

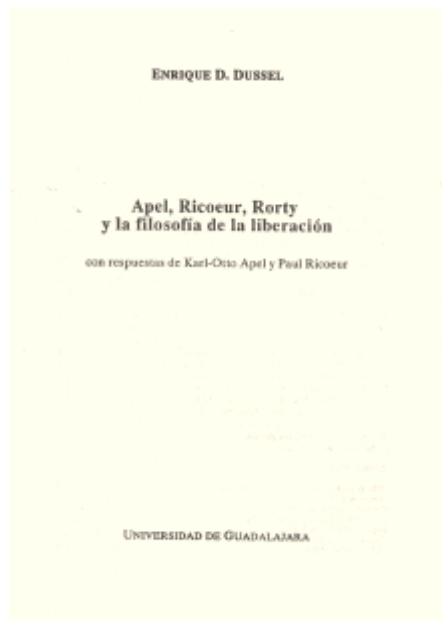
APEL, RICOEUR, RORTY Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACION

Enrique Dussel

Textos completos

Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación Enrique Dussel

1993



Indice

[Palabras preliminares](#)

[1. Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos](#)

- 1.1. Demarcación de la filosofía de la liberación: más allá del eurocentrismo desarrollista
- 1.2. Filosofía de la liberación y praxis. Categorías y método
- 1.3. Horizontes y debates de la filosofía de la liberación
- 1.4. Pertinencia de la "económica"
- 1.5. Las sendas que se abren en el próximo futuro

[2. La razón del Otro. La "interpelación" como acto-de-habla](#)

- 2.1. Punto de partida.
- 2.2. La "interpelación"
- 2.3. La razón del Otro: la "exterioridad" y la comunidad de comunicación
- 2.4. De la "pragmática" a la "económica"

[3. Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur](#)

- 3.1. Estado de la cuestión
- 3.2. Hacia el origen del "mito de la modernidad"
- 3.3. Exterioridad- Totalidad, Lebenswelt-System
- 3.4. Comunidad de comunicación y "comunidad de vida"

[4. Del escéptico al cínico](#)

- 4.1. El escéptico y la fundamentación última de la ética del discurso
- 4.2. El cínico y el poder de la razón estratégica criticada por la filosofía de la liberación
- 4.3. El escéptico como "funcionario" de la razón cínica.

[5. La "ética del discurso" ante el desafío de la "filosofía de la liberación". Un intento de respuesta a Enrique "Dussel"](#)

- 5.1. Los antecedentes históricos del discurso actual. Ubicación de la problemática
- 5.2. Los temas del desafío dusseliano ante el trasfondo de la situación histórica: reflexiones preliminares a una discusión
- 5.3. La visión europea del colapso del marxismo-socialismo y el cuestionamiento de la visión eurocentrista por parte de la teoría latinoamericana de la dependencia.
- 5.4. La problematización escéptico-pragmática de las teorías generales del desarrollo político, incluyendo a la teoría actual de la dependencia
- 5.5. Los hechos éticamente relevantes de la relación entre el primero y el tercer mundos que apoyan la valoración situacional y las pretensiones de Dussel, independientemente de los problemas inherentes a las "teorías generales de izquierda"

[6. Hermenéutica y liberación](#)

- 6.1. Siguiendo paso a paso el proyecto filosófico de Ricoeur

Portada: *Sueño y mentira de Franco*,
grabado de Pablo Picasso

Primera edición, 1993

D.R. © 1993, Universidad de Guadalajara
Dirección de Publicaciones
Calderón de la Barca 280
CP 44260 Guadalajara, Jalisco, México
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico
ISBN 968-895-363-6

- 6.2. Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)
- 6.3. El origen de la filosofía de la liberación (1969-1976)
- 6.4. De la "pragmática" hermenéutica a la "económica"
- 6.5. Una filosofía de la "pobreza en tiempos del cólera"

[7. Respuesta de Paul Ricoeur: Filosofía y liberación](#)

[8. Una "conversación" con Richard Rorty... Desde el sufrimiento del Otro](#)

- 8.1. Las "situaciones originarias" distintas
- 8.2. El proyecto filosófico de Rorty
- 8.3. El pragmatismo de Rorty y la filosofía de la liberación

Bibliografía usada de Richard Rorty

Palabras preliminares

Este libro contiene algunos ensayos fruto de debates que sólo comienzan. El primero de ellos, "Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos", es una ponencia presentada en un Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana efectuado en Ciudad Juárez (México) en mayo de 1990, donde se sitúan ciertas cuestiones debatidas -como el problema que hemos analizado en nuestros estudios sobre Marx, o sobre el machismo, problema que comenzamos a responder en este trabajo y que será objeto de próximos estudios explícitos y extensos sobre el tema-

El 25 de noviembre de 1989 presentamos en Freiburg el trabajo "La Introducción de la Transformación de la filosofía de K.-O Apel y la filosofía de la liberación" (I), que fue lido por iniciativa de Raúl Fonet-Betancur de Aachen, para iniciar un diálogo con la "ética del discurso" de Karl-Otto Apel, desde el punto de vista de la filosofía de la liberación.

Era sólo el comienzo. Por ello, el segundo trabajo de este tomo, "La razón del Otro: la interpelación como acto-de-habla", fue la aclaración y el desarrollo de mi exposición en Freiburg, que Apel discutió inicialmente, presentada en marzo de 1991 en un seminario organizado en México. La última parte, y el fin del trabajo dedicado al diálogo con Ricoeur tienen alguna semejanza, ya que en todos los casos mi intención era advertir la urgencia de un retorno, "contra la moda", al discurso filosófico y crítico de Marx (a quien articulamos no contradictoriamente con Lévinas y en función de un discurso filosófico de la liberación de los pobres).

El tercer trabajo, "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur", fue presentado el 14 de marzo de 1992, en Bad-Homburg (Frankfurt), a propósito del 70 aniversario de Karl-Otto Apel.

El cuarto trabajo se presentó en el debate organizado en Mainz el 11 de abril de 1992, como tercer estadio del diálogo comenzado en Freiburg en 1989: "Del escéptico al cínico".

El quinto trabajo es la respuesta de Apel, que comenzó a bosquejarse en su presentación titulada "Ética del discurso y problemas éticos Norte-Sur", el día 1 de marzo de 1991, en el contexto del seminario que organizamos en México para continuar el diálogo iniciado en Freiburg. Dicha

conferencia será publicada en libro aparte próximamente -junto a otras del filósofo frankfurtiano-. La respuesta incluida en esta obra fue publicada primeramente en alemán en 1992 (2); "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía de la liberación".

El sexto trabajo, "Hermenéutica y liberación", pedido por Domenico Jervolino, profesor de la Universidad de Nápoles, fue una presentación que operó como base de un diálogo con Paul Ricoeur realizado en dicha universidad italiana, el 16 de abril de 1991. Había ya hablado con él sobre el tema en enero de 1990 en Roma, en un seminario de la Universidad Lateranense sobre ética, y en un viaje que realicé a Chicago, en una amable velada en la que pudimos conversar largamente.

El séptimo trabajo es la respuesta de Ricoeur a mi crítica -de una falta en su pensamiento de una "económica"- . Fue su reacción oral en Nápoles, y que ha aparecido bajo el título *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*.

El diálogo con Apel y Ricoeur, así lo espero, continuará en una mesa redonda sobre "Problemas éticos Norte-Sur" del próximo Congreso Mundial de Filosofía que se efectuará en Moscú (1993).

El octavo trabajo, "Una conversación con Richard Rorty", lo preparé para poder intercambiar ideas con dicho filósofo, dado que nos visitó en México entre los días 2 y 5 de julio de 1991. Con Rorty sólo pudimos conversar poco tiempo; sin embargo, puesto que había leído expresamente su obra para ese encuentro, fue suficiente para entender mejor su pensamiento "en acción", personalmente. A la pregunta de si: "¿La explotación en América Latina, o entre los pobres norteamericanos, es un hecho causado o no por el capital?", Rorty respondió: "-iNo lo sé! Pero ...(expresó dubitativamente) ¿hay acaso un sistema sin explotación?" -lo que contenía, sin advertirlo, como una contradicción performativa. (3)

Espero que estos debates, (en el próximo futuro podremos continuar el diálogo con Charles Taylor, con los pragmáticos norteamericanos, que vendrán a México) ayudarán al lector a entender mejor lo que significa, tal como personalmente la practico, una filosofía de la liberación. Pienso que es una nueva etapa. Pareciera que el tiempo de su oculta y criticada gestación ha terminado y comienza el debate público, fuera de los límites del horizonte latinoamericano. Esto era necesario para descubrir mejor su propia arquitectura. Pero era igualmente necesario para darla a conocer en el contexto de la discusión contemporánea, porque, opino, tiene buenas razones que aportan en favor de los oprimidos, explotados, dominados ...en especial en favor de los pueblos empobrecidos de las naciones periféricas del capitalismo, bajo una hegemonía de la ideología neoliberal, de

economías de mercado de libre competencia (como diría Friedrich Hayek), donde, muy pronto, y no lejos del 1989 de la "caída del muro de Berlín", se verá el sentido del nuevo orden mundial instaurado sobre la "crueldad" (para hablar como Rorty) de miles de toneladas de bombas arrojadas sobre un pueblo inocente -ya que hay que distinguir entre la locura de Hussein y los pobres de Irak-. Es necesario éticamente mostrar, en una época de confusión, cómo los mismos principios deben regir el derecho del pueblo de Kuwait y el derecho de los de Granada o Panamá -y no simplemente permitir la invasión de la gran potencia americana en el Istmo y actuar decididamente contra Irak, simplemente porque es una potencia menor y porque ponía en riesgo el centro de abastecimiento de petróleo para el mundo capitalista ("Gran Palabra" para Rorty, pero "razón" necesaria para clarificar la opresión de pueblos pobres). La filosofía de la liberación se abre así a nuevos temas desde un mismo "punto de partida": la "interpelación" del oprimido (sea el pobre, la mujer, el niño, el anciano, el pueblo, la raza discriminada, la nación periférica...) que irrumpe pragmáticamente (ahora en el sentido de Austin) en el horizonte de la Totalidad (ahora en el sentido de Lévinas) dominada por la razón hegemónica o que comenzamos ahora a llamar razón cínica (que no critica Rorty porque se niega a entrar en la discusión). La filosofía de la liberación afirma rotundamente la importancia comunicativa, estratégica y liberadora de la "razón" (con Habermas y Apel), denuncia el eurocentrismo y la pretensión de universalidad de la razón moderna (con los postmodernos, pero por otras "razones"), y se compromete en la reconstrucción de un discurso filosófico crítico que, partiendo de la "Exterioridad" (con Lévinas y Marx por ejemplo), asume una "re-sponsabilidad" práctico-política en la "clarificación" de la praxis de liberación de los oprimidos. Ni racionalismo universalista abstracto, ni pragmatismo irracional: superación y síntesis de una razón histórica liberadora, crítica de la pretensión de la razón particular como universal, y afirmativa de la novedad racional de totalidades futuras construidas por la praxis erótica, pedagógica, política y hasta religiosa de los oprimidos (la mujer, el niño, la cultura popular, las clases, grupos y naciones explotadas, y la alienación religiosa de muchos en fundamentalismos de moda). En ese sentido, sí, la filosofía de la liberación es un lenguaje particular y un meta-lenguaje (un "juego de lenguaje") de los "lenguajes de liberación". La filosofía de la liberación femenina, la filosofía de la liberación económico política de los pobres (como personas, grupos, clases, masas populares o naciones periféricas), la filosofía de la liberación cultural de la juventud y los pueblos (de los sistemas educativos y la media hegemónica) y hasta la filosofía de la liberación religiosa y

antifetichista, o antirracista, son niveles concretos de la filosofía de la liberación. Rorty se espantaría de esta "Gran Narrativa" de "Grandes Palabras", pero al menos creo que él acepta la importancia de la poesía y el profetismo. La filosofía de la Liberación pretende, y lo he dicho desde hace más de veinte años, ser protréptica (exhortativa a la conversión del pensar crítico), que debe crear conciencia ética, promover solidaridad, y clarificar y fundamentar la exigencia "re-sponsable" del comprometerse orgánicamente (como diría Gramsci) en el movimiento de la praxis de liberación de los oprimidos -sea cual fuere el nivel de la opresión-. ¡Es un gran momento de la historia de la razón, como comunicación (Habermas), como comunidad (Apel), como solidaridad (Rorty), como hermenéutica positiva de la simbólica de los oprimidos (para lo que Ricoeur da elementos pero no desarrolla el tema) ...no olvidando, porque siempre pareciera olvidarse, que en definitiva es el mismo oprimido (la mujer, el pueblo, etc.) el sujeto histórico de su propia liberación, sujeto que la filosofía no sólo no pretende suplantar sino que, con clara conciencia, juega una función solidaria de "acto segundo": re-flexión (a posteriori) sobre la praxis (el a priori).

