los símbolos -en vista de una fenomenología hermenéutica de la "cultura" latinoamericana-, *El humanismo helénico* (38). Era una antropología, una ontología y una ética indoeuropea, donde se mostraba el dualismo cuerpo-alma, la soledad del contemplativo, la ética de la ascesis (el "mito prometeico" trágico sin historia), el monismo del ser. Era una crítica filosófico-hermenéutica antihelénica. En 1964 escribía mi segunda obra, iniciada en Israel: *El humanismo semita* (39), donde en la misma tradición filosófico-hermenéutica, me instalaba en la tradición de Rosenzweig y Buber (40), siguiendo el análisis de una antropología "carnal" (la "*basar*" hebrea) unitaria, una metafísica creacionista y una ética política de compromiso por la justicia. El "núcleo ético-mítico" (41) semita se constituía así (desde el "mito adámico", dramático instaurador de la "historia") en el punto de partida de la "cultura latinoamericana" posterior. En 1964 organizamos con estudiantes que vivían en toda Europa, unas "Semanas Latinoamericanas" -que posteriormente fueron publicadas en *Esprit* (42). Personalmente le pedí a Ricoeur que hablara sobre "Taches de l'educateur politique". Entre otras cosas nos dijo:

Il me semble d'abord que la tâche majeure des éducateurs est d'intégrer la civilisation technique universelle à la personnalité culturelle, telle que je l'ai définie plus haut, à la singularité historique de chaque groupe humain (43).

Estas propuestas fueron tomadas por nosotros muy en serio. Eran un proyecto filosófico-político generacional.

En 1965, en Münster, escribía un libro sobre historia latinoamericana (ya que efectuó una tesis sobre el tema en La Sorbona con Robert Ricard) que se editó en 1967 en el momento de mi regreso a América Latina (después de diez años en Europa, en ese año), donde expresaba:

Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un núcleo (*noyau*) *ético-mítico* que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad (44).

Como profesor de filosofía e historia de la cultura (1967) en la Universidad Nacional de Resistencia (Argentina), escribí un curso completo, todavía inédito, sobre *América Latina en la Historia Mundial*, donde desarrollé íntegramente una visión hermenéutica de América Latina desde el Asia, en su primera historia, y desde Europa, desde el 1492. La conferencia dictada en 1966, en una primera estadía de regreso en Argentina, titulada "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal" (45); fue una verdadera declaración de principios hermenéutica. Aplicaba, con numeroso material positivo, un análisis de la "civilización" universal técnica, desde la historia de la "cultura latinoamericana" como todo, y en ella las historias "nacionales".

Con materiales acumulados durante años escribí en Mendoza, en 1968, *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (46), cuyo subtítulo indicaba: "Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América". Cerraba así la trilogía: la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, semitas y cristianos. La Cristiandad pasaba así de la reconquista de España a la conquista de América. Se trataba del "choque" de visiones del mundo (de los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como propeútica del "choque" que realizarían las cristiandades europeas en el mundo colonial).

Era justamente este "choque" entre los "mundos" europeo y amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) lo que me venía preocupando. Era el enfrentamiento entre dos "mundos"; la dominación del uno sobre el otro; la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre del cristianismo. Todo esto pondría en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas).

6.3. EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN (1969-1976)

Desde mi vuelta a América Latina, procedente de Europa, la situación política desmejoraba. Los alumnos pedían de los profesores mayor claridad política. La dictadura de Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición de los grupos populares. En 1969 se produce el "Cordobazo" (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México, París o Frankfurt en el año anterior). La "teoría de la dependencia" hacía su camino, mostrando la asimetría centro-periferia económica entre el desarrollo del Norte como causa del subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy da a conocer *¿Existe una filosofía en América Latina?*, donde liga la imposibilidad de una filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas. Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* (47) en la línea heideggeriana en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), cuando en grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (48); el tránsito se sitúa exactamente entre los capítulos 2 y 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc.), la "vía corta" de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: "La exterioridad meta-física del Otro" (49) ¿Por qué Lévinas?

Porque la *experiencia originaria* de la filosofía de la liberación consiste en descubrir el "hecho" masivo de la dominación, del constituirse de una subjetividad como "señor" de otra subjetividad, en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la "Modernidad"), centro-periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, versus cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); etc. Esta "experiencia" originaria -vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de la filosofía-, quedaba mejor indicada en la categoría de "Autrui" (otra persona como Otro), como *pauper* (50). El pobre, el dominado, el indio masacrado, el negro esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el mercado bajo la publicidad) no pueden partir simplemente de "l'estime de soi" (51). El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia:

"¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!" -exclama el miserable-.

El *origen radical* no es afirmación de sí (del "soi-même"), para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persona. Estamos antes de todo ello. Estamos ante el esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, protopalabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que "tiene oídos para oír", indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la "interpelación" originaria (52). Es evidente que alguien debe tener "une réponse responsable à l'appel de l'autre" (53) -es toda la cuestión de la "conciencia ética" (54), y para ello deberá afirmarse a sí mismo. Pero, opino, el "soi-même" del "oyente-responsable" se afirma como valioso en la medida que "anteriormente" ha sido impactado por la súplica del Otro, anterioridad a toda reflexión posible; la re-sponsabilidad o el "tomar-a-cargo-al-otro" es a priori a toda conciencia refleja. Se responde re-sponsablemente ante el miserable cuando ya nos ha "tocado". El "soi-même" se auto-comprende reflexivamente como valioso en el "acto de justicia" hacia el otro como respuesta y en cumplimiento del acto de justicia exigido antes por el Otro. Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del "soi-même" como origen; Lévinas nos permitió situar al "Autrui" como origen radical de la afirmación del "soi-même". La filosofía de la liberación era, a fines de la década de los sesenta, aquello de lo que Ricoeur exige como necesario cuando escribe: "une conception croisée de l'alterité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice" (55). La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del "soi-même" como reflexivamente valioso, que se torna el fundamento del acto de justicia hacia el Otro. Es un círculo, pero que "inicia" el Otro -al menos en este punto la filosofía de la liberación da la razón a Lévinas-.

Pero no era sólo Lévinas, era igualmente Marcuse y la Escuela de Frankfurt, al "politizar" la ontología heideggeriana:

El Estado de bienestar capitalista es un Estado de guerra. Tiene que tener un Enemigo, con una E mayúscula, un Enemigo total; porque la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la lucha por la existencia frente a las nuevas posibilidades de libertad activa intensifica en esa sociedad una agresividad primaria hasta un extremo que la historia, creo yo, no había conocido hasta ahora (56).

Pero, en ese momento, y por una crítica a Hegel -que ocasionalmente se estudiaba mucho en esos años ya que era el segundo centenario de su nacimiento, 1770-1970-, descubrimos la importancia del último Schelling, el de la filosofía de la revelación, de las clases de 1841 en Berlín (con la presencia de Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc.). Los "poshegelianos" tenían un sentido de *realidad* (*Wirklichkeit, realitas*) que trascendía el horizonte del ser hegeliano (57). El Otro estaba "más-allá-del-Ser", y en eso coincidían Lévinas, Sartre (el de la *Critique de la raison dialéctique*), Xavier Zubiri (*Sobre la Esencia*), y, posteriormente lo descubrimos, el mismo Marx. Schelling, contra Hegel, habla del "Señor del Ser" (*Herr des Seins*) (58), creador desde la Nada, posición meta-física que se encuentra presente en Marx, por ejemplo (59).

Años después, en una retractación, bajo el título de "Más allá del culturalismo" (60), criticaba mi posición anterior al 1969 (y con ello a Ricoeur) indicando por "culturalismo" una cierta ceguera ante las "asimetrías" de los sujetos (una cultura domina a otra, una clase a otra, un país a otro, un sexo a otro, etc.), permitiendo una visión "ingenua, conservadora y apolo-gética" de la cultura latinoamericana. En el fondo, la fenomenología hermenéutica coloca al sujeto como un "lector" ante un "texto". Ahora, la filosofía de la liberación, descubre un "hambriento" ante un "no-pan" (es decir, sin producto que consumir, por pobreza o por robo del fruto de su trabajo), o un "analfabeto" (que no sabe leer) ante un "no-texto" (que no lo puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse).

Pero bien pronto el propio Lévinas no pudo ya responder a nuestras Esperanzas (61). Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la "irrupción del Otro"; pero no se podía construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una *nueva Totalidad*. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la "liberación". En ello Lévinas no podía ayudarnos.

Mi tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (62) enfoca esta problemática. Nos deparó muchas novedades -y la exigencia de constituir "nuevas" categorías en la historia de la filosofía política- (63), y, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva "arquitectónica". La primera de dichas categorías en la que debimos poner toda nuestra atención fue la de "Totalidad" en un mundo oprimido. La ontología es un pensar el fundamento, el ser de la *Totalidad vigente*. El proyecto (*Entwurf* ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (*ouk-tópos*: "lo-sin-lugar" en la Totalidad): el pro-yecto de la liberación del

Otro. Se trata de la producción de otra Totalidad analógica, constituida con lo mejor de la antigua y desde la exterioridad del Otro. Desde la interpelación del Otro, y como su respuesta, la afirmación del Otro *como otro* (64) es el origen de la posibilidad de la negación de la negación dialéctica (esto es lo que denominé el "método analéctico" o la "afirmación originaria" del Otro) (65).