Una última reflexión sobre el lenguaje usado. Todos estos textos deben situarse en debates concretos, efectuados en diversas lenguas. Es por ello que demasiado frecuentemente van entre paréntesis o en el mismo texto palabras en lenguas extranjeras, o en citas, sugerencia a los traductores o apoyo para la discusión oral. Se pide excusa por ello, pero hemos dejado los textos tal como se prepararon para dichos debates a fin de darles un estilo provisional, de materiales para construcciones futuras, y para recordar las expresiones de los autores con los que se llevaron a cabo las discusiones.

Enrique Dussel
México, mayo de 1993

NOTAS

1. Véase K.-O. Apel-E. Dussel-R. Fornet B., *Fundamentación ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992 (igualmente en *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990).
2. *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus Verlag, Aachen, pp. 16-55.
3. Si "no se sabe" si el capital es la causa de la explotación, pero se afirma (ya que la pregunta es una forma retórica) que no hay sistema sin explotación (es decir: en todo sistema hay explotación), la cuestión sería la siguiente: "-¿Cómo es que Ud. no se ha preguntado y no le ha interesado saber cuál es la causa de la explotación en este sistema, el capitalista?", porque debe haber alguna, ya que es un sistema y no puede no tener algún tipo de explotación. No cabe la escapatoria de decir: "-¡No sé!", sino de solidariamente "clarificar" dicha causa. Ese sería el objetivo aun de una filosofía pragmática -en el sentido norteamericano de la palabra-.

*1. Filosofía de la liberación: desde la praxis
de los oprimidos*

Hace más de veinte años, a finales de la década de los sesenta, surgía en América Latina la filosofía de la liberación -en Argentina, al comienzo, y lentamente en todo el continente, posteriormente en algunos lugares del mundo periférico y aun de países centrales-.

Puede considerarse como la primera filosofía de la liberación, implícita, la crítica de la conquista (1510-1553). La segunda fue la justificación filosófica de la primera emancipación (1750-1830). La tercera filosofía de la liberación se articula ahora a la segunda emancipación (a partir de 1969). Sus antecedentes pueden buscarse desde el pensamiento de un Mariátegui en los veinte, o en la revolución cubana desde 1959. La primera fase explícita transcurre desde 1969 hasta 1973 -etapa de su constitución (1)-; la segunda fase acontece desde dicha fecha hasta 1976 -etapa de maduración-; la tercera, hasta 1983 -etapa de persecución, debate y confrontaciones-; la cuarta, hasta el presente -de franco crecimiento y de respuesta a la nueva problemática- (2).

En efecto, durante estas dos décadas han acontecido muchas novedades; sin embargo, las hipótesis originarias no sólo no se han modificado, sino que se han profundizado y desarrollado; por otra parte, no han sido contradichas; más bien han sido ignoradas -la táctica no-racional de la dominación-. Mientras tanto, en América Latina la filosofía analítica y epistemológica positivista ha ido perdiendo mucho de su élan sectario (3); el estalinismo marxista casi ha desaparecido; la filosofía historicista latinoamericanista ha debido nutrirse de un mayor rigor metodológico. Todo ello alienta la "tradición" filosófica en que se originó la filosofía de la liberación, por lo que hoy puede crecer con mayor claridad que antes, en la última década del siglo XX. Y, sobre todo, la realidad desde la cual surgió dicha filosofía es hoy más acucianante que nunca, en continua y desesperante espiral de subdesarrollo: la miseria, la pobreza, la explotación de los oprimidos de la periferia mundial {en América Latina, África o Asia), de las clases dominadas, de los marginales, de los "pobres" en el "centro" y los afroamericanos, hispanos, turcos, etc. A lo que hay que agregar a la mujer "objeto" sexual, a los ancianos acumulados "sin uso" en la miseria o

en los asilos, a la juventud explotada y envenenada, a las culturas populares y nacionales silenciadas..., a todos los "condenados de la tierra", como expresaba Frantz Fanon, que esperan y luchan por su liberación.

1.1. DEMARCACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: MÁS ALLÁ DEL EUROCENTRISMO DESARROLLISTA

Al "lenguaje" filosófico de la filosofía de la liberación, en su origen, debe inscribirse dentro de la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal. Se partía desde el "último Heidegger" (4), lo que comportaba tomar como referencia al Husserl de la "*Lebenswelt*" (mundo de la vida cotidiana) y de la *Krisis* (5), todavía demasiado en consideración dentro del "paradigma de la conciencia". El propio George Gadamer o Merleau Ponty, y aun el Paul Ricoeur de la época, debían inscribirse en esta corriente (6). Herbert Marcuse nos permitió "politizar" la ontología. Ernst Bloch abrió el horizonte futuro y utópico (que, sin embargo, no será exactamente un "pro-yecto" [Enwurf] de liberación todavía). Pero fue a partir de la crítica de la "dialéctica *negativa*" (desde Hegel (7) hasta Adorno), en parte desde el redescubrimiento del concepto mismo de "dialéctica" por Jean Paul Sartre (8), que pudimos comprender la importancia de la posición del "viejo Schelling", el que supera la "dialéctica negativa" hegeliana, desde la *positividad* de la exterioridad del "Señor del Ser". Fue así que la reflexión de una "comunidad de filósofos" (argentinos, a finales de la década de los sesenta) (10), que desde dentro de la sociedad reprimida por la dictadura militar periférica, militantemente articula con movimientos populares (y también populistas) que luchaban por su liberación, hizo comprender la importancia del pensamiento de Emmanuel Lévinas, no sólo ni principalmente en aquello de "el Otro" como *lenguaje* (aunque siempre también), sino esencialmente como pobre: como el miserable que sufre traumáticamente en su corporalidad la opresión y la exclusión de los "beneficios" de la Totalidad (11). El pobre como "el Otro": como América Latina periférica, como las clases oprimidas, como mujer, como juventud...

Veinte años después, por desgracia, la "realidad" se ha acentuado dramática y contradictoriamente en su injusticia. La "comunidad de los filósofos" europeo-norteamericanos ha abordado otros temas, y la filosofía de la liberación no puede evitar la confrontación con ellos. Ahora, "el Otro" es la "otra-cara" de la modernidad (12). No somos ni pre-, ni anti-, ni postmodernos; y, por ello, no podemos "realizar" plenamente la inacabada modernidad (como intenta optimistamente Jürgen Habermas (13)), porque, como el esclavo

vo (ante el "señor" del esclavismo) hemos "pagado" en nuestra miseria, en nuestro "No-ser" (desde el 1492 como mundo colonial, primero, y desde 1810 como mundo neocolonial, después), el "Ser", la acumulación primitiva y la superación de las sucesivas crisis del capitalismo "feliz" central, y aun "tardío" (la nación "desarrollista" de *Spaelkapitalismus*, encubre el "capitalismo explotado" -y por ello subdesarrollado- de la periferia).

Las críticas a la modernidad de los "postmodernos" pueden ser sumamente útiles a la filosofía de la liberación, como lo fueron las críticas de Martin Heidegger o de Wittgenstein contra la metafísica moderna (14), pero no son suficientes. De Richard Rorty, por ejemplo, es útil -y de hecho, inspirándonos en Heidegger y Lévinas, hablamos criticando a la modernidad por imponer una filosofía de la "luz", de la "representación", de la "subjetividad" del cogito (15) -la deconstrucción integral del "estilo" del pensar analítico (desde el siglo XVIII), epistemológico (desde Frege, Carnap o Popper), positivista, "desde dentro" de la propia tradición anglosajona. Michel Foucault -en especial en su genial *L'archéologie du savoir* (16)-, que no se propone ya la "com-prensión" sino más bien la "de-strucción" arqueológica de la subjetividad, donde no se intenta ver la "falsa continuidad" sino más bien las "fracturas", puede servirnos, por ejemplo, como camino, como método para "des-andar" la historia del "eurocentrismo" o la de la "falacia desarrollista", presente aún en él y en toda la filosofía moderna, y para describir el origen de nuestra conciencia periférica desde la "fractura" de la Exterioridad (ya que la filosofía de la liberación es una de esas "rupturas" históricas). Lo mismo puede decirse del intento de Jacques Derrida (17), de un Jean-Francois Lyotard (18) o de un Gianni Vattimo (19). Como Friedrich Nietzsche (20), nos ayudan como "de-estructores", pero poco como "re-constructores", y la liberación es praxis siempre "constructiva" de la novedad (racionalidad prudente, utopía realizable, negatividad esperanzada en la posibilidad de lo "nuevo": ¿cómo puede el hambriento no *esperar* comer mañana?).

De la misma manera, la crítica de la metafísica por parte de Popper o Wittgenstein -en especial el "segundo"-, exigiendo una necesaria precisión dellenguaje (21), que niega el ultrapasar ciertos límites que la metafísica ingenua había superado, es compatible con la tarea de-constructiva de la filosofía de la liberación. Pero, nuevamente, ni sus argumentos, ni su "puerta cerrada" a toda realización de una utopía realizable puede ser tenida seriamente en cuenta por nosotros. Por el contrario, la epistemología que presupone ya-siempre *a priori* una "comunidad de los científicos" -como la de Peirce o Kuhn-, *reasumida y transformada radicalmente en manos de Karl O. Apel*, puede ser un punto de partida válido para la etapa presente de la filosofía de la liberación (teniendo en cuenta que ahora la "comunidad de co-

municación" debe extrapolarse, no sólo a la humanidad en su conjunto, sino al sujeto histórico del proceso de liberación: el "nosotros" [que es un "vosotros" exterior al "nosotros" dominante], del "pueblo" como bloque social de los oprimidos, la mujer, la juventud, etc.; y, por ello mismo, la "pragmática trascendental" debería ser asumida, subsumida, en una "económica trascendental", como veremos más adelante).

Por su parte, la defensa de la modernidad de un Habermas -en la obra citada, y en otras- es igualmente útil, porque nos evita el caer en un irracionalismo populista, folklorista, fascista (22); pero tampoco es suficiente. La ambigüedad de una tal "realización" de la modernidad, por parte de la "sociedad abierta" del "capitalismo *tardío*", se encuentra limitada por lo que llamamos la "falacia del desarrollismo". Es decir, pretender un extrapolar, un imponer el modelo (y la filosofía que parte de él) del capitalismo central y "tardío", en una misma línea recta de "desarrollo", sin discontinuidad, al capitalismo periférico (del África, Asia y América Latina; es decir, a más del 80% del capitalismo mundial, si tenemos en cuenta su población numéricamente), subdesarrollado, y, en dicha "ideología *desarrollista*", "atrasado". El "atraso" del capitalismo periférico es un "antes" con respecto al "después" del capitalismo "tardío". De lo que no se tiene conciencia, en esta ideología eurocéntrica, es que no hay tal "antes". Desde 1492 esa periferia no es un "antes" sino un "abajo": lo explotado, dominado, origen de riquezas robadas y acumuladas en el "centro" dominador, explotador. Repetimos: la "falacia desarrollista" piensa que el "esclavo" es un "señor libre" en una etapa juvenil, como un niño ("rudo o bárbaro"), no comprendiendo que es la "otra-cara" de la dialéctica de la dominación: el desde-siempre la "otra-parte" en la relación de explotación. El mundo periférico no podrá nunca ser "desarrollado", "central" ni "tardío"; su camino es otro, su alternativa distinta. La filosofía de la liberación expresa filosóficamente esta "distinción" (23).

Desde la "caída del muro de Berlín" (noviembre de 1989), y gracias al proceso de la "perestroika", las alternativas "democráticas" de un socialismo de liberación en la periferia se manifiestan como una necesidad aún más claramente que antes. Aunque la periferia del capitalismo sufre un embate mucho mayor del imperialismo, más necesaria que antes se dibuja en el horizonte la utopía crítica contra un capitalismo inhumano, injusto, donde el "libre mercado" permite, en la competencia del "homo homini lupus", triunfar sólo al más fuerte, desarrollado, militarizado, violento. La irracionalidad del capitalismo la sufre la periferia capitalista (cuestión que Marcuse no pudo sospechar y que Habermas ignora absolutamente), tema de la filosofía de la liberación.

1.2. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y PRAXIS. CATEGORÍAS y MÉTODO

La filosofía de la liberación se mueve en la dialéctica o el "pasaje", que parte de un sistema dado o vigente (sea político, erótico, pedagógico, fetichista, económico, etc.), y que se interna en un sistema futuro de liberación. Trata dicho "pasaje" dialéctico entre un orden y otro orden, y toda la problemática compleja de la ruptura con el *antiguo* momento (1), como sistema de dominación, de la *praxis de liberación* misma (2), y del momento constructivo del *nuevo orden* (3), su edad clásica.

Antiguo orden (1) → Pasaje de liberación (2) → Nuevo orden (3)

No interesa por ello tanto la "reforma" de la "sociedad abierta" (la "Totalidad" vigente), como su "superación" liberadora. De allí la necesidad de definir claramente la categoría *negativa* -con respecto a la dicha "Totalidad" vigente (1)- que permita el acto de "superación" que la liberación implica.

Es la situación, la "realidad" latinoamericana de miseria, de clases y de pueblos explotados por el capitalismo, de la mujer oprimida por el machismo, de la juventud y la cultura popular dominadas, etc., el *punto de partida* y el *criterio* para elegir o constituir (si no las hubiera a disposición) el *método* y aquellas *categorías* pertinentes para una reflexión filosófica sobre tal "realidad". En nuestra obra *Filosofía de la liberación* hemos intentado una descripción de algunas de las categorías esenciales (Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Alienación, Liberación, etc.) (24), que a nuestro juicio son las mínimas y las necesarias para analizar la realidad de la "praxis de liberación" de los oprimidos.

En tanto debe tomarse en serio la "Totalidad" (como toda ontología), y la "institucionalización" de las mediaciones (tanto tecnológicas, como científicas o cotidianas), la filosofía de la liberación no puede negar el lugar determinante de la "racionalidad" -aun en el sentido habermasiano-. En este punto no puede ser postmoderna. En cuanto dicha institucionalización puede ser dominadora, negadora del ser de la persona, la crítica de la Totalidad es, ahora sí, un momento esencial de la filosofía de la liberación. Sin embargo, es necesario saber "desde-donde" se efectúa dicha crítica. No debe ser nihilista ni sólo a volver a los orígenes del pasado (como en el caso de Nietzsche), o negar simplemente toda racionalidad (como Rorty). Como Schelling, no se partirá desde "el Otro que la razón", sino desde "el Otro" que la razón *dominadora*, opresora, totalizada totalitariamente. Es decir, no se partirá desde el momento dominador de dicha racionalidad. Además, y

cuando la "crítica" parte desde la "Exterioridad" del "pobre" explotado y excluido (excluido de la distribución *de la vida*), desde la "mujer" objeto sexual, etc. (es decir, desde la "positividad" de la *realidad* del Otro que para el sistema es el "No-ser", el que se niega}, dicha crítica, y la praxis que la antecede y consecuentemente sigue, no es sólo negación de la negación (dialéctica *negativa*), sino que es la *afirmación* de la Exterioridad del Otro, "fuente (*Quelle*) -y no "fundamento" (*Grund*)- "desde-donde" se parte (del "trabajo vivo" ante el capital, en Marx; desde la subjetividad activa de la corporalidad femenina como constitutiva del eros y po como "objeto"; como subjetividad del Edipo, de la juventud, de la cultura popular como creadores de "nueva" ideología, etc.). Desde la "positividad" de dicha *afirmación* es que se puede "negar la negación". La filosofía de la liberación, en este sentido, es una filosofía *positiva*. A este movimiento más allá de la mera "dialéctica *negativa*" lo hemos denominado el "momento *analéctico*" del movimiento dialéctico -esencial y propio de la liberación como afirmación de un "nuevo" orden, y no meramente como negación del "antiguo"- (25).

Por ello, la utopía no es el fruto de una mera "imaginación creadora" desde la Totalidad (desde Marcuse hasta Bloch), sino, aún más, la afirmación de lo que "no-tiene-lugar" (*ouk topos*): el "pobre", la mujer "castrada", el Edipo alienado, el pueblo explotado, las naciones periféricas del capitalismo, etc. Dichas "*ouk-topias*" (las que no tienen lugar en la Totalidad dominadora) son los "No-ser", que, sin embargo, tienen *realidad*. No hay que crear futuros proyectos fruto de la fantasía, de la imaginación, "posibles" para el orden vigente. Hay que saber descubrir en la Exterioridad trascendental del oprimido la "presencia" vigente de la utopía como la realidad actual de lo imposible, sin el auxilio del Otro, imposible para el sistema de dominación. De allí el sentido de la "analogía" del nuevo orden de liberación futuro -que no es simplemente una "metáfora" de lo dado, como diría Ricoeur, sino una imposibilidad "analógica" (26) para la Totalidad sin la mediación de irrupción del Otro-; de allí se deriva el sentido específico del "pro-yecto de liberación" (27).

1.3. HORIZONTES Y DEBATES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

La filosofía de la liberación afirma que la ética (y por ello la política, como su primer horizonte) es la *prima philosophia*. La filosofía comienza por la *realidad*, y la realidad humana es práctica, es siempre-ya a priori relación persona-persona en una comunidad de comunicación (del lenguaje

y la vida presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjektivamente). Por ello, antes que la naturaleza se encuentra ya siempre el Otro -vital y pragmáticamente-.

El primer horizonte práctico comunicativo de constitución lo hemos denominado la "política" (28). Por "política" entendemos la relación persona-persona en el nivel de igualdad, fraternidad, solidaridad. Todo "sistema" (Niklas Luhmann) político es una Totalidad de instituciones que tienden a situarse como naturales:

La distribución *natural* no es justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos *son hechos meramente naturales* -nos dice John Rawls- (29).

Para John Rawls es "natural", no "histórico", el nacer burgués o asalariado. Confunde el mero "nacer" (que ciertamente es natural) con el nacer "burgués" propietario de un capital "inicial". Esta propiedad heredada es una "institución" histórica y puede ser perfectamente "injusta". Ya Marx había analizado a este "paraíso de los derechos humanos" cuando escribió:

Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* [anticipándose a los contractualistas del presente] es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica de *común igualdad*, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente [...]. El único poder que los reúne y los pone en relación es el *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. Y precisamente *porque* cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el *Otro*, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omnisciente la obra de su provecho recíproco (30).

Marx ha anticipado, hasta en los detalles, la argumentación liberal de Rawls. Sabe muy bien que las dos partes del contrato se encuentran en una situación radical de diferencia, de no equivalencia: una está violentamente compelida a tener que venderse, alienar su propia corporalidad, personalidad, por un cierto tiempo. La otra, en cambio, compra y usa al Otro como mediación de su proyecto (valorizar el valor). Injusticia histórica "inicial". Este es un "sistema" político, práctico, que determina la vida social de los ciudadanos, de la democracia.

La filosofía de la liberación se preguntará siempre, primero, quién se sitúa *en la Exterioridad del sistema*, y *en el sistema* como alienado, oprimido. Dentro de los regímenes de democracia "formal" -burguesa, y dentro del capitalismo "tardío" del centro- se preguntan por los derechos de las "minorías". En realidad, las clases oprimidas, los marginales, las etnias y muchos otros grupos, constituyen el mayoritario "bloque social de los oprimidos", el *pueblo*, en las naciones de capitalismo periférico, subdesarrollado y explotado. Ese "pueblo" (como categoría política) es el excluido de las democracias "formales" (y es la "mayoría" manipulada por una institucionalización del Estado que descarta de hecho la voluntad popular). El "politicismo" (como el que se intenta en la "modernización" de las naciones periféricas, imitando miméticamente las propuestas de un Habermas, por ejemplo) no entiende la importancia de lo económico (no como un "sistema" yuxtapuesto, sino como un constitutivo esencial de la *Lebenswelt*, de lo político y social). El fracaso de las meras "democracias formales" (como las de Alfonsín o Menem en Argentina, Alán García en Perú, etc., a partir del 1983 en América Latina), muestra que la política "democrática" sin conciencia "económica" es una formalidad ficticia de falsa y reductiva "racionalidad".

De la misma manera, el "populismo" usa la categoría "pueblo" para afirmar lo "nacional" periférico, pero hegemonizado desde los intereses de las burguesías nacionales -y, por ello, dentro del capitalismo mundial, pretendiendo alguna "autonomía" nacional bajo el control de la burguesía "nacional" periférica-. Dicho proyecto ha fracasado -la burguesía de los países centrales ha organizado la transferencia estructural de valor de la periferia al centro (usando como mediación las mismas burguesías de los países periféricos)-. La filosofía de la liberación rechaza el "populismo" (varguista, peronista, cardenista, ibañista, etc.) -que, por otra parte, es lo mejor de la burguesía periférica, y el único ejemplo democrático y nacionalista- en favor de lo "popular". Una política hegemonizada por el "bloque social de los oprimidos" (clase obrera y campesina, pequeña burguesía radicalizada, marginales, etnias, etc.), ya partir de tal "sujeto" histórico (cuando el "bloque social" se organiza y deviene "sujeto"), sólo ella puede ser de liberación. La filosofía, de la liberación ha debatido largamente esta cuestión central (31).