Posteriormente, tocó la tarea de internarnos por niveles más concretos. El capítulo VII: "La erótica latinoamericana" (66); capítulo VIII: "La pedagógica latinoamericana" (67); capítulo IX: "La política latinoamericana" (68), y el capítulo X: "La arqueológica latinoamericana"(69), Cada uno de estos "tratados" comienzan -a la manera ricoeuriana- por una "simbólica": "La erótica simbólica" (parágrafo 42); "La pedagógica simbólica" (parágrafo 48); "La política simbólica" (parágrafo 61); "La arqueológica simbólica" (parágrafo 67). En cada una de ellas iniciábamos con una hermenéutica de los símbolos vigentes en la historia de la cultura latinoamericana (desde las culturas amerindias, hasta la colonial o presente). Usábamos los mitos, los relatos épicos, las tradiciones orales, las novelas contemporáneas, etc. En un segundo momento, era necesario situar la cuestión ontológicamente, para permitir 1) la irrupción del Otro en la Totalidad vigente (la mujer oprimida en la erótica machista, el hijo/la hija-juventud-pueblo en la pedagógica de dominación, el pobre en la política-económica de la explotación capitalista en la doble dialéctica capital/trabajo y Norte/Sur, la fetichización de la Totalidad negada ateísticamente en la afirmación del Otro, etc.); 2) la negación de la Totalidad; 3) el proceso de liberación en vista del pro-yecto de liberación (describiendo los niveles de la praxis y del ethos liberación), Toda una temática *nunca tratada en las éticas europeas* que conozco, nos permitieron reflexionar sobre nuevos problemas (categorial y arquitectónicamente) (70).

Cuando aumentó la represión, fui expulsado de la universidad (1975), se me condenó a muerte por "escuadrones" paramilitares. Dejé Argentina y comencé el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante dos meses, sin mi biblioteca por encontrarse en Argentina -de memoria-, escribí la obra *Filosofía de la liberación* (71), Una época había terminado para mí. Comenzaba otra.

6.4. DE LA "PRAGMÁTICA" HERMENÉUTICA A LA "ECONÓMICA"

De inmediato, en México, fue necesario clarificar ambigüedades que la filosofía de la liberación había contenido en su primera historia. Entre los filósofos de la liberación (todos ellos fueron perseguidos en las universidades argentinas por el militarismo pronorteamericano, neoliberal y "modernizador" desde 1976, lo cual prueba al menos el grado de compromiso histórico que el movimiento había logrado) los hubo que apoyaron a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas extremas; otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular cayendo en un populismo político ingenuo; los más debieron guardar silencio (con censura externa e interna). La cuestión "populista" se tornó central. Era necesario clarificar las categorías "pueblo" y "nación" (como lo "popular" y "nacionalista"), para evitar el fascismo, pero al mismo tiempo la falacia abstractiva del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx. Esto me alejaría por años de la empresa hermenéutica (a la que volvería por momentos, pero con diferenciaciones claras acerca de las asimetrías existentes) (72).

Una primera advertencia. El retorno sistemático a Marx que comencé a finales de la década de los setenta se debió a tres hechos. En primer lugar, la creciente *miseria* del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse, hasta llegar a la epidemia de cólera como fruto de la desnutrición acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano). En segundo lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo*, que aparentemente triunfando en el Norte (más desde noviembre de 1989) fracasa rotundamente en 75% de la humanidad: en el Sur (África, Asia, América Latina). En tercer lugar, porque la filosofía de la liberación debía construir una *económica* y política firme -para posteriormente afianzar también la pragmática, como subsunción de la analítica-. En vez de estudiar a los comentaristas europeos de Marx, me impuse la tarea de releer íntegramente, en seminario, a Marx. Mi primer constatación fue descubrir el abandono del estudio serio, íntegro y creador que hablan sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de los "grandes" filósofos europeo-norteamericanos (en los últimos años no se ha leído *seriamente* a Marx (73)). Algunos "marxólogos" editaban demasiado intencionalmente sus obras -en el Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú-. Marx no era agradable ni al capitalismo ni al estalinismo.

En la relectura hermenéutico-filosófica y cronológica de la obra de Marx llegamos a un momento en -que se nos impuso la necesidad de *inver-*

tir las hipótesis de lectura tradicionales. El Marx más antropológico, ético y antimaterialista no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx definitivo, el de las "cuatro redacciones de El capital (1857-1882)". Un gran filósofo economista fue apareciendo ante nuestros ojos. Ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones (74).

Era necesario efectuar la "vía larga" de la *filosofía económica* (así como Ricoeur había recorrido la "vía larga" de la hermenéutica del discurso, del texto). Era necesario "reconstruir" la totalidad de la obra central de Marx -liberándolo no sólo del estalinismo dogmático, sino también de las capas de la tradición del marxismo occidental que habían comenzado por sepultar su pensamiento propio desde Engels y Kautsky-. Nuestra finalidad filosófica *latinoamericana* era consolidar la "económica" a través de la "poiética" o "tecnológica" tal como la trata la filosofía de la liberación (75). Pero al mismo tiempo, replantear el concepto de dependencia para describir la causa de la diferencia Norte/Sur (la "transferencia de valor" por la composición orgánica diferente de los capitales de las naciones desarrolladas y subdesarrolladas, en el proceso de la competencia en el capital y en el mercado mundial) (76). Esto nos llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El capital*. Tomamos los textos ya editados (77) en alemán, y comenzamos un apretado comentario parágrafo por parágrafo -con intención hermenéutico-filosófica, atendiendo a reconstruir el proceso de producción de las categorías y al "sistema" de las mismas- (78). Debimos, en el caso de la tercera y cuarta redacciones, echar mano de los inéditos que se encuentran en Amsterdam (con textos mecanográficos en Berlín) (79). Teníamos, por primera vez en la historia de la filosofía, una visión de conjunto de Marx. Ahora puede comenzarse la re-interpretación hermenéutica de su obra. Esto determinó un cambio en la arquitectónica categorial de nuestra filosofía de la liberación.

En nuestra obra *Filosofía de la liberación* privilegiamos la relación práctica interpersonal; lo que en el *speech act* de Austin se llama el momento ilocucionario, o la "acción comunicativa" propiamente dicha de Habermas. Sin embargo, desde Lévinas, el "face-à-face" se establece aun en el silencio (antes del lenguaje desarrollado, en consonancia con el "principio de expresibilidad" de Searle). Lo ilocucionario es el "cara-a-cara" de dos personas, o muchas, o de una comunidad. Es lo que denominamos "proximidad" (*proximité*). Y bien, en nuestra *Filosofía de la liberación* dedicamos el primer apartado (2.1) a describir esta "situación ética originaria". En segundo lugar mostramos los cuatro niveles posibles de la "proximidad" (o momento ilocucionario de todo posible "acto-de-habla"):

la relación práctica política (3.1), erótica (3.2), pedagógica (3.3) o religiosa (3.4). Es este el nivel propiamente *ético*. Lévinas ha descrito con mano maestra este "momento ético". Por nuestra parte pensamos que es en este nivel en el que puede verse la originalidad de la "económica" de Marx (contra toda la tradición marxista y antimarxista) (80).

En un segundo nivel, la "comunidad ética" o práctica (para hablar como Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la razón*), tiene en su "encontrarse-en-el-mundo" (la *Befindlichkeit* heideggeriana) dos momentos primeros, a priori, ya siempre presupuestos: la "lingüística" (*Sprachlichkeit* de Gadamer), y lo que pudiéramos llamar la "instrumentalidad" (*¿Werkzeuglichkeit?*). Es decir, desde siempre ya suponemos un mundo donde se habla (somos educados en la comunidad, por el Otro, en una lengua) y donde se *usan instrumentos* (estamos en un mundo cultural como sistema de instrumentos). La "pragmática" subsume la mera "lingüística" en una relación de comunicación con el Otro, en la "comunidad de comunicación" (superación del solipsismo en Apel o Habermas). Los "signos" (como diría Peirce o Charles Morris) tienen relación sintáctica, semántica y pragmática. Como tal el signo es una realidad material producto del trabajo significativo cultural humano ("le travail du texte" podríamos decir con Ricoeur).