La crisis económica del socialismo real, y su democratización política a través del proceso de la "perestroika", abre nuevas posibilidades a una praxis de liberación. La alternativa de un socialismo democrático es ahora posible. El sandinismo -que no es leninista ni en su "centralismo democrático", ni en su ideología sobre lo nacional, lo popular, lo religioso, y

tampoco estalinista sobre el manejo del mercado competitivo-, aunque haya sido temporalmente derrotado en las urnas, es igualmente una "referencia" de la filosofía de la liberación ("sujeto" histórico político concreto en América Latina) (32).

El segundo horizonte práctico (y no segundo porque después, sino siempre sincrónicamente coexistente), es la relación mujer-varón, la "erótica" (33). Ahora el Otro de la Totalidad machista es la mujer. El ego constituyente es un "ego fálico" -como diría Lacan-. Freud puede ser releído como el que analiza y diagnostica la "Totalidad machista", al decir que la sexualidad es "lo masculino pero no lo femenino; la oposición se enuncia: genitalidad masculina o castración [...]. Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad" (34). Freud aporta categorías que hay que saber de- y re-construir. De todas maneras, la erótica latinoamericana de liberación es mucho más compleja que la del Edipo europeo. La masculinidad conquistadora (que en la simbólica es Hernán Cortés) viola a la mujer india (Malinche); el Edipo es el hijo mestizo latinoamericano. La falocracia se hace conquista, plutocracia, dominación social. Cultura machista de la hipocresía y la mistificación de la dominación sobre la mujer. Por ello, la liberación de la mujer fue uno de los primeros y centrales temas de la filosofía de la liberación desde el comienzo de la década de los setenta.

Sin embargo, hay retractaciones que efectuar, sobre todo teniendo en cuenta en esta materia el conservadurismo de la (conciencia latinoamericana en general, y, en particular, la existente al comienzo de la década de los setenta en nuestro continente. Un primer tema central es el del aborto. En esta situación límite, la filosofía se encuentra ante un auténtico dilema racional: dos derechos absolutos se enfrentan. El derecho de la mujer sobre su propia persona, su carnalidad, su corporalidad (y sobre lo que acontezca "en su cuerpo"). y el derecho del nuevo ser, el feto, a vivir. Ante tal dilema, que racionalmente no puede resolverse *a priori*, se puede adoptar la antigua doctrina del "mal menor". En cada caso, bien definidas las circunstancias, será un acto de libertad responsable y ética de la mujer -y por supuesto, solidariamente, del varón responsable- decidir dicha situación. La separación o no del feto del útero materno es un acto ético cuya *responsabilidad* es atribución del "sujeto" humano mujer, y del varón solidariamente, ya que dicho evento acontece en su propio cuerpo, su ser. Evidentemente hay criterios éticos (tal como que la persona nunca es un medio sino siempre un fin, como en el caso del feto) que la misma mujer debe respetar -pero es ella quien debe decidir responsablemente en justicia, en equidad-.

En segundo lugar, el grave problema de la homosexualidad. Nuevamente una conciencia conservadora impedía ver la cuestión con claridad. La persona humana cuya sexualidad se dirige al mismo sexo (dejando de lado aquí la causa, si es natural, psíquico-pedagógica o físico-patológica) debe ser respetada en la dignidad de su propia persona. La ética erótica debe sobrepasar el sexo para llegar a la persona misma del Otro. Una relación sexual es justa si se respeta, éticamente, la persona del Otro -y en la relación homosexual no es imposible tal respeto-. Una filosofía de la liberación que piensa y propone la liberación de la mujer de la Totalidad machista, que aliena al Otro/mujer, y por ello exalta la heterosexualidad como plena relación de complementariedad, solidaridad, amor en la distinción y la justicia, no puede dejar de establecer la posibilidad de un respeto al Otro aun en el caso de la relación erótica del mismo sexo (homosexualidad en la hetero-personalidad). Nuevamente, como en el caso anterior, se trataría, no encontrando por el momento otra solución, de una situación de "mal menor" que sólo la conciencia de los participantes debe responsablemente decidir. Una ética que por salvar ciertos principios "tradicionales" inmola millones de personas cuya homosexualidad no ha sido todavía adecuadamente diagnosticada en sus causas, se reduciría en realidad a una mera moral "objetivista" que por salvar las pretendidas costumbres (que en realidad son relativas e históricas) destruiría a la persona (sería un criterio antiético y puramente moralista).

Estas dos cuestiones muestran la coherencia de la filosofía de la liberación. Ya que si la persona del Otro es el criterio absoluto de la ética y la liberación, es necesario mostrar en ambos casos (la dignidad de la mujer, el derecho sobre su cuerpo y el derecho a la vida del feto; la dignidad de la persona por sobre su determinación sexual) la vigencia del criterio, aunque las situaciones sean cultural y socialmente nuevas.

El tercer horizonte práctico es el de la "pedagógica" (35). La relación de igualdad política persona-persona y la relación erótica mujer-varón se cruzan ahora desde el adulto, los padres, las instituciones, el Estado, los medios de comunicación, etc., respecto al niño, la juventud, el pueblo como *sujeto de cultura*. Es toda la cuestión de la reproducción cultural. (36) Ahora, la Totalidad educativa hegemónica puede igualmente dominar al otro como objeto "bancario" (Paulo Freire) que simplemente repite o "re-memora" (Sócrates) lo antiguo. Toda rememoración es pedagógica de la dominación; porque lo "nuevo" que trae al "mundo" el joven no puede recordarse sino descubrirse en el respeto a la novedad del Otro. Pedagógica de la liberación es revolución cultural, y en los países periféricos del capitalismo (América Latina, África y Asia) *revolución de la cultura popular*, donde lo ancestral y propio (amerindio, africano, asiático, etc.) debe desa-

rollarse en una cultura moderna (aunque no de "modernidad"). Ni folklorismo ni racionalismo eurocéntrico: razón liberadora (*liberationis ratio*) que descubre nueva "objetividad", que debe aunar la "tradicción" histórica del pueblo con el necesario desarrollo tecnológico (adecuado) y científico (según las exigencias reales de la nación, y no simplemente imitando modelos ajenos).

Un cuarto horizonte práctico, íntimamente ligado a los anteriores, es el que hemos denominado del "antifetichismo" -la tradicional cuestión del Absoluto (por ejemplo en Hegel) o la Teodicea (en Leibniz)-. La filosofía de la liberación afirma que toda Totalidad se fetichiza (la política: como los imperios o el Estado, manifestación histórica de la divinidad; la erótica: como machismo fetichista; la pedagógica: la ideología vigente pasa por ser revelación del Absoluto, como la "civilización occidental y cristiana" de la *American way of life*). Toda crítica, entonces, debe comenzar por negar la divinidad del absoluto fetichista que niega la posibilidad de realización humana. El ateísmo como negación de la negación de la persona (Feuerbach) es la tesis primera de la filosofía de la liberación. Pero, desde en punto de vista racional (y desde las culturas populares de las naciones periféricas), puede, sin embargo, afirmarse el Absoluto sólo en el caso de que fundara, justificara o diera esperanza (Bloch) a los oprimidos en su proceso de liberación. Simbólicamente, el "dios" Faraón justificaba la dominación; el "Yahveh" de los esclavos de Egipto conducidos por Moisés daba motivos de liberación. Esas estructuras simbólicas (en aquello de Ricoeur: "¡Los símbolos dan que pensar!") son metáforas de un discurso racional: si hay un Absoluto debe ser Otro que todo sistema histórico (de lo contrario dicho sistema sería irremediable: sería el fin de la historia). La negación de la divinidad de toda Totalidad (antifetichismo de Marx con respecto al capitalismo), como negación de la negación de la persona humana, es el momento negativo y correlativo de su afirmación: si hay Absoluto no puede ser sino Otro que todo sistema, como aliento de vida de los vivientes (37). En este caso la religión se transforma en un momento fundamental de la praxis de liberación: no es necesario negar las religiones populares del mundo periférico (en especial en África y Asia, pero igualmente en América Latina); es necesario negar en ellas los momentos que niegan a la persona, y desarrollar los momentos que justifican la liberación. Es una tarea hermenéutica (de la "tradicción") por discernimiento (de lo introyectado por los dominadores en dichas "tradiciones") para liberar esas religiones de sus elementos recesivos y potenciar los creadores de la afirmación humana. Si hay un Absoluto no puede sino afirmar y desarrollar a la persona en la justicia y la autonomía, en la libertad.

Evidentemente, en este punto la filosofía de la liberación se inscribe dentro de las tradiciones populares del mundo periférico, y en la escuela filosófica de Hammann, Schelling, Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Ricoeur o Lévinas, sin dejar de lado Sören Kierkegaard, Karl Marx o Bloch. Hermenéutica del símbolo, política y económica como culto: esperanza utópica como horizonte de la praxis popular de liberación. Todo un proyecto nuevo para la "mayoría" de la humanidad presente (que está en el sur: que danza en África, que contempla sufriente en Asia y que venera sus tradiciones en América Latina). La secularización era el nombre falso del fetichismo; y el ateísmo de las izquierdas era un primer momento dialéctico, cuyo segundo momento era una afirmación del Absoluto como liberación -el olvido del segundo momento alejó a las izquierdas de los pueblos que explican cotidiana mente sus vidas, en la *Lebenswelt*, con símbolos, ritos y cultos-.

1.4. PERTINENCIA DE LA "ECONÓMICA"

Hablamos de la "económica", y no de la economía, como el momento en que la praxis y la poiesis, en síntesis concreta, se articulan para construir el nivel práctico-productivo por excelencia (38).

Si la filosofía de la liberación parte de la realidad de la miseria, la pobreza, la explotación, dicha relación persona-persona (práctica) se institucionaliza y reproduce históricamente siempre ya *a priori* desde una estructura económica (como presupuesto práctico [relación social] y productivo [tecnológico]). El "economicismo" estaliniano entendió el nivel económico como la base infraestructural que determinaba la supraestructura (lo político y lo ideológico). El "politicismo" (de tipo habermasiano, por ejemplo) da prioridad absoluta a la relación social o política sobre la economía (relegada a un "sistema" yuxtapuesto y secundario), imaginando que la "democracia", la legitimación y otros niveles esenciales de la convivencia humana son los fundamentales. Sin embargo, se ha olvidado que la corporalidad (la que tiene hambre, está en la miseria, en la injusta distribución y peor productividad de la "mayoría" de la humanidad en la periferia) dice en relación a "productos" del trabajo tecnológico, que como "satisfactores" cumplen con la necesidad de la vida. Somos "*vivientes* que tienen *lógos*"; es decir, El *lógos* es una función de la vida y no viceversa. La *vida* humana, de su corporalidad, no sólo es la condición de posibilidad sino el ser mismo y la existencia humana en cuanto tal. La razón (*lógos*) es un momento de la *vida humana* -y no la vida de la razón-. Y bien, ser corporalidad, tener necesi-

dades (de comer, beber, vestirse, tener casa, necesitar cultura, tecnología, ciencia, arte, religión y algunas cosas más) es un momento práctico (porque a priori somos parte de una comunidad, "relación comunitaria" o "social") y productivo (porque se come "pan", se viste un "vestido", etc., productos del *trabajo humano*). Esta articulación de lo práctico-productivo es lo económico, como ontología, ética, realización antropológica por excelencia. Marx expuso todo esto con una claridad y pertinencia nunca igualada -y hoy más necesario que nunca para la "mayoría" de la humanidad que yace en la miseria, la pobreza, en el mundo periférico, donde el capitalismo ha fracasado (mucho más que el socialismo)-.

Si el "paradigma de la conciencia" (de Descartes a Husserl) fue subsumido por el "paradigma del lenguaje" (como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el "paradigma de la vida", vida de la comunidad humana (momento práctico prudencial, fundamento de la política) como "participación" y "comunicación" del producto del trabajo social (producción, distribución, intercambio y consumo). Nuevamente en este nivel, la Totalidad (por ejemplo el capital) puede excluir (como *pauper*, diría Marx), o explotar alienándolo, al Otro: al "trabajo vivo", la persona del pobre en su corporalidad necesitada, hambrienta. En la Exterioridad, el Otro, el "trabajo vivo" acepta un contrato de venta de su "fuente creadora de valor" desde la nada del capital, por ejemplo, y es subsumido (alienado) en el sistema de salario, como creador de plusvalor. Liberación es aquí, no sólo subvertir la relación práctica social (acción comunicativa, institución política, injusticia ética), sino igualmente situarse de otra manera en la relación productiva del trabajo mismo (revolución tecnológica subsecuente y necesaria). En ningún otro momento las categorías de la filosofía de la liberación pueden ser manejadas con tanta claridad y pertinencia. Además, en esta "vía larga", la filosofía describe (en un nivel ético, antropológico, ontológico, trascendental) la "realidad" de la miseria en la que yace el pueblo latinoamericano. Tiene la "económica" una pertinencia insustituible, ya que en ella se *concretizan las relaciones prácticas* (política, erótica, pedagógica, antifetichista) y *productivas* (ecológicas, semiótico-pragmáticas o lingüísticas, poético-tecnológicas o de diseño: estéticas o del arte).

Los reclamos justos y urgentes de la ecología pueden unirse al reclamo de justicia de la explotación de las personas. La tierra y la humanidad pobres son explotadas y destruidas simultáneamente (por un capitalismo cuyo criterio de subsunción de la tecnología fue el "ascenso de la tasa de ganancia", y por un estalinismo productivista cuyo criterio fue el "ascenso de la tasa de producción"; ambos sistemas antiecológicos y antihumanos). Es tiempo de recuperar, desde Marx, el sentido ecológico (ni la tierra ni la

persona humana tienen "valor de *cambio*" alguno, porque una, la primera, puede producir valores de uso, y, la segunda, de uso y de *cambio*, pero ninguna es "producto" del trabajo humano, única substancia o fuente creadora del valor de *cambio*). La "dignidad" de la tierra y la persona son los dos puntos de referencia del ecologismo de la filosofía de la liberación (y de Marx). La tecnología destructiva de la naturaleza es un momento del capital (relación social que tiene como único fin la valorización del valor). Frecuentemente, los movimientos ecologistas del centro no advierten la relación esencial entre ecología y capitalismo (o estalinismo productivista, que la "perestroika" intenta superar) (39).

1.5. LAS SENDAS QUE SE ABREN EN EL PRÓXIMO FUTURO

La filosofía de la liberación tiene tareas urgentes; deseamos indicar algunas de ellas, que deben ser cumplidas en el próximo futuro.

Tiene por ahora bien fundadas dos columnas argumentativas que se desarrollan desde la filosofía "continental" de tradición fenomenológica, ontológica, hermenéutica, en primer lugar, y desde el pensar "económico" en la vertiente trabajada por Marx mismo, en segundo lugar. Se debe ahora trabajar más precisamente el "paradigma del lenguaje exigido por la *praxis de liberación*". En esta tarea están empeñados algunos filósofos. Y, en la misma línea de desarrollo, será necesario continuar el debate con la "filosofía de la comunicación" (de un K.-O. Apelo J. Habermas), desde la Exterioridad del otro, del "pobre", del que no se le asigna lugar alguno en dicha "comunidad" por haber sido antes excluido de la participación de su corporalidad material, con alimentos, vestidos, con educación, en la "comunidad humana" en la justicia (no sólo en la argumentabilidad). Será necesario describir una "económica trascendental" (más allá de la "pragmática trascendental").

Políticamente, tomando en cuenta la gravedad de la situación latinoamericana (crisis aumentada por la derrota electoral del sandinismo, en febrero de 1990), se debe clarificar y profundizar filosóficamente la necesidad de la revolución nacional, social, cultural y económica, desde una democracia real, que tenga en cuenta la estructura de transferencia de valor que origina el capitalismo periférico (al que hay que saber superar como *conditio sine qua non* de toda liberación futura posible).

Después de la "caída del muro de Berlín", en noviembre de 1989, la filosofía de la liberación, más allá del postmarxismo (pero volviendo a Marx "mismo") y de la post-modernidad (desde la "otra-cara" de dicha modernidad), construye un discurso *positivo* desde la miseria (desde donde

se niega su negatividad) y en vista de la *afirmación* del real y necesario proceso de liberación de la gran mayoría de la humanidad actual: la transmodernidad como proyecto futuro.

NOTAS

1. Véase al respecto Eduard Demenchonok, "La filosofía de la liberación latinoamericana", en *Ciencias Sociales* (Moscú), 1 (1988), pp. 123-140; Horacio Cerutti, "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", en *Philosophical Forum* (N. York), 1-2 (1988-1989), pp. 43-61; considérense igualmente mis artículos "Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina", en *Libenacao/Liberación* (Porto Alegre), 1 (1989), pp. 9-29 (publicado también en *Lateinamerika* [Rostock], 1 (1987), pp. 11-25), donde hemos expuesto la periodización incluida arriba en el texto; además considérese "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación", en *Reflexao* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50; y para siluar la filosofía de la liberación dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, mi artículo: "Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana", en *Ponencias*, II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436; también mi trabajo "Praxis and Philosophy. Provisional Thesis for a Philosophy or Liberation", en *Philosophical Knowledge*, University of America, Washington, 1980, pp. 108-118, igualmente en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 21-45; el punto 1. "Origen de la filosofía de la liberación", en "La introducción a la *Transformación de la filosofía* de K.O. Apel y la filosofía de la liberación"
2. En el XVIII Congreso Mundial de Filosofía (Brighton), 1988, se organizó un panel sobre "Identidad y Liberación" con participantes de África y Asia. En abril de 1992 se organiza un primer Coloquio Filosofía y liberación diálogo Norte-Sur en Nápoles (Italia), con la presencia de Paul Ricoeur. En Estados Unidos (coordina Michel Barber, Saint Louis University) y Europa (coordina Raúl Fernet Betancourt, con presencia de Rusia, Polonia, Italia, España, Suiza, etc.) hay muchos participantes de AFYL (Asociación de Filosofía y Liberación). En Lovaina se está preparando una "Enciclopedia Filosófica Latinoamericana", inspirada en la filosofía de la liberación.
3. Críticas como las de un Richard Rorty o Feyerabend tienen mucho que ver en esto.
4. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. I, caps. 1-2.
5. Véase *Para una de-structuración de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.
6. En especial *El hombre unidimensional*, de tanta repercusión en los movimientos de 1968 -también en América Latina-.
7. Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1992.
8. En especial por la *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960.
9. Es la tesis de fondo de nuestra obra nombrada *Método para una filosofía de la liberación* (sin saberlo anticipadamente, contra Habermas).
10. Véase por ejemplo la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1973.
11. Véase esto en el cap. 3 del t. I de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

12. Véase el punto 1.1 de "La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel...": "La Modernidad y la falacia desarrollista: el eurocentrismo" (en K.-O. Apel-E. Dussel-R. Fernet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, pp. 46ss)
13. En su excelente obra *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. Es interesante que a propósito de "Einander Ausweg" (cap. XI, pp. 344 ss.), nos habla de la obra de H.-O. Boehme, *Das Andere der Vernunft* 1983, del excluido. Por el contrario, "el Otro" de la filosofía de la liberación no es sólo el otro "de la Razón", sino "el Otro" de la "comunicación de la vida", el que en su corporalidad sufre el ser "pobre"; pero, además, no es un otro "irracional", sino opuesto a la razón "dominante" ("hegemónica" diría Gramsci) y que instaura una razón liberadora (razón futura, nueva). No podemos aceptar ni la razón opresora del "terror", ni el racionalismo nihilista: el "pobre" debe ser "inteligente" (como los sandinistas agredidos cotidianamente por el imperio "democrático"; como el ratón entre las patas del gato, al mínimo error "irracional" su sobrevivencia está en peligro; el gato puede ser "nihilista" como G. Vattimo, escéptico como R. Rorty, "juguetero" como los "juegos del lenguaje", *homo ludens*; mientras que el que grita: ¡Tengo hambre! ¡No me tortures!... no juega, ...muere en su corporalidad traumatizada; pero debe planificar, con frónesis, racionalmente cómo comer mañana, cómo estructurar un sistema donde la tortura desaparezca). Sea bienvenido el "racionalismo" habermasiano, apeliano, pero no como "razón opresora" eurocéntrica.
14. Como tan ejemplarmente lo muestra K.O. Apel en *Transformación de la filosofía* (edición en alemán, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. 1-11).
15. Pensamos en *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, New Jersey, 1979; *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989. Por nuestra parte, véanse estos temas en *Filosofía de la liberación*, 1.1.5; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 3, parágrafo 36, t. 11, pp. 156 ss: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". Donde escribíamos: "El Otro esta más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del lógos; más allá del fundamento, de la identidad: es un an-arjós" (p. 161).
16. Sobre todo en *L'archéologie du savoir* (Gallimard, Paris, 1969), donde lo que le importaba son los conceptos de "discontinuidad, de ruptura, de umbral, de límite, de transformación". De alguna manera "el Otro" es el principio de la "discontinuidad"; es el origen del cambio y las transformaciones. La filosofía de la liberación, aunque criticándolo, puede aprender de Foucault.
17. De Jacques Derrida véase *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967; *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967; *De la grammatologie*, Seuil, Paris, 1967.
18. De Jean-Francois Lyotard véase *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.
19. De Gianni Vattimo, *La fine della Modernità*, Oarzanti, Milán, 1985.
20. Véase sobre Nietzsche en nuestra obra *Para una ética de la liberación*, y en *Para una De-strucción de la historia de la ética*, ya citadas, donde no podemos dejar de relacionar el pensamiento del gran nihilista a un retorno eurocentrico, a la pretendida autenticidad aria, guerrera, de dominación.
21. Véase la obra de filosofía de la liberación de Franz Hinkelammert *Crítica de la razón utópica*, San José (Costa Rica), 1984, en especial enderezada contra Popper, y al mismo tiempo contra Hans Albert, en su cap. V: "La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización", donde concluye: " Así pues, Popper no supera la utopía ni logra una crítica de ella. Lo que hace es

transformarla de una utopía de liberación del hombre -una utopía de la praxis- en una utopía del progreso técnico: no hay metas que este progreso técnico no pueda alcanzar. Traslada la fuerza utópica a la tecnología ya la inercia objetiva de su progreso, y lo hace actuar así en contra de la libertad humana. El cielo en la tierra no lo promete precisamente Marx; es Popper quien lo promete, integrando incluso su mito de la inmortalidad en esta hióstasis del capitalismo tardío de hoy" (p. 191). La crítica de Hinkelammert, ciertamente, es mucho más profunda y construida que la de K.O. Apel, al que, sin embargo, tenemos como ejemplar en este punto.