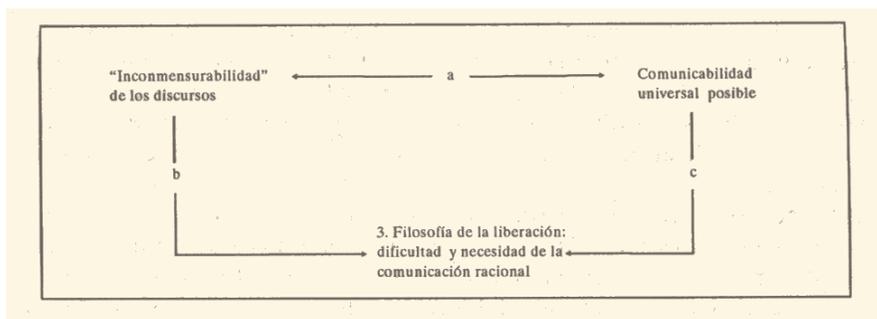
De la misma manera la "económica" (en el nuevo sentido que deseamos darle) subsume la mera "instrumentalidad" en una relación práctica con el Otro, en la "comunidad de productores/consumidores". Los "productos" (mercancías por ejemplo) tienen relación sistémica entre ellos (sintaxis), cultural o simbólica (semántica, en referencia a una necesidad) y *económica* (con respecto al Otro ya la comunidad). Como tal, el producto es una realidad material producto del trabajo referido a la necesidad carnal humana en comunidad. De esta manera hemos indicado el paralelismo entre la "pragmática" y la "económica", como las dos dimensiones de la relación práctica interpersonal mediada por objetos materiales-culturales: la relación *comunicativa* mediada por signos significativos (interpretables) (81), y la relación *económica* mediada por productos instrumentales (de uso [utilidad] o consumo [consumptividad]). La *producción del texto* (por ir directamente a un momento final de la hermenéutica ricoeuriana) es análoga a la *producción del producto/mercancía*. El "texto" y el "producto/mercancía" guardan independencia o autonomía del productor (y nadie antes mejor que Marx mostró cómo dicha autonomía podía constituir al producto en un *Macht* que deviene ante el productor su propio fetiche). La interpretación del lector del texto (Ricoeur) es análoga al uso/consumo del usuario/consumidor del producto/mercancía (Marx).

La alienación ante el texto consistiría que en el "comprenderse ante el texto" dicha comprensión fuera enajenante, extraña, contra los intereses éticos del lector. El texto constituiría al lector como mediación de la "cosa del texto", sería manipulación, propaganda. El lector sería sólo "público", mercado, "seguidor" del contenido del texto: mediación instrumental del texto. De la misma manera el producto/capital puede constituir al productor/trabajador (el "trabajo vivo" para Marx) como una mediación de su propio producto (una cosa): la "valorización del valor" (esencia del capital). De esta manera el creador del texto puede transformarse en una mediación de la realización social del texto; así como el creador del valor del capital (por plusvalor acumulado) puede transformarse en una mediación de la realización o acumulación del capital. En ambos casos se ha producido una "inversión fetichista": la persona se ha transformado en cosa (mediación) y la cosa (el texto o el capital) se ha transformado como en persona.

La filosofía de la liberación presentaría todavía una situación más compleja y concreta, de donde se exigiría un nuevo desarrollo de la "hermenéutica" y un pasaje obligado a la "económica". Téngase en cuenta, por ejemplo, esta situación real, histórica, del siglo XVI, en la llamada conquista de América. Alvarado, el conquistador europeo blanco y rubio (por ello le llamaban *Tonatiuh*: el sol, por el brillo de sus cabellos), conquistó al mundo maya de Guatemala. Los mayas eran "lectores" de muchos "textos", uno de ellos, llamado el *Popol-Vuh* (82), su libro sagrado, fue transcrito en el siglo XVII en Chichicastenango, Guatemala. .

El conquistador (lector 2), que interpretaba (flecha a) su texto (texto 2, la *Biblia* hebreo-cristiana, por ejemplo), impuso su texto al maya (lector 1), que interpretaba (flecha b) su texto (texto 1, el *Popol-Vuh*). El proceso

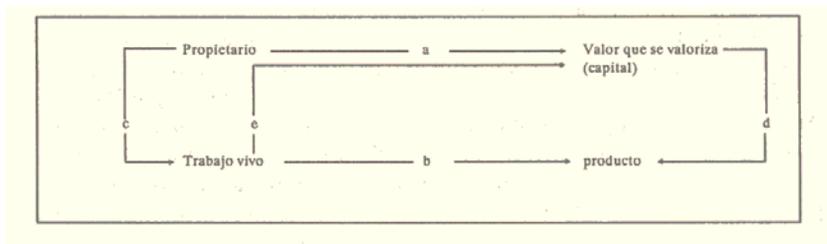
Esquema 1 Tres posibles "posiciones"



llamado de evangelización, por ejemplo, fue justamente el proceso de "sustitución", por dominación, del texto 1 por el texto 2 (flecha d), previa conquista militar, política y económica (flecha c). El maya se vio obligado a interpretar (flecha e) un texto extraño, de otro mundo, En este caso el proceso "hermenéutico" se ve complicado por la determinación de una situación de "dominación" de la *praxis* de un "lector" sobre otro. Este tipo de situaciones no son consideradas detenidamente por Ricoeur. Para una filosofía de la liberación es el *punto mismo de partida* de la cuestión "hermenéutica". Es decir, cuando la filosofía ricoeuriana pareciera terminar su trabajo, sólo ahí comienza el de la filosofía de la liberación. Sus preguntas son: ¿puede un dominado "interpretar" el "texto" producido e interpretado "en-el-mundo" del dominador? ¿En qué condiciones subjetivas, objetivas, hermenéuticas, textuales, etc., puede efectuarse "adecuadamente" tal interpretación? Para Salazar Bondy, en su obra *¿Existe una filosofía en América Latina?*, la respuesta era negativa. ¡No es posible filosofar en tal situación! Para nosotros, desde una filosofía de la liberación, sí es posible, pero sólo en el caso en que el lector, intérprete o filósofo, esté en un *proceso práctico* de liberación; todo esto es el tema de una filosofía y ética de la liberación, exactamente.

En realidad, la situación ejemplificada en el esquema 1 puede relacionarse, como mutuamente condicionada, con el ejemplo del esquema 2.

Esquema 2 Dominación de "productores" y "productos" en el capital



Analógicamente, el caso de la "pragmática", en la "económica" (tal como Marx la practicara, de manera filosófica y no meramente como ciencia empírica, ya que era "crítica" (83)), el productor (como el lector 1, en este caso el "trabajo vivo") produce un producto ya "dominado" (flecha d), desde una "relación social" (flecha c) de dominación (relación capital-trabajo que des-

conoce Rawls en su *Teoría de la justicia*). El capitalista posee (flecha a) el valor, producto del trabajo del "trabajo vivo". En realidad el "trabajo vivo" *crea de la nada* el plusvalor (flecha e) en la que, en sucesivas rotaciones, consistirá por último *todo* el capital. La relación "lector-texto" es analógica al "productor-producto". En el caso de un lector alienado, éste puede "comprenderse inauténticamente en el texto"; en el caso del productor alienado, éste no se recupera a si mismo en el final del proceso de trabajo, sino que se encuentra como negación: el trabajo "se pone a si mismo objetivamente [en el producto], pero pone su objetividad como *su propio no-Ser (Nichtsein)*, o como el ser de su no-Ser (*das Sein Ihres Nichtseins*): el del capital" (84).

Lo que queremos sugerir es que es posible tratar a la "económica" de manera analógica a la "pragmática" o la "hermenéutica". Deben estudiarse las posibles relaciones entre ambas -dentro de la categorización habermasiana o apeliana-

Para Marx, la situación ideal de todo acto-de-trabajo es la de una "comunidad de productores". Por el contrario, en la situación de capital, las relaciones son meramente "sociales" -cada trabajador está "aislado", sin comunidad-. La relación práctica y ética genuina (que Lévinas denominaría "cara-a-cara") es negada por una relación bajo el dominio de la razón instrumental (la relación "social" capitalista). Se trata en la "económica" de Marx de una "crítica" del capital desde una *comunidad ideal de productores* (en el sentido apeliano), universal (para Habermas), o simplemente desde una "idea regulativa" económica a partir de la cual se critica a la relación capital-trabajo como defectiva, no ética, de explotación.

Sin la "económica", la "hermenéutica" (o la "pragmática") se quedan sin contenido "carnal": son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, carnalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la "vida". El ser humano es un "*viviente que tiene lógos*" -decía Aristóteles-. El lógos (hermenéutico o pragmático) responde y es el desarrollo autónomo, explícito, autorreflexivo, libre de la "lógica" del "viviente". La "económica" responde directamente a la lógica de la reproducción de la "*vida humana*". En este sentido una "comunidad de comunicación" (*Kommunikationsgemeinschaft*) es el desarrollo de una "comunidad de vida" (*Lebensgemeinschaft*).

6.5. UNA FILOSOFÍA DE LA "POBREZA EN TIEMPOS DEL CÓLERA" (85)

Hagamos una práctica de "filosofía económica" tal como la efectuada por Marx. Nos ubicaremos en la "situación originaria" de donde parte la lógica de la arquitectónica del desarrollo del sistema categorial de Marx. Es el punto de partida, hoy totalmente pertinente y vigente en toda sociedad capitalista (ya que la "situación originaria" es tan *abstracta y esencial* que es válida siempre que haya capital, sea cual fuere el grado de desarrollo que tenga; en esto, el siglo XIX o XX, no es diferencia "esencial", sino sólo "histórica", contingente).