22. Véase la crítica, por otra parte deformante, de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983 (sobre esta obra véase "Filosofía de la liberación en América. Diez años después", *Cristianismo y Sociedad*, 80 (1984), número dedicado al tema).

23. Véase la categoría de "dis-tinción" en mi *Filosofía de la Liberación* 2.4.3-2.4.4, 4.1.5.5; en *Para una ética de la liberación*, cap. 6, párrafo 37, t. II. En cuanto al análisis de la "ideología desarrollista", véase el trabajo de Franz Hinkelammert *Dialéctica del desarrollo desigual*, CEREN, Santiago de Chile, 1970.

24. Véase *Filosofía de la liberación*, cap. 2. Lo mismo puede considerarse en mi *Para una ética de la liberación*, a lo largo de los cinco libros (Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973; t. III, Edicol, México, 1977; t. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980). La "Totalidad" desde Aristóteles (to hólón), Tomás (ordo), Hegel (Totalität), Marx, Heidegger (Ganzheit) hasta Lukács, punto de partida de toda ontología, es puesta en cuestión primeramente por Schelling, y posteriormente desde la "proximidad" o "exterioridad" de Lévinas, posición que después radicaliza la filosofía de la liberación. Contra Lévinas, esta filosofía afirma la posibilidad de una "política de liberación" más allá del horizonte de la "Totalidad" (es decir, la "institucionalización" de una "nueva" totalidad futura, aunque sea éticamente ambigua; es decir, inevitablemente ya la larga, un nuevo sistema de dominación).

25. Desde la miseria latinoamericana, el machismo opresor de la mujer, etc., desde la superación de un Schelling (ciertamente teniendo en cuenta a los románticos, en especial Hamann, etc.) con respecto a Hegel (desde las lecciones de Schelling de 1841) sobre la "filosofía de la revelación"; véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 115 ss., se abre un camino que seguirán y profundizarán un Feuerbach, un Kierkegaard, o un Marx; y, en otra tradición, un Franz Rosenzweig, un Martín Buber, un Lévinas y, como confluencia de ambos, y desde la periferia, la filosofía de la liberación. Los antecedentes europeos de la filosofía de la liberación, como puede verse, son "antihegemónicos", diría Gramsci; marginales, periféricos, "edificantes" los denominaría Rorty.

26. Véase mi artículo "Pensée analytique en Philosophie de la Libération", en *Analogie et Dialectique*, Labor et Fides, Geneve, 1982, pp. 93-120.

27. Véase mi *Para una ética de la liberación*, cap. V, párrafo 30, t. 11, pp. 97 ss. Es toda la cuestión del "pro-yecto meta-físico" o "trans-ontológico" (que ni Heidegger, Habermas, o Lévinas pueden plantear). No es el "pro-yecto" ni de la "comunidad de comunicación real" ni "ideal" de Apel, sino la "histórico-posible", como mediación entre ambas. No es el "Ser" como fundamento de la Totalidad vigente, sino como el "Ser-futuro" de la Totalidad construida en el proceso mismo de liberación.

28. Véase *Filosofía ética latinoamericana*, t. IV (USTA, Bogotá, 1979), dedicado al tema; es el cap. 3.1 de la *Filosofía de la liberación*.

29. *Teoría de la justicia*, traducción al castellano, FCE, México, 1979, p. 125. Dice todavía: "Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable

- en la sociedad. Sin embargo, esta no es razón, por supuesto, para ignorar y mucho menos para eliminar estas distinciones" (p. 124). Es evidente que ningún recién nacido puede merecer nada, porque evidentemente "no era" nadie. Pero esto no significa que las diferencias iniciales no sean injustas y que por ello puedan eliminarse a posteriori. Es un conservadurismo liberal en nombre de la razón "hegemónica".
30. El capital I, edición 1873, cap. 4 (MEGA 11,6, p. 191; edición en castellano, Siglo XXI, 1/1, p. 214).
31. El debate en torno al "populismo" ha sido central en la historia de la filosofía de la liberación. Comenzó a plantearse desde las críticas de Osvaldo Ardiles ante la posición de Mario Casalla (*Razón y liberación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973). Alberto Parisi se refirió igualmente al tema (*Filosofía y dialéctica*, Edicol, México, 1979). Posteriormente igualmente Horacio Cerutti, filósofos brasileños, y tantos otros.
32. Véase sobre una crítica del socialismo real, en su utopía de planificación perfecta la obra de F. Hinkelammert, op. cit., en el cap. IV: "El marco categorial del pensamiento soviético" (pp. 123 ss).
33. Véase *Filosofía ética de la liberación*, cap. VII: "La erótica latinoamericana" (Edicol, México, 1977, pp. 50-123). Hay otras ediciones en Nueva América, Bogotá, 1979; La Aurora, Buenos Aires, 1988; traducción al portugués (Loyola, Sao Paulo, 1982), etc.
34. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905, II (Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, t. I, p. 793; S. Freud Studienausgabe, Fischer, Frankfurt, 1972 t. V, p. 88).
35. Véase "La pedagógica latinoamericana", en *Filosofía ética de la liberación*, cit. supra, t. III, pp. 126 ss; y en *Filosofía de la liberación*, cap. 2.3, donde se trata toda la cuestión del Edipo/Electra, los hijos de la pareja.
36. Sobre este tema véase mi artículo "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación", en *Latinoamérica* (México), 17 (1985), pp. 77-127 (y en Casa de las Américas (La Habana), (1986), 155-156, pp. 68-73).
37. Véase en *Filosofía de la liberación*, cap. 3.4; y todo el tomo V de la *Filosofía ética latinoamericana* (Bogotá, USTA, 1980; traducción al portugués en Loyola, Sao Paulo).
38. Sobre el tema hemos escrito mucho. Véase *Filosofía de la liberación*, cap. 4.4; en la *Filosofía ética de la liberación*, hay en cada capítulo una económica: la economía erótica (parágrafo 45), la economía pedagógica (parágrafo 51), la economía política (parágrafo 57), la economía antifetichista (el culto) (parágrafo 64). Además mis obras de comentarios sobre Marx: *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988; *El Marx definitivo (1863-1882)*, Siglo XXI, México, 1990. En todo ello hemos efectuado la "vía larga" de la que habla Ricoeur, pero no de la lingüística sino de la económica. En el debate con Apel véase el punto 4.3: "De la comunidad de comunicación del lenguaje a la comunidad de comunicación de vida", en "La Introducción a la *Transformación de la filosofía* de K.O. Apel y la filosofía de la liberación" (en K.-O. Apel-E Dussel- R-Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* Siglo XXI, México, 1992, pp. 83-95).
39. Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1983, y la edición e introducción de los Cuadernos tecnológico-históricos de Karl Marx de 1851 (Universidad de Puebla, Puebla, 1984).

2. La razón del Otro. La "interpelación" como acto-de-habla

El pensamiento de Karl-Otto Apel es sumamente sugerente y saludable en América Latina por muchos motivos, pero deseamos recordar el más importante entre ellos: por su crítica subsuntiva de la filosofía analítica del lenguaje. Dialogar con dicho pensamiento es una experiencia exigente, que debe emprenderse con sentido creador.

2.1. PUNTO DE PARTIDA

2.1.1. El recorrido del pensamiento de K.-O. Apel

Desde su tesis de habilitación (1) la filosofía del lenguaje es su tema. En *Transformación de la filosofía* (2) Apel reúne artículos donde puede observarse su nuevo itinerario. Desde una posición hermenéutica, en esa época fenomenológica, y aún heideggeriano-gadameriana, pasando por Ch. Morris, se concilia la crítica de Wittgenstein con Heidegger (3), donde se subsume el "análisis del lenguaje". Desde 1970 aproximadamente, con la crítica del solipsismo de Kant desde Peirce (4), y desde allí el descubrimiento de la ..comunidad de comunicación" como presupuesto trascendental (5) y ético (6) de todo lenguaje posible, surge el "último Apel". Poco a poco, en discusión con la filosofía de la ciencia, abre toda la problemática de los tipos de racionalidad, y define la temática de la posibilidad de una "fundamentación última de la ética" (7) -en creciente confrontación con Habermas-.

Un nuevo momento, a partir de la *pragmatic turn* (8) -desde donde se había originado la temática de la "pragmática trascendental"-, es toda la problemática de una "semántica trascendental", en polémica con el intencionalismo semantista, es decir, en referencia a la posición sobre el *Intentional state* del segundo Searle (9). Al mismo tiempo va surgiendo la necesidad de una mediación entre las normas básicas de la *ética del discurso* y el problema de su aplicación (*Anwendungsproblem*) a una *ética de la responsabilidad* (10), para poder ser responsables a posteriori de las consecuencias en los "afectados" de los "acuerdos" a los que discursivamente se llega. Por último,

Apel se ha ocupado también de la "posibilidad de una macroética de la humanidad" (11).

Si en las décadas de los sesenta y setenta sus oponentes se situaban en una epistemología reductivista popperiana o en una filosofía del lenguaje a la manera del primer o último Wittgenstein, que sólo había llegado a la *linguistic turn*, posteriormente llegará a polemizar contra los que habiendo descubierto la pragmática, vuelven después a una posición pre-comunicativa; y también, desde mediados de los ochenta, su discurso se encamina más y más a la confrontación con el pensar postmoderno -Derrida, Lyotard y especialmente Rorty-, que se le presentan como opuestos radicales a la racionalidad. La misma *filosofía de la liberación*, que se inspira en Lévinas por ejemplo, podría presentarse como un exponente en la periferia de dicha posmodernidad. Deseamos aclarar este punto desde el comienzo.

2.1.2. Una "filosofía de la liberación" latinoamericana

Sin arrogarme la representación de un movimiento amplio, la *filosofía de la liberación*, que yo practico desde el 1969, parte de una *realidad* regional propia: la *pobreza* creciente de la población mayoritaria latinoamericana (12); la vigencia de un capitalismo *dependiente* que transfiere valor: al capitalismo central (13); la toma de conciencia de la *imposibilidad* de una filosofía autónoma en esas circunstancias (14); la existencia de *tipos de opresión* que exigen no sólo una filosofía de la "libertad", sino una filosofía de la liberación" (como acción, como praxis cuyo punto de partida es la opresión, y el punto de llegada la indicada libertad, tal como el machismo ancestral como opresión de la mujer, etc.) (15).