El marco teórico inmediato (que será modificado e invertido, pero tenido estrictamente en cuenta) es la última parte de la "Doctrina de la Esencia" de la *Lógica* de Hegel (86). En ella Marx se inspiró, y la tuvo como referencia, como "problemática filosófica" -contra lo que hace tiempo pensaba Althusser-. En efecto, Hegel indica que la "realidad" (*Wirklichkeit*) (87) es un momento del "fenómeno" (*Erscheinung*), de la "cosa" (*Ding*), que ya con "existencia" (*Existenz*) se ha desarrollado en la "exterioridad" (*Aeusserlichkeit*) (88). Para Hegel -como para Marx- el "ser", la "existencia" y la "realidad" son tres momentos en el desarrollo del "ente" (*Dasein*) (89) -para Hegel, además, del mismo Absoluto-:

La réalité (*Wirklichkeit*) est l'unité, devenue immédiate, de L'essence et de l'existence, autrement dit de l'intérieur et de l'extérieur. l'exteriorisation (*Aeusserug*) de ce que est réel est cela même qui est réel (90).

La cuestión es cómo algo deviene real, es decir, "puesto" en el "afuera" del "mundo de los fenómenos" como real. Para ello debe, en primer lugar, ser "posible". La "posibilidad" (*Möglichkeit*) (91), no meramente "formal" (92), sino como la "identidad", es "lo que es esencial (*Wesentliche*) a la realidad" (93). Porque fue "posible" lo que llega a ser real se dice que es "contingente" (*Zufällig*) (94):

Possibilité et contingence sont les moments de la réalité, l'intérieur et l'extérieur posés à titre de simples formes, qui constituent *l'exteriorité du réel* (95).

Para que lo contingente de "posible" devenga "real" es necesario que cumpla con las "condiciones" (*Bedingungen*) (96):

Si toutes les conditions se trouvent présentes, la *chose* (*Sache*) ne peut que (*muss*) devenir réelle (97).

Pero es todavía necesario un tercer momento para que la "cosa" devenga "real", Es necesaria la "actividad" (*Tätigkeit*):

a) La *condition* 1) est ce qui est préalablement-posé [...], 2) Les conditions son passives [...]. b) La *chose* n'est pas moins 1) quelque chose de préalablement-posé [...], 2) grâce a l'application des conditions, elle reçoit son existence extérieure, l'acte par lequel se réalisent (*Realisieren*) les déterminations de son contenu [...]. c) l'activité 1) n'est pas moins pour elle-même existante de façon autonome, et en même temps, seules la *chose* et les conditions la rendent possible; 2) elle est le mouvement qui consiste à transposer les conditions dans la chose (98).

Por último, la cosa real, habiendo cumplido sus condiciones, es "necesaria" (*Nowending*): es la "substancia" (*Substanz*) (99), "comme puissance absolue, et en même temps comme la richesse (*Reichtum*) de tout contenu" (100). Ahora podemos decir que "la substance est *cause* [...], c'est-à-dire sa propre possibilité se pose comme son propre négatif et produit ainsi un *effet* (*Wirkung*), une réalité, laquelle de la sorte n'est qu'une réalité *posée*" (101). Podríamos terminar diciendo que este "Reino de la necesidad" (de causa, efecto, acción recíproca, etc.) se transforma al final en un "Reino de la libertad": "Esto es el Concepto, el Reino de la Subjetividad o de la Libertad" (102).

¿Qué tiene que ver todo esto con la "situación originaria" -tomando las palabras analógicamente de Rawls- descrita por Marx? Mucho tiene que ver, porque Marx, aunque se sitúa en el nivel "económico", desarrolla toda una meta-física de la economía (una crítica de la ontología del capital desde la Exterioridad del trabajo vivo, en el sentido de Lévinas, o mejor, de Schelling).

El texto clave se encuentra *siempre* al comienzo del discurso de Marx (103). y digo explícitamente al *comienzo* porque es el inicio absoluto de la "económica" tal como la comprende Marx. En efecto, dicha "situación originaria" se manifiesta en la contradicción absoluta entre el "trabajo" y el "dinero" (que devendrá después "capital"). Es la primera posibilidad "lógica" de una tal contradicción, en un aparente "Edén de los derechos humanos" (104) -a lo John Rawls-. Para Marx este enfrentamiento es totalmente "asimétrico", El poseedor del dinero es *real*; el poseedor del trabajo es una *mera posibilidad* -y es aquí donde articula Marx todo lo que hemos recordado de la filosofía de Hegel, sobre las "modalidades" de posibilidad, con-

tingencia, condición, necesidad, etc., para construir una "filosofía de la economía"-:

La separación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo [hasta aquí Marx copia en 1861 el texto de 1857]. El trabajo, puesto como no-Capital (Nicht-Kapital) en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado (Nicht-gegenständliche), concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo, lo no-objetivo en forma objetiva) [...] (105).

Marx toma al "trabajo vivo" (*lebendige Arbeit*) como la "cosa" (*Sache*) que por no haberse todavía "exteriorizado" (en Hegel; "objetivado" en Marx) no es "real". Para devenir "real" debe poder cumplir las "condiciones". De no tener la posibilidad de cumplir dichas "condiciones" simplemente no llegará a ser "real" ("objetivo" en Marx):

En cuanto tal es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo separado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad (106); el trabajo vivo existente (107) como abstracción de estos aspectos de su *realidad real* (*realen Wirklichkeit*) (108) (igualmente no-valor (109)); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva. El trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*); la pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la *riqueza* (*Reichtum*) objetiva (110).

Marx entonces toma al "trabajo vivo" como la "cosa", que es "pura posibilidad"; que no tiene "condiciones" (111) para devenir "real". Esa pura posibilidad está *determinada económicamente* (esto me interesa esencialmente como latinoamericano hoy): es "pobreza" (*Armut*) (112). Antes que "clase" (el trabajo *subsumido* "en" el capital) el "trabajo vivo" es pobre. El *pauper ante festum* -como repetidamente se expresa Marx- es la "condición" absoluta negativa de la existencia del capital: de no haber "pobres" no habría quien vendiera su propia carnalidad, su propia persona, su propia subjetividad *creadora* por dinero (que sólo es "trabajo objetivado", es decir: "muerto", contra el trabajo "vivo"). La "opción ética por el pobre" es, exactamente, la re-sponsabilidad a priori de Lévinas (y no a posteriori de Hans Jonas), y es la de Marx. Esa "cosa" existente pero irreal (no-objetiva) queda determinada de manera clara por Marx:

O también -en cuanto es el *no-valor* existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser so-

lamente una objetividad no separada de la *persona* (*Person*), solamente una objetividad que coincide con su inmediata *corporalidad* (*Leiblichkeit*) (113),

La "persona" (¿un Marx "personalista"?) se presenta en el "mundo de las mercancías" (o de los "fenómenos", ambas expresiones son frecuentes en Marx) por su propia "corporalidad" (114), Marx describe en la situación "anterior al *contrato*" entre capital/trabajo, en la que el trabajador no es "real", sino pura "posibilidad", ya que no tiene condiciones "objetivas" para su propia "realización". Su propio ser, su persona, su corporalidad es negatividad, "pobreza" (subjetividad económica; no se trata de la subjetividad hermenéutica del lector del texto): subjetividad inmediata de una corporalidad sufriente, sin recursos, sin comida, sin capacidad para reproducir su vida: un *pobre*. Este es el punto de arranque de la filosofía de la liberación, como "hecho" latinoamericano, descrito fenomenológicamente Como "hecho" ético primero por Lévinas. Ahora Marx lo sitúa dentro de un discurso arquitectónico y categorial, y como "crítica" de la economía política burguesa de su época (115).

Hasta ahora el "trabajo vivo" se encuentra en la Exterioridad (*ante festum* acostumbra a decir Marx, y tal como lo presenta Lévinas) y "negativamente" -Como "cosa" existente, Como pura posibilidad no real, sin "condiciones"- "pobre". Es el "no-Capital", el "no-Ser", la "Nada" (116). Pero, avanza Marx, "positivamente", esa subjetividad en extrema pobreza es una "potencia" (117):

2) *Trabajo no-objetivado, no valor, concebido positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma, es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo *no como objeto, sino como actividad* (*Tätigkeit*) (118); no como auto-valor, sino como la *f fuente viva del valor* (*lebendige Quelle* (119) *des Werts*). [... El trabajo vivo es] la riqueza universal respecto al capital, en el cual existe objetivamente (120), como *posibilidad universal* (121), posibilidad que se efectúa en la actividad en cuanto tal.

Ante lo cual Marx concluye:

No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la *pobreza absoluta como objeto*, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como *sujeto* y como *actividad*; o más bien, que ambos momentos se condicionan mutuamente y se derivan de la esencia del trabajo, ya que éste, como opuesto, como entidad (*Dasein*) contradictoria al capital, es un presupuesto del capital (122), y por otra parte presupone a su vez al capital (123).

Filosóficamente, teniendo como referencia la ontología hegeliana en su momento más abstracto y esencial (en el concepto de "realidad"), Marx desarrolla una "económica" de gran pertinencia actual. Hoy, la mayoría de la humanidad (el Sur, 75% del mundo capitalista, el mundo excolonial y periférico), está sumido en la "pobreza": ni tiene "condiciones" para su "realización", ni las podrá tener en el próximo futuro por exigencias ecológicas. Está sumido en la más "absoluta pobreza" y aún descenderá a grados de mayor miseria. Marx es el *único* filósofo moderno que ha elaborado una "económica" pertinente, aunque los grandes filósofos europeo-norteamericanos (*sin releer seriamente a Marx*, porque no está de "moda") lo han declarado un "perro muerto". Para la filosofía de la liberación no es cuestión de moda, es cuestión de vida o muerte de la mayoría de la humanidad. Es una cuestión *ética radical*, donde se juega la universalidad de la razón y el sentido de toda hermenéutica.

Una vez que el "trabajo vivo" se vende, se aliena al capital, es "subsumido" en la "Totalidad" (en el sentido levinasiano o marcusiano) del capital. Desde el "fundamento" (*Grund*) o el "Ser" del capital (la valorización del valor) el propio trabajo vivo es colocado como una "mediación" del valor: la cosa deviene persona (el valor) y la persona cosa (el trabajador): fetichismo del capital.

En efecto, "el trabajo es la *substancia* (*Substanz*) (124) y la medida inmanente de los valores, pero él mismo no tiene valor alguno" (125). En esto se cifra toda la concepción "ética" de la "económica" de Marx. La persona, la subjetividad, la corporalidad, la actividad humana denominada "trabajo vivo" es la *fuerza creadora* del valor *desde la nada* del capital", y por ello no puede tener valor alguno. "Lo que la economía política (capitalista) denomina *valor del trabajo*, pues, en realidad es el *valor de la fuerza de trabajo* que existe en la personalidad del obrero" (126). Cuando ese valor, que es vida objetivada, no vuelve al trabajador, entonces es su negatividad, es su propio no-Ser, su miseria:

Esta ley [de la acumulación...] produce una *acumulación de miseria* (*Akkumulation von Elend*) proporcional a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, *acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital* (127).

El trabajo vivo objetiva vida como valor, que no recupera. Pero, por un segundo movimiento, un capital más desarrollado puede apropiarse del

valor de otro menos desarrollado, y lo mismo una nación más desarrollada de otra menos desarrollada:

Del hecho de que la ganancia pueda estar *por debajo* del plusvalor [...] se desprende que no sólo los capitalistas individuales, sino *las naciones* pueden intercambiar continuamente entre sí [...], una puede apropiarse constantemente de una parte del plusvalor de la otra por el que nada da a cambio (128).

Y así Marx nos permite, como filósofos de la periferia del "sistema mundo" (diría Wallerstein), del Sur, pensar una filosofía de la liberación ante la dominación del Norte -siendo críticos ante aquellos "filósofos del Norte" que ignoran todas estas cuestiones, ya que confunden la "filosofía económica" con el "estalinismo", lavándose las manos filosóficas ("manos limpias" diría Sartre) de la suerte miserable de la mayoría de la humanidad actual-.

Es por ello que la filosofía de la liberación tiene como primer capítulo una "filosofía de la miseria", y Marx es (hoy más que nunca, después de la caída del muro de Berlín en 1989 y de la declaración por George Bush del "Imperio americano", el 29 de enero de 1991 ante el Congreso de su patria) un filósofo que hay que tener en cuenta para poder construir la "vía larga" de una "económica" sin la cual la "hermenéutica" se torna ideológica, idealista, literalista. No hay sólo lectores ante textos, hay muchos más hambrientos ante no-pan (siendo que han sido los productores de dicho "pan"). Alguien dijo: "-¡Tuve hambre y me diste de comer!", como criterio absoluto de toda ética posible. Era una ética en la que la "carnalidad" era un momento central. Por ello, el "hambre" y el "comer" -como opinaba Feuerbach- son temas de una "filosofía de la economía", una "económica" -que no es un mero "sistema" a lo Habermas, ni una mera cuestión del nivel B de la ética como en Apel-. Dicha "económica" es un momento central, con la "pragmática-hermenéutica", de una filosofía de la liberación, de una filosofía de la "pobreza en tiempos del cólera".

NOTAS

1. Ponencia presentada en Nápoles, en abril de 1991, en el seminario sobre "Filosofía y Liberación, en Diálogo con Paul Ricoeur", publicado en *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 78-107.
2. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II (= TA)*, Seuil, Paris, 1986, p. 25.
3. Véase el prefacio de Ricoeur a la obra de Nabert, *Eléments pour une éthique*, Aubier, Paris, 1962; y el artículo "L'acte et le signe selon Jean Nabert", aparecido primeramente en *Les études philosophiques*, 17 (1962), pp. 339-349 (después en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (= CI)*, Seuil, Paris, 1969, pp. 211-221). Nabert, en la descendencia de Maine de Biran, piensa -nos dice l'herméneuticien- que "les opérations de la conscience agissante son! irréductibles à celles qui règlent la connaissance et la science, et l'analyse réflexive appliquée à l'action doit être soustraite à l'hégémonie de la critique de la connaissance" (*CI*, p. 212), Ricoeur comenta: Es la "reintégration du *Cogito* objectif à l'intérieur de la conscience active et productrice que Nabert attend l'équilibre final de la philosophie réflexive" (*ibid.*, pp. 212-213).
4. Que atraviesa su vida filosófica desde sus primeras obras hasta la última, cuando en *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990 (obra que recibí de sus manos gentilmente en Chicago en abril de 1990), al comienzo del prefacio escribe: "La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet..." (p. 11).
5. Su traducción, con larga introducción, *Idées directrices pour une Phénoménologie*, Université de Paris, Paris, 1950 (obra que recibí de sus manos en 1964 en La Sorbona), es una muestra de su conocimiento en la materia. Ricoeur permanecerá fiel a la fenomenología hasta hoy, en un sentido de profundidad personal particular.
6. La obra *La philosophie de la volonté* (Aubier, Paris, 1950-1960) consta de dos volúmenes, el último de ellos tiene dos tomos: *Finitude et culpabilité*, 1. *L'homme fallible*, y 2. *La symbolique du mal*. Antes de estas obras Ricoeur había escrito *Karl Jaspers* en 1947, y *Gabriel Marcel y Karl Jaspers*, en 1948. Por cierto ambos autores (Jaspers y Marcel) influenciarán a Ricoeur. Mientras que no se ve tan evidente la influencia de su amigo Emmanuel Mounier (al menos en la obra filosófica de este tiempo).
7. *La Symbolique du Mal*, pp. 323ss.
8. Seuil, Paris, 1955.
9. *De l'interprétation. Essai sur Freud (= Freud)*, Seuil, Paris, 1965, p. 8.
10. Gran impacto causó en nosotros el corto artículo sobre "Civilisation universelle et cultures nationales", publicado primero en *Esprit*, y posteriormente en la segunda edición de *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-286.
11. *Freud*, p. 13. Sólo desde la salida de Francia posterior al 1968, le dará a Ricoeur la oportunidad de abrirse globalmente al pensar anglosajón. Por el momento era la "logique symbolique, une science exégétique, une anthropologie, une psychanalyse [...] qui son capables débrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain" (*ibid.*, pp. 13-14). Puede verse claramente el proyecto hermenéutico de Ricoeur.

12. Ibid., p. 15. De todas maneras el proyecto profundo sigue en pie: "Méthode Herméneutique et *philosophie réflexive*" (ibid., cap. III, pp. 45ss). Sobre la temática de este libro doy cuenta parte por parte en el tomo III de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Edicol, México, 1977: "La erótica latinoamericana" (pp. 50-122).
13. Seuil, Paris.
14. "Une nouvelle ontologie herméneutique" (*TA*, p. 34).
15. Seuil, Paris. Esta obra debe considerarse paralelamente a *Temps et récit, I*.
16. Agrega Ricoeur: "Dès le début on peut donc voir que je m'apparente à ceux qui, parmi les philosophes analytiques, résistent au réductionisme selon lequel les *langues bien faites* devraient mesurer la prétension au sens et à la vérité de tous les emplois *non logiques* du langage" (*TA*, pp. 11-12).
17. *TA*, pp.II-13.
18. "La métaphore [...comme] le récit [...] relèvent du même phénomène central d'*innovation sémantique*" (*Temps et récit, I*, Seuil, Paris, 1983, p. 11). Lo que nos interesará, en una *filosofía de la liberación*, es justamente ese aspecto de "novedad", "innovación", que es liberador de lenguaje.
19. Ibid., p. 311. Esta "liberación" de la novedad que la metáfora abre es importante para un discurso "liberador".
20. En este sentido estricto ricoeuriano hemos tratado en nuestra última obra *Las metáforas teológicas de Marx*, no sólo las "metáforas" religiosas en la obra económica de Marx; sino que hemos tomado todas esas "metáforas", en su lógica, y hemos concluido que puede hablarse de una auténtica teología "metafórica" (una "teología de la liberación" explícita, pero "metafórica", en la obra económica definitiva de 1857 a 1882 de Marx).
21. Ibid., pp. 323ss.
- 22; Seuil, Paris, t. I-III, 1983-1985.
23. Ibid., p.17.
24. *Le configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1984.
25. *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985.
26. Ibid., p. 349.
27. *Temps et récit, I*, pp. 87ss.
28. Ibid., pp. 101ss.
29. "*Mimèsis III* marque l'intersection du monde du text et du monde de l'auditeur ou du lecteur" (ibid., p. 109).
30. Primera parte, pp. 39ss.
31. En pp. 103ss. Magníficas son las páginas sobre "Qu'est-ce qu'un texte?" (pp. 137ss).
- 32, Comienza ese "retorno" desde la página 168: "Théorie de l'action", y en especial: "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte" (pp. 183ss).
33. Ibid., pp. 213-227. Debo indicar que para una filosofía de la liberación estas reflexiones son de interés -si se saca a la "iniciativa" toda referencia a la "iniciativa privada" del mercado y la competencia capitalista-.