Filosóficamente, a partir de la fenomenología heideggeriana, y de la Escuela de Frankfurt a finales de la década de los sesenta, la *filosofía de la liberación* se inspiró en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, porque nos permitía definir claramente la posición de "exterioridad" (como filosofía, cultura popular, economía latinoamericanas con respecto a Estados Unidos o Europa) en cuanto "pobres" (es decir; desde una economicidad antropológica y ética) (16), y en referencia a la "totalidad" hegemónica (17) (política-autoritaria, económico-capitalista, erótico-machista, pedagógico-ilustrada, cultural-imperial-publicitaria, religión fetichista, etc.). Teníamos conciencia de ser la "otra-cara" de la modernidad. En efecto, la modernidad nace en realidad en 1492 con la "centralidad" de Europa (el "eurocentrismo" se origina al poder Europa envolver al mundo árabe, que había sido el centro del orbe conocido hasta el siglo XV). El "Yo", que se inicia como el "Yo conquistado" de Cortés o Pizarro, que antecede prácticamente al *ego cogito* carte-

siano por un siglo, produce el genocidio del indio, la esclavitud del africano, las guerras coloniales del Asia. La mayoría de la humanidad presente (el "Sur"), es la "otra cara" de la modernidad (ni es pre-, ni anti-, ni postmodernidad, ni puede realizarla como pretende Habermas). En 1976, cuando escribimos nuestra *Filosofía de la liberación*, antes entonces del movimiento llamado "postmoderno" europeo (18), criticábamos a la modernidad, habiéndonos inspirado en el uso de este concepto en el último Heidegger (19). En realidad no somos "lo otro *que la razón*" (20), sino que pretendemos expresar válidamente "*la razón del Otro*", del indio genocidamente asesinado, del esclavo africano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente (sujeto "bancario", como lo define Paulo Freire). Pretendemos ser la expresión de la "Razón" del que se sitúa más allá de la "Razón" *eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista*. Intentamos una filosofía de la liberación del Otro (21), del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político (del fratricidio), de la comunidad de comunicación real eurocéntrica (del filicidio), de la eroticidad fálica y castrante de la mujer (del uxoricidio), y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explotable en la valorización del valor del capital (del ecocidio).

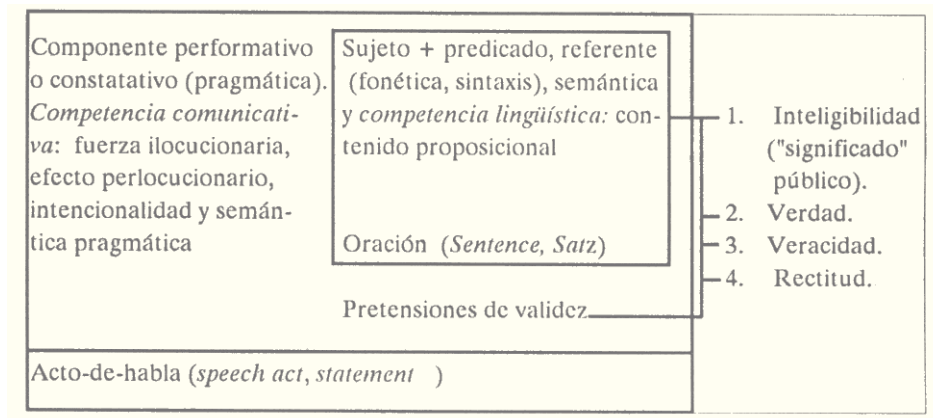
2.2. LA "INTERPELACIÓN"

Nuestra estrategia argumentativa partirá de lo más relevante del pensamiento apeliano. Creemos que esto se sitúa en el horizonte de una filosofía trascendental del lenguaje.

En efecto, Apel muestra claramente cómo la mera "oración" (*p*), objeto de la filosofía del *linguistic turn*, desde Frege o el primer Wittgenstein, queda subsumida en el "acto-de-habla" ($F - p$), el *pragmatic turn*. Valga el esquema 1 para visualizar el problema.

Por nuestra parte, elegiremos un "acto-de-habla" que nos permita situar el tema que pretendemos exponer desde una *filosofía de la liberación*. El discurso parte, al menos pedagógica mente y de manera abstracta, desde la "intuición" levinasiana de que "el Otro" (*Autrui*) es la fuente originaria de todo discurso posible, esencialmente ético, y desde la "exterioridad". Se trata de la irrupción del Otro, del pobre (de la mujer dominada, etc.) que "aparece" en la "comunidad" de la institucionalidad vigente, de la "totalidad", y que clama justicia (22).

Esquema 1 Oración y acto-de-habla



La "oración" inicial, con su "contenido proposicional", podría enunciarse aproximadamente así:

1. Esto es un acto de justicia (= *p*).

Varios "actos-de-habla" pueden expresarse desde esta "oración". Uno de ellos podría ser desarrollado de la siguiente manera:

2. Tú debes cumplir el acto de justicia conmigo (23).

Más desarrollado aún, y por el incumplimiento de 2., podría formularse:

3. Te recrimino por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo (24).

El acto-de-habla del que nos ocuparemos, que por ahora puede aparecer como incomprensible, puede enunciarse:

4. Te "interpelo" (25) por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.

Estamos situados, por tratarse de un "acto-de-habla", además intencionalmente muy peculiar, y no de una mera "oración" (objeto del *entendimiento* teórico o analítico), en un nivel ético o de la *razón* práctica, donde, "cara-a-cara" (diría Lévinas), dos personas se enfrentan sin mediación externa, excepto la lingüística, a sus personas mismas; se trata de un encuentro en la corporalidad inmediata de ambos: *proximidad* (26).

2.2.1. "Exterioridad" e "interpelación"

Deseamos distinguir el "interpelar" de otros "actos-de-habla", tales como el de "mandar":

5. Te mando que cumplas el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento sería una sanción si no cumpliera el mandato. O el de "pedir" o "rogar":

6. Te pido que cumplas el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento sería, de no aceptarse el ruego o pedido, el remordimiento por un acto de misericordia no cumplido. O el de "exigir":

7. Te exijo que cumplas el acto de justicia conmigo.

O aún, y repitiendo 2. de otra manera:

8. Es tu deber el cumplir el acto de justicia conmigo.

Cuyo seguimiento tiene varias posibilidades. Una de ellas es la que analizamos a continuación. De todas maneras, en cada uno de estos casos, el que habla (*H*) se sitúa de manera diferente con respecto al oyente (*O*). En el mandato (5.) *H* es autoridad (de arriba hacia abajo) y *O* debe obedecer (es la flecha a del esquema 2). En el ruego, *H* está en situación de dependencia; mientras que *O* tiene ahora el poder de decisión (6.; flecha b). En la exigencia, *H*, desde la institucionalidad vigente, tiene derecho a es-Perar *A* (el efecto perlocucionario) de *O* (es decir, el cumplimiento del acto de justicia) (flecha c). En un plano del "deber" (8.), *H* asume el lugar del derecho (otra manera de la flecha a). Todavía podríamos proponer un último caso, la interpelación en su sentido habitual:

9. Te interpelo por el acto de justicia que debiste [te mandé, te pedí, te exigí] cumplir conmigo.

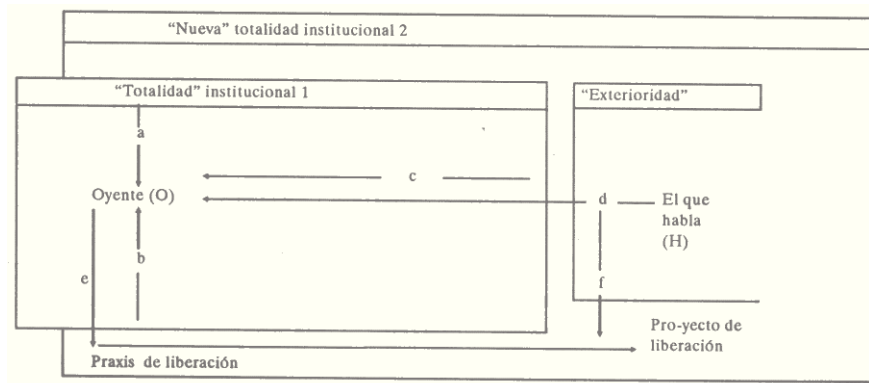
En este caso, *H* puede pedir cuentas a *O* desde las normas vigentes (en la "totalidad" del mundo-de-la-vida [*Lebenswelt*] o aun de los "sistemas" económico, político, etc.) (flecha c).

El acto-de-habla que denominamos "interpelación", y que ya he formulado en 4., es el que privilegia Emmanuel Lévinas, pero por él situado antes de su explicitación lingüística (en el silencio previo a que se despliegue el "principio de expresabilidad" (27) de Searle).

Por "interpelación", entonces, entenderemos un enunciado performativo *sui generis* que emite alguien (*H*) que se encuentra, con respecto a un oyente (*O*), "fuera" o "más allá" (trascendental en este sentido) al horizonte o marco institucional, normativo del "sistema", de la *Lebenswelt* husserliana-habermasiana o de la *Sittlichkeit* hegeliana, que fungen como la "totalidad" (28) de un Lévinas. Searle se está refiriendo a este tema cuando escribe:

Proudhon dijo: *La propiedad es un robo*. Si se intenta considerar esto como una observación *interna*, entonces carece de sentido. Intenta ser una observación *externa* que ataca o rechaza la institución de la propiedad privada (29).

Esquema 2 Actos de habla intra- y extra-institucionales



Aclaraciones al esquema: a: acto de habla de "mandar"; b: de "pedir"; c: de "exigir", "recriminar" o "interpelar"; d: de "inter-pelar". Las flechas e (de O) y f (de H) son las praxis que se reúnen solidariamente en la construcción de un "pro-yecto" de liberación ("nueva" institucionalidad: 2).

Por ahora, no necesito sino esta simple descripción de 10 que está "afuera" de la institución. Marx se refiere a este tipo de situaciones en el siguiente ejemplo:

No tiene sentido hablar aquí, como hace Gilbert, de *justicia natural* [...] Podemos decir que este contenido es *justo* en cuanto corresponde al modo de producción, en cuanto es adecuado con él. Es *injusto* cuando se halla en contradicción con él. La esclavitud, dentro del modo de producción capitalista, es injusta, como lo es también el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía (30).

Para Marx, la "moral" o el "derecho" burgués justifica, "desde dentro", aquello a lo que se le aplica sus propios principios. La esclavitud es *injusta* para el orden burgués o socialista; es justa para el orden esclavista. El trabajo asalariado es *injusto* para Marx, o en el régimen socialista, en cuanto es una institucionalidad que roba al trabajador parte del fruto de su trabajo (el plusvalor). En este caso el criterio ético es "exterior" yante-

rior al capital como tal: es el "trabajo vivo" la persona del trabajador ante festum. Este es el criterio "ético", ámbito del cual parte la "interpelación" -y en la cual se sitúa Lévinas en aquello de la "exterioridad" del Otro, en cuanto otro que la "Totalidad" (totalidad que es tanto el "sistema" como la "Lebenswelt" vigente, como hemos dicho).

O de otra manera, aún más claramente:

En consecuencia la Economía Política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida que se encuentra *fuera* (*ausser*) de esta relación laboral. El pícaro, el sinvergüenza, el *limosnero* (!), el sin trabajo, el hombre de trabajo *hambriento* (!), *miserable* (!) y delincuente son *figuras* (*Gestalten*) que no existen para ella, sino solamente *para otros ojos* (!); para los ojos del médico, del juez, del sepulturero, del alguacil de pobres, etcétera, *son fantasmas que quedan fuera* (*ausserhalb*) *de su reino* (31). La existencia abstracta del hombre como puro hombre de su trabajo, quien por eso puede diariamente precipitarse desde su plena *nada* (*Nichts*) en la *nada absoluta* (*absolute Nichts*) (32).