34. Ibid., pp. 281-fin. Es aquí donde hay unas líneas sobre la cuestión de la relación entre la ética, la política y la economía, a partir de las obras de Hannah Arendt y Eric Weil (pp. 393ss), y en posición crítica contra Marx -por haber descuidado "lo político"- . Es interesante indicar que Domenico Jervolino había anticipado esta problemática en su obra *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli, 1984, p. 185: "Dalla poetica della libertà è de attendersi un etica e forse anche una politica della liberazione (una política como disciplina filosófica): sarebbe anche possibile cercare i precorrimenti e le prefigurazioni di tale etica e di tale politica tra gli scritti del Ricoeur". Y sugiere todo el tema de la ideología, la utopía, etc., "come practica liberatrice" (p. 188).
35. Seuil, Paris.
36. Op. cit., p. 382.
37. Ibid., p. 391. En otro lugar escribe Ricoeur: "Tentons, pour conclure, de prendre une vue d'ensemble de l'éventail entier des attitudes déployées entre les deux extrêmes de l'assignation à responsabilité, où l'initiative procède de l'autre, et de la *sympathie pour l'autre souffrant*, où l'initiative procède du soi aimant [...]". (ibid., pp. 224-225).
38. Escrita en Francia en 1962, pude editarla en EUDEBA, Buenos Aires, 1975, en el momento del golpe militar. En las bodegas de la Editorial de la Universidad de Buenos Aires estuvieron escondidos los paquetes de la obra impresa. Sólo en 1984 fueron puestos en las librerías, cuando cayó la dictadura militar por la guerra de las Malvinas, pues mis obras no podían ser vendidas ni distribuidas por correo, ya que mi nombre estaba en la lista negra de los indeseables por la dictadura. Yo llevaba ya nueve años de exilio en México. En el prólogo escribíamos: "... siguiendo a Paul Ricoeur, podemos decir que no es sólo una visión teórica del mundo, sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*Ethos*)" (p. IX). Nuestro intento era "tratar adecuadamente el mundo pre-filosófico actual en nuestra América, que es el objeto último de nuestras investigaciones" (p. XII).
39. EUDEBA, Buenos Aires, 1969 (editada, paradójicamente, antes de la que había escrito antes). En las "Hipótesis de investigación" terminábamos: "Pretendemos fundar los valores de nuestra propia cultura [... tarea] de gran necesidad para abarcar los supuestos de nuestro *mundo* latinoamericano" (p. XII).
40. En esa época no sabía de su origen en Schelling y Feuerbach.
41. Concepto usado por Ricoeur en el nombrado artículo sobre "Civilisation universelle et cultures nationales", que practiqué mucho en mis descripciones históricas posteriores, y que llegará a usarse en los *Documentos* de los obispos reunidos en Puebla (1979), sin conocerse que me tocó introducirlo a partir de Ricoeur en la cultura filosófica latinoamericana.
42. Bajo el título de "Amérique Latine et conscience chrétienne", Juillet-Aout 1965. En mi artículo "Chrétientés latino-américaines", pp. 2-20, puede verse la influencia ricoeuriana cuando se dice: "Tout système de civilisation s'organise autour d'une substance, d'un foyer, d'un *noyau éthico-mythique* (valeur fondamentales du groupe), qui peut être mis à jour grâce à l'herméneutique des *mythes de base* de la communauté, la philosophie de la religion étant, à cet effect, un des instruments indispensables" (pp. 3-4). "... ce travail de discernement phénoménologique n'a pas été réalisé jusqu'à présent" (p. 5). Este artículo, desarrollado, apareció como librito posteriormente (*América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970), con un nuevo trabajo: "Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana" (pp. 63-80). En mi obra *América Latina: dependencia y liberación*,

García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, aparecen artículos míos desde 1964, donde puede verse la influencia ricoeuriana en el análisis de la cultura latinoamericana.

43. Artículo citado, en *Esprit*, 7-8 (1965), p. 91. En esa "Semana" hablaron igualmente Claude Tréstmontan, Yves Congar, Josue de Castro, Germán Arciniegas (aunque no se publicó su trabajo), etc. En 1965 publicaba en la revista de Ortega y Gasset en Madrid, *Revista de Occidente*, un artículo titulado "Iberoamérica en la historia universal" (abril, 1965, pp. 85-95), en el mismo sentido.

44. "La civilización y su núcleo ético-mítico", en *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, p. 28.

45. En rotaprint, Universidad Nacional de Resistencia, 1966. Posteriormente publicada repetidas veces, por ejemplo, bajo el título de "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional", en *Cuyo* (Mendoza, Argentina), 4 (1968), pp. 7-40. Apareció también en *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 205ss. En agosto de 1968 dictaba un curso sobre "Cultura latinoamericana" (Villa Devoto, Buenos Aires), inédito, que comenzaba sobre: "I. Para una filosofía de la cultura. Civilización, núcleo de valores, ethos y estilo de vida" (pp. 33ss).

46. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

47. Dictamos un curso preparatorio sobre *Para una de-strucción de la historia de la ética*, publicado tres años después en Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1972. Iba a estar seguida de dos tomos sobre historia que nunca se publicaron.

48. Se publicaba en 1973, Siglo XXI, Buenos Aires, tomos I y II. El tomo III aparecería en el exilio de México, en Edicol, 1977. Los tomos IV y Ven USTA, Bogotá, 1979-1980.

Los cinco tomos fueron escritos de fines de 1969 a mayo de 1975, mes en el que comenzó mi exilio, después de que el 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba, que explotó en frente de mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Los tiempos de torturas, muertes, desapariciones en manos de la extrema derecha habían comenzado. Eduard Domenchonok acaba de publicar en Moscú un comentario a la clase que di el día posterior a la bomba sobre la *Apología de Sócrates* (publicada al final de mi obra *Introducción a una filosofía de la liberación*, Extemporáneos, México, 1977, al final). La situación política de Sócrates, los motivos de su condena a muerte eran muy semejantes a los míos: se le acusaba de "envenenar la mente de los jóvenes", a él con el ateísmo, a mí con el marxismo (analogías impactantes por lo injustificadas e ideológicamente esgrimidas, ambas, contra la filosofía como crítica). Leí línea por línea la *Apología* y la fui aplicando a la situación argentina del 1973.

49. Parágrafos 13-19; pp. 97-156.

50. Lévinas habla del Otro (*Autrui*) como "pauvre", pero igualmente lo hará Marx, como veremos -y dentro de una misma tradición-, originaria en el viejo Schelling y Feuerbach.

51. Texto citado de Ricoeur (*Soi-même comme un autre*, p. 382).

52. Este tema lo he expresado nuevamente, después de más de veinte años, en mi reciente debate con Karl-Otto Apel, marzo de 1991, en mi ponencia: "La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla" capítulo anterior de este libro.

53. *Ibid.*, p. 391.

54. Véase Para una ética de la liberación latinoamericana, en el parágrafo 24: "*la conciencia ética* como oír la voz-del-Otro" (t. II, cap. IV, pp. 52-58). La mera "conciencia moral" aplica (*applicatio* o *Anwendung*) los principios del sistema vigente; la "conciencia

- ética*" se abre a la exterioridad y tiene criterios de discernimientos: "Qui donc distingue-ra le maître du bourreau?" (*Soi-même comme un autre*, p. 391).
55. Op. cit., p. 382.
56. *Dialéctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 1968, p. 190 (citada en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, p. 192, nota 425).
57. Esta tesis la desarrollamos en el tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, y específicamente en *Método para una filosofía de la liberación*, ya citada, pp. 114ss. Sobre este tema véase la obra de Anton Peter, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*, Herder, Freiburg, 1988, 625 pp., donde describe el pasaje que efectuó de Hegel a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, etc., hasta llegar a Lévinas; y en Johann Schelkshorn, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei F. Gogarten, E. Brunner und E. Dussel*, tesis, Universität Wien, 1989, 232 pp.; o Christofer Ober, *Die Ethische Herausforderung der Pädagogik durch die Existenz des Anderen. Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, tesis, Universität Tübingen, Mai, 1990; Roberto Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1988, 174 pp.; Edgard Moros, *The Philosophy of Liberation of Enrique Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?*, tesis, Vanderbilt University, Nashville, 1984, 143 pp.; Jesús Jiménez-Orte, *Fondements Ethiques d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: E. Dussel*, tesis, Université de Montréal, Montréal, 1985, 146 pp.
58. "El Señor del ser (*Herrn des Seins*), noción mucho más allá y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo (*tò ón*)" (*Schellings Werke*, Ed. Schroeter, München, 1958, t.V, p. 306). De aquí debió inspirarse Heidegger al llamar al "Dasein" el "pastor del Ser".
59. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, cap. 9.2, pp. 336ss. En la clase XIII Schelling expresa: "se dice que se *ha creado de la nada* (*aus Nichts Geschaffen*) algo, es decir que algo tiene el ser desde el querer divino" (*Philosophie der Offenbarung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 17-9-180). Marx expresa, por una parte, que la "formación del plusvalor le sonríe al capilalista con todo el encanto cautivante de una creación de la nada (*Schöpfung aus Nichts*)" (*El capital*, I, capítulo 7 (1873) (edición en castellano, Siglo XXI, t. I/1, p. 261; *MEGA* II,5, p. 162, 32-163, 1; *MEGA* II, 6, p. 226, 7-9). Y, por otra, Marx dice el *trabajo vivo* "cede su *fuerza creadora* (*schöpferische Kraft*) por la capacidad de trabajo como magnitud existente" (*Grundrisse*, I, edición en castellano, Siglo XXI, p. 248; Dietz, Berlin, 1974, p. 214, 29-31), o "lo que el tiempo de trabajo vivo produce de más [plusvalor] no es reproducción, sino *nueva creación de valor* (*neue Wertschöpfung*), y precisamente *nueva creación de valores*, ya que se objetiva *nuevo* tiempo de trabajo en un valor de uso" (*ibid.*, I, p. 305; pp. 264, 44-265, 1). Reproduce el trabajo el valor del salario, pero al trabajar en el plus-tiempo de trabajo, *crea valor de la nada del capital*. Este tema lo hemos expuesto larga, precisa y definitivamente en nuestros comentarios a las cuatro redacciones de *El capital*. Es un tema "schellingiano" desconocido.
60. En la Introducción general a la *Historia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 34-36.
61. Hemos escrito en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, esta crítica explícita.
62. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

63. Es aquí donde el filósofo de la periferia siente tristeza, dolor y hasta ira. Hace veinte años publiqué una ética en cinco volúmenes "en español", es decir, ¡está "inédita"! para la filosofía del Centro (inglesa, alemana o francesa). Muchos malentendidos se hubieran solucionado si mis colegas hubiera leído estos tomos. Pero como está "en español" ¡es como si no se hubieran publicado! En francés se encuentra parte del capítulo VI, tercero de este tomo II, publicado bajo el título: "Pensée analéctique et philosophie de la liberation", en *Analogie et Analéctique*, Labor et Fides, Genève, 1982, pp. 93-120. Una nueva versión de la misma temática acabo de escribirla en el debate con Karl-Otto Apel, en *Ethik und Befreiung*, Argument, Hamburg, 1990; y en el trabajo ya indicado arriba titulado: "La razón del Otro. La *interpelación* como acto de habla (*speech act*)" (febrero de 1991), ahora desde un marco filosófico pragmático -y no meramente fenomenológico-trans-ontológico, como en 1971-.
64. La cuestión de la afirmación como origen de la negación de la negación fue claramente expuesta por Ricoeur ("Négativité et affirmation originaire", en *Histoire et Vérité*, pp. 336ss). Lo único distinto es que, a diferencia de Ricoeur, y de Nabert, pensaba en la "afirmación" del Otro *como otro*, como posibilidad y punto de partida del negar la negación que pesa sobre el Otro *como oprimido* en el sistema, y sobre el mismo "yo" (y "soi-même") como dominador. El momento analéctico consistía, exactamente, en la afirmación de la persona del oprimido *como persona*, y desde dicha "afirmación" el negar, por ejemplo, su negación como "esclavo", como "objeto sexual" (mujer dominada), como "trabajo asalariado" (en el capital), etc. La cuestión del capítulo VI "El método de la ética" (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, pp. 129ss) toca este tema, Vuelvo sobre él en *Método para una filosofía de la liberación*, a partir de una reinterpretación del Schelling posthegeliano de la *Philosophie der Offenbarung* del 1841 (véase la tesis doctoral de Anton Peter).
65. Posteriormente es recogida esta posición en la obra *Filosofía de la liberación*, 5.3 (en traducción inglesa *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 2da. ed., 1990, pp. 158ss; traducción alemana *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburg, 1989, pp. 173ss).
66. *Filosofía ética de la liberación* (1973). t. III, Edicol, México, 1977, pp. 1-121.
67. *Ibid.*, pp. 123-227.
68. *Filosofía ética latinoamericana*, USTA, Bogotá, t. IV, 1979.
69. *Filosofía ética latinoamericana*, USTA, Bogotá, t. V, 1980.
70. En 1974 apareció la obra *América Latina: dependencia y liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, con artículos míos de esa época.
71. Edicol, México, 1977, En 1983 apareció *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, con artículos míos de esa época.
72. El más claro artículo en este punto fue "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y el dogmatismo)", publicado en varios lugares, entre ellos *Ponencias* (III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana), USTA, Bogotá, 1984, pp. 63-108. En este trabajo muestro la complejidad de muchas culturas en oposición (cultura transnacional, cultura nacional, cultura de masas, cultura ilustrada, cultura popular, obrera, campesina, de etnias, etc.), y cómo en ciertas situaciones (como la nicaragüense en ese momento) el "pueblo" (bloque social de los oprimidos) puede transformarse en "sujeto" creador de nueva cultura. La "cultura popular revolucionaria" sería la nueva matriz de una hermenéutica de liberación. Los "lectores" se han diferenciado, los "textos" se encuentran en contradicción. Una filoso-

fía como la de Ricoeur necesitaría muchas nuevas distinciones para poder dar cuenta de la complejidad asimétrica de la hermenéutica en los países periféricos, del Sur.

73. Esto se deja ver rápidamente por las citas, por la bibliografía, por la debilidad de los argumentos al respecto.

74. Sobre estos filósofos véase el capítulo 8 de mi obra *El último Marx (1863-1882) y la Liberación latinoamericana*, pp. 297-332, sobre: "Interpretaciones filosóficas de la obra de Marx".

75. Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984, donde desarrollo toda una filosofía de la *poiesis* (que debe distinguírsela claramente de la praxis).

76. Véase el capítulo 15: "Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de dependencia", en mi obra *El último Marx (1863-1882)*, pp. 312ss.

77. Que eran 1) los *Grundrisse* (editados sucesivamente en 1939 y 1954), 2) los *Manuscritos del 61-63* (editados de 1977 a 1982, en el *MEGA II*, 3, 1-6).

78. Así aparecieron tres tomos: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"*, donde efectuamos el comentario de la primera redacción; *Hacia un Marx desconocido. Comentario de los Manuscritos del 61-63*, ya citado, donde efectuamos el comentario de la segunda redacción; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, ya citado.

79. En esto consiste *El último Marx (1863-1882)*, ya citado, y se trata de un comentario de esta tercera y la cuarta redacción.

80. Véase la prioridad de la relación práctica sobre la poiética o tecnológica en Marx, en este ejemplo: "La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene siempre como intermediario su existencia como miembro[de una comunidad], una relación con los demás hombres que condiciona su relación con la naturaleza" (*Manuscritos del 61-63*; en *MEGA II*, 3, p. 1818, 28-30). En esto estriba toda nuestra reinterpretación de Marx, y llegamos a afirmar que *El capital* es una ética (cfr. *El último Marx*, cap. 10.4).

81. Entre las posiciones posibles de interpretabilidad está la del "lector-ante-un-texto", que tan magistralmente ha descrito Ricoeur.

82. *Popol- Vuh. Antiguas historias de los Quiché*, FCE, México, 1947.

83. Véase mi obra citada *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, sobre el sentido de "ciencia" para Marx, pp. 285-311.

84. *Manuscritos del 61-63*; en *MEGA II*, 3, p. 2239, 20-22.

85. "Pobreza en tiempos del cólera" es el título de un artículo aparecido en *Página Uno* (México), 3 de marzo (1991), p. 4, y en referencia a que el *Vibro Cholerae* (el virus del cólera) comenzó, en la actual epidemia en Perú, en un barrio del puerto, en Chimbote, de donde leemos: "En los últimos 10 años, esta localidad ha tenido un crecimiento explosivo y desordenado, por lo que el 50% de la población carece de los servicios elementales de agua y drenaje [...] El microorganismo del cólera ha encontrado un ambiente favorable para propagarse con increíble rapidez debido a la *pobreza extrema que afecta a grandes grupos de población*".

86. Tendremos en cuenta la *Ciencia de la lógica* (traducción al español de Mondolfo, Hachette, Buenos Aires, 1968; edición en alemán, *Theorie Werkausgabe*, Suhrkmap, Frankfurt, t. 6, 1969), y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (edición en francés, Gallimard, Paris, 1970; edición en alemán, *Theorie Werkausgabe*, t. 8, 1970).

87. Creemos que es inadecuado traducir al francés *Wirklichkeit* por "effectivité" -más confunde que aclara-.
88. Desde ya debemos advertir que para Marx todo el problema de la "exteriorización (*Aeusserung*)" es traducido *económicamente* como "objetivación" (*Gegenständlichkeit*) -manera definitiva de tratar la cuestión de la "alienación" (*Entfremdung, Entäusserung*), en su aspecto cultural o productivo-.
89. El "plusvalor", por ejemplo, puede "ser" en el producto, "existir" en la mercancía, pero sólo deviene "real" en el dinero obtenido en la venta de dicha mercancía como ganancia. La "ganancia" es el "plusvalor" *real*, como *realizado*. El "plusvalor" existente, si no se vende por ejemplo la mercancía, se aniquila: no llega a ser "real".
90. *Enciclopedia*, parágrafo 142 (edición en francés, p. 177; edición en alemán, p. 279).
91. Cfr. *ibid.*, parágrafo 143 (pp.178y 281).
92. Primeramente, "como lo real y lo posible son diferencias formales, su relación es igualmente sólo formal" (*Ciencia de la lógica*; edición en castellano, p. 480; edición en alemán, p. 202).
93. *Enciclopedia*, parágrafo citado.
94. *Ibid.*, parágrafo 144.
95. *Ibid.*, parágrafo 145.
96. *Ibid.*, parágrafo 146.
97. *Ibid.*, parágrafo 147.
98. *Ibid.*, parágrafo 148.
99. *Ibid.*, párrafos 149-151.
100. *Ibid.*, parágrafo 151.
101. *Ibid.*, parágrafo 153.
102. *Ciencia de la lógica*, fin del tratado sobre la "Doctrina de la esencia"; edición en castellano, p. 506; edición en alemán, p. 240. Lo mismo se dice al final del comentario del parágrafo 159 de la *Enciclopedia*: "La grande intuition de la substance spinoziste n'est qu'auprès d'elle-même la liberation par rapport à l'être-pour-soi fini, mais le concept est pour-lui-même la puissance de la nécessité et la liberté réelle".
103. En los *Grundrisse* (edición en castellano, Siglo XXI, t. I, pp. 235-236; ed. Dietz, 1974, pp. 203-204; comentario en mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 7.1, pp. 138ss). en los *Manuscritos del 61-63* (en *MEGA II,3*, 1, pp. 147-148, también en p. 30; comentario en mi obra *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3.2. pp. 62ss). En el texto definitivo de *El capital*, I, cap. 2, 3 (1867), sección 2, cap 4, 3 (1873) (edición en castellano, Siglo XXI, t. I, 1, pp. 203ss; *MEGA II*, 5, pp. 120ss; comentario en mi obra *El último Marx*, cap. 5, pp. 138ss).
104. *El capital*, final del capítulo citado arriba (pp. 214 y 128).
105. Texto citado de los *Grundrisse*. En 1863 escribe Marx: "La autonomía del *ser-para-sí-del-valor* en la forma de dinero [...] enfrenta contradictoriamente a la capacidad de trabajo viviente [...] Esta separación absoluta entre la propiedad y el trabajo, entre el valor y la *actividad creadora de valor (Werthschafenden Thätigkeit)*, y por ello la *alienación* del contenido del trabajo contra el trabajo mismo, se manifiesta ahora como *producto* del

trabajo mismo, como objetivación de sus propios momentos" (*Manuscritos del 61-63* en *MEGA* II,3, p. 2238,3-19). Esta alienación no es ya la dada en la "situación originaria", sino en la "situación final", cuando el trabajo ha devenido *producto* alienado.

106. Sin las "condiciones" objetivas de trabajo no es "real" = no tiene "objetividad".

107 Puede "existir", pero no ser "real".

108. Hegel usa esta expresión explícitamente: "es decir, la posibilidad no constituye todavía toda la realidad -de la realidad real (*reale Wirklichkeit*) y absoluta todavía no se ha hablado. Ella es por el momento la realidad formal" (*Ciencia de la lógica*, edición en castellano, p. 482; edición en alemán, p. 205).

109. Es decir, todavía sin "efecto".

110. Texto citado de los *Grundrisse*.

111. "Las *condiciones objetivas* del trabajo vivo se manifiestan como valores separadamente autónomos, contradictorios con la capacidad viviente como entidad (*Dasein*) subjetiva [...] Lo que se reproduce y lo que se produce *de nuevo*. no es sólo la *entidad (Dasein)* de dichas *condiciones objetivas* del trabajo vivo. sino la *entidad alienada (fremdes Dasein)* del trabajador [...] El material que él trabajó es material *ajeno*. El trabajo vivo se manifiesta a sí mismo como *alienado (fremd)*. contrapuesto a la capacidad de trabajo viviente, cuyo trabajo él es, y del cual él es su propia vida exteriorizada (*Lebensäußerung*)" (*Manuscritos del 61-63*; en *MEGA* II,3, p. 2284, 5-38). En este caso, las "condiciones" no son las originarias, sino las que le enfrentan 'como capital' cada día que vuelve a trabajar.

112. El tema del *pauper* lo hemos desarrollado ampliamente en nuestros comentarios a las cuatro redacciones de *El capital*. Considérese por ejemplo esta cita: "En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es *pauper: pauper* virtual. Con arreglo a sus condiciones económicas es mera capacidad vida de trabajo, por cuyo motivo está también dotado de necesidades vitales. En su calidad de *necesitado (Bedürftigkeit)* en todos los sentidos, sin existencia objetiva [...] El obrero está ligado a *condiciones* que para el obrero son *contingentes (zufällige)*, *indiferentes (gleichgültige)* a su ser orgánico. Por tanto, *virtualiter* es un *pauper*" (*Grundrisse*, edición en castellano, 11, p. 110; edición en alemán, pp. 497-498). Es interesante que en los *Manuscritos del 44*, II, usa igualmente "...gleichgültigen... zufälligen..." (*MEW*, EB I, p. 523). Para el obrero son "contingentes" las "condiciones" que el capital le propone, pero le son "necesarias" para ser "real".

113. Texto citado de los *Grundrisse*.

114. Esta es una de las determinaciones que aparecen todavía en la cuarta redacción de *El capital*, I: "Una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuerza de valor (Quelle von [Tausch-] Werth)*; cuyo consumo real mismo, pues, fuera objetivación de trabajo, y por tanto *creación de valor (Werthschöpfung)* [...] que existen en la *corporalidad (Leiblichkeit)*, en la *personalidad viva (lebendigen Persönlichkeit)* de un ser humano" (cap. 2, 3 [1867; edición en castellano, t. I/1, p. 203; *MEGA* II, 5, p. 120]; cap. 4, 3 [1873; *MEGA* II, 6, p. 183: ahora Marx ha eliminado el "Tausch-" del "Tauschwerth" del 1866)).

115. Franz Hinkelammert reproduce esa crítica contra Friedrich Hayek o Milton Friedman en la obra *Critica de la razón utópica* (DEI, San José de Costa Rica. 1984). Será necesario efectuar, además, una crítica en regla de John Rawls.

116. Sobre esto nos hemos referido repetidamente en nuestros comentarios.

- 117, La palabra "posibilidad" puede ser *Möglichkeit, Potentia, Macht, dynamis* (que Marx usa frecuentemente en griego, como en el texto citado de los *Grundrisse*, pp. 237, y. 204), *Vermögen*. Todas tienen diferentes significaciones. En este caso la "posibilidad" real será *potentia* o *Vermögen* (del inglés: "labor force"): "capacidad de trabajo" (y posteriormente "fuerza de trabajo").
118. Recuérdese la función de la "actividad" como mediación entre la "cosa" y sus "condiciones" para devenir "real" en Hegel.
119. Hemos insistido en nuestros comentarios que el concepto de "fuente" (*Quelle*) es proveniente de Schelling, y se diferencia de "fundamento" (*Grund*) (véase mi obra *El último Marx*, cap. 9.3: "El trabajo vivo como la fuente creadora del valor"; pp. 368-379, con numerosas citas probatorias).
120. Porque el capital le da al trabajo las "condiciones" de su devenir "real": su "realidad".
121. El trabajo es "posibilidad", pero irreal si no se dan las "condiciones". Por otra parte, el mismo capital es también "irreal" sin la "cosa" (el trabajo) y la "actividad" (el trabajo trabajando); es decir, el mismo trabajo es la "posibilidad universal" de la realización del capital mismo.
122. "Si consideramos la *relación originaria*, anterior al ingreso del dinero en el proceso de autovalorización, aparecerán varias *condiciones* [...] para que el dinero se transforme en capital, y el trabajo en trabajo que *pone* (*setzende*) o que *crea capital* (*kapitalschaffender*), en trabajo asalariado" (*Grundrisse*. I, pp. 424 y 367).
123. Texto citado de los *Grundrisse*.
124. En el sentido hegeliano: ente, cosa, fenómeno real que produce efectos.
- 125, *El capital*, I, cap. 5 (1867), 17 (1873) (t. I/1, p. 653; *MEGA* II, 5, p. 434; II, 6, p. 500).
126. *Ibid*, pp. 655, 436 y 501.
- 127, *El capital*, I (edición en castellano, Siglo XXI, t. I/1, p. 805; *MEGA* II, 6, p. 588).
- 128, *Grundrisse*; edición en castellano, II, p. 451; edición en alemán, p. 755.