La "interpelación" sería como el acto-de-habla de lo que metafóricamente Marx llama "fantasmas que quedan *fuera* de su reino". Todo esto queda bellamente expresado en el testimonio que presenta Tupac Amaru, inca y rebelde del Perú en 1781, que al ser sentenciado a muerte dice al juez:

Nosotros somos los únicos conspiradores. Vuestra Merced por haber agobiado al país con exacciones insoportables, y yo, por haber *querido libertar al pueblo* de semejante tiranía (33).

El liberador, que toma como propia la "interpelación" del pobre, al final, es declarado igualmente culpable por la "moral" vigente. Son "fantasmas" de otro reino.

2.2.2. "Interpelación" y las pretensiones de validez

a. En primer lugar, la condición de toda comunicación: la *inteligibilidad*. El acto-de-habla que he denominado "interpelación" tiene un "contenido proposicional" (al intentar cumplir con la primera condición, la de "inteligibilidad", es decir, al enunciar un "significado" interpretable) que el hablante (*H*), por ser un "pobre" excluido en la exterioridad, dificultosamente llega a formular correctamente por una cierta *incompetencia* (34) lin-

güística -desde el punto de vista del oyente (*O*). La pronunciación fonéticamente defectuosa, el no conocimiento de la lengua de *O* por parte de *H* (35), y, esencialmente, el "significado", en su pleno sentido *pragmático* (36) (y no reductivamente desde un "semanticismo" precomunicativo (37)) que *H* otorga a 1. en 2. ya ambos en 4. De allí que se dé sólo, en el comienzo, una "cuasi-inteligibilidad", cuasi-comunicación, cuasi-interpretación del significado, lo que nos pone en guardia sobre la *dificultad* real de toda comunicación, y de sus necesarias patologías³⁸. La plena inteligibilidad se va dando en el caminar solidario (en la praxis de liberación, representada por las flechas *e* y *f* del esquema 2). Aquí habría al menos que prestar atención a la intención crítica de los postmodernos -de un Richard Rorty, por ejemplo- en aquello de que la comunicación frecuentemente sólo es una "conversación", pero con dificultad una comunicación plena. Sin dar razón a los postmodernos, deseamos sin embargo prestar oídos a las *dificultades* que sufrimos -como personas, culturas o comunidades, filosofías *periféricas*, no-hegemónicas, dominadas, explotadas, excluidas- en la comunicación. Avancemos un paso más.

b. Con respecto, ahora, a la primera pretensión de validez: la verdad. Como aquí se trata de un enunciado performativo (performative utterance), y no constativo (constative, assertive), no tiene primeramente pretensión de ser un acto-de-habla verdadero. Sin embargo, el contenido proposicional y pragmático pleno del acto-de-habla "interpelativo" nos permite desarrollarlo como acto-de-habla constativo (que subsume al performativo en este caso). Subsumiendo a 1., tenemos:

10. Afirmo que esto es un acto de justicia.

O emitido como un acto-de-habla, que subsume a 2.:

11. Afirmo que tú debes cumplir el acto de justicia conmigo

O subsumiendo a 4.:

12. Afirmo que yo te "interpelo" por el acto de justicia que debiste cumplir conmigo.

En este caso sí puede haber una pretensión de validez de verdad, en cuanto *H* (el indígena, el turco, el pobre, la mujer) puede intentar justificar intersubjetivamente, si fuera problematizado, gracias a un posible discurso argumentativo, cuán justa es su pretensión de llegar a un "acuerdo" sobre 1. y 2. -"Acuerdo" que no puede fundarse en los deberes o responsabilidades (39) del derecho vigente, sino de exigencias éticas trascendentales al mismo, acerca de la dignidad de la persona del pobre- (40). Debe tenerse en cuenta que el "interpelante", y en esto estriba la diferencia con el mero exigir o el interpelar intra-sistémico (desde el derecho vigente y como miembro de la "comunidad de comunicación *real* ") y el "interpelar" (co-

mo el que exige desde "fuera"; como el "excluido" del derecho vigente, el sin-derecho [*rechtsloss*], se "opone" por principio al consenso vigente, al "acuerdo" conseguido intersubjetivamente *en el pasado que lo excluye*. Su argumentación será radical y difícilmente aceptada *de hecho*.

c. En cuanto a la segunda pretensión de validez: la *veracidad*. Se trata del momento esencial del acto-de-habla "interpelativo". La única validación comunicativa de este acto de habla, para que sea "aceptado" con fuerza ilocucionaria por el oyente (*O*), no es ni la plena inteligibilidad (porque, al inicio al menos, es cuasi-inteligible, ya que es muy dificultosa la plena interpretación del "significado"), ni la verdad (porque no es propiamente un acto de habla constativo (41)), ni siquiera la referencia a las normas, la rectitud (porque la "interpelación" pone en cuestión las normas vigentes de la institucionalidad hegemónica), sino, y en definitiva, la plena "veracidad". El oyente (*O*) no tiene otra posibilidad genuina de comunicarse "seriamente" con *H*, sino por el "creer" o "aceptar" racionalmente (42) la sinceridad de la "interpelación" del pobre (*H*). Este, por su parte, debe expresarse de tal manera que su "intención" (43) sea claramente interpretada; que su sinceridad, veracidad, quede al descubierto porque es la garantía fundamental de la pretensión de validez comunicativa de su acto-de-habla. Lo dicho es válido intersubjetivamente, porque es un enunciado fruto de un acto sincero, en su intención y ejecución es veraz. El "interpelado" (*O*) cree que 1., se convence en 4. ante F2, y *se decide a actuar* ante F1, a causa de la veracidad del que lo "interpela". La "aceptación" de esa sinceridad es el fruto de la fuerza ilocucionaria, es el efecto perlocucionario (efecto que es el cambio práctico de *O*, que se tornará sujeto re-sponsable de una "praxis liberadora", flecha e del esquema 2, en acción solidaria con *H*, y por ello la flecha *f* converge en un mutuo trabajo dirigido al "pro-yecto de liberación" (44)). Ese "creer", "convencerse", "decidirse" son *racionales*, porque se ha llegado discursivamente o se está dispuesto a llegar a un "acuerdo" mediante argumentación (aunque todo esto, nuevamente, tiene dificultades por la asimetría existente entre *H* y *O*).

d. En cuanto a la tercera pretensión de validez: la *rectitud*. Como ya he indicado, el "interpelante" no puede cumplir con las normas vigentes, por definición. Son dichas normas (la institucionalidad dominadora) la causa de su miseria. De todas maneras, por cuanto la dignidad de la persona es estimada en toda comunicación racional como la norma suprema, éticamente, puede no afirmar las normas vigentes, poniéndolas en cuestión desde su fundamento mismo: desde la dignidad negada en la persona del pobre que "interpela". La no-normatividad de la "interpelación" es exigida por encontrarse en un momento fundacional u originario de *nueva* normatividad -la

institucionalidad futura donde el "interpelante" tendrá derechos vigentes que ahora no tiene- (45).

Podríamos seguir a Searle en su análisis de las reglas para el uso del dispositivo indicador de la fuerza ilocucionaria (46), en la cuestión de la "referencia" y la "predicación" (aplicando lo que él expone sobre la "promesa" a la "interpelación", pero nos alargaríamos excesivamente).

2.3. LA RAZÓN DEL OTRO: LA "EXTERIORIDAD" y LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN

Lo dicho debe tomarse sólo como "indicación", no como descripción del acto-de-habla "interpelativo", pero es suficiente para *situar* la estrategia argumentativa que deseamos desarrollar,

Por nuestra parte, como latinoamericanos, participantes de una comunidad de comunicación *periférica*, donde la experiencia de la "exclusión" es un punto de partida cotidiano -y no de llegada-, es decir, un *a priori* y no un *a posteriori*, debemos encontrar el "lugar" filosófico de nuestra experiencia de miseria, de pobreza, de dificultad en el argumentar (por falta de recursos), de incomunicación o meramente de no-ser-partes de comunidad de comunicación hegemónica.

2.3.1. "Exterioridad" y comunidad de comunicación "ideal"

La "parte A" (47) o trascendental de la ética, en la terminología de Apel,¹⁰ de la comunidad de comunicación ideal (48) (o la "situación ideal del habla", que es la "*herrschaftsfreie Kommunikation*" [comunicación libre de dominación] de Habermas (49)), debe distinguírsela de la mera comunidad de comunicación *real* o empírica, la "parte B" de la ética, donde pueden presentarse casos de irracionalidad e injusticia. Nos situaremos, primeramente, en dicha "parte A" o de una pragmática trascendental (Apel) o universal (Habermas) para completar la descripción mínima requerida para el ejercicio de la racionalidad argumentativa.

En efecto, la comunidad de comunicación ilimitada, como la definía Peirce, sin coacción, en igualdad y respeto de las personas de todos los posibles participantes, define lo que podríamos denominar el momento *positivo*, pero no es explícito en referencia al momento *negativo*. Habría una cierta ceguera en descubrir los momentos posibles *negativos* o aquellos presupuestos que ya siempre permiten la irrupción del des-acuerdo (el no-acuerdo, el "disenso" de Lyotard) como punto de partida creador de toda

argumentación *nueva*. Es decir, en la racionalidad, aun en el nivel trascendental o universal, sería necesario incluir como momento de su definición, como razón *crítica*, la "exterioridad" (de diverso *grado*) virtual de cada persona, de cada participante de la comunidad como *un otro* potencial. El Otro, no como "lo otro" *que la razón*, sino como la "razón" *del Otro*; la *otra* razón que "interpela", y desde dónde un principio o enunciado falseable puede ser falseado.

La descripción ampliada de algunas determinaciones de la comunidad de comunicación *ideal* podría enunciarse así: Toda argumentación presupone ya siempre a una comunidad de comunicación ideal, libre de dominación, en el respeto a *la igualdad* de las personas de todos los posibles participantes (*positivamente*), y donde cada uno de los miembros actuales o posibles, presupuestos ya *a priori*, pragmática y trascendentalmente, tiene el derecho de poder situarse siempre virtualmente *como Otro* que la misma comunidad (*negativamente*) (50).

Es entonces una comunidad, y sólo por ello es comunidad *humana* (lo cual es una redundancia), en la que cada miembro tiene el derecho de situarse en una cierta "exterioridad" de la misma comunidad. Evidentemente hay *grados* de "exterioridad", que van desde la situación absoluta (como la muerte y la locura), hasta el derecho al disenso que todavía no encuentra razones *suficientes* para probar la validez de lo *nuevo* descubierto (y quizá nunca las encuentre, pero no por ello no tiene derecho al disenso razonable). "Exterioridad" virtual que no niega la comunidad, sino que la descubre como "re-unión" o "con-vergencia" de personas *libres* (51), unas con respecto a las otras y siempre. Ningún "acuerdo" (sería el "acuerdo absoluto", a la manera del "saber *absoluto*" de Hegel: sería el final de toda argumentación posible) puede otorgarse la pretensión de negar la posibilidad, de cada miembro actual o posible, de situarse *ante* la comunidad *como Otro*. Una razón que lleve tal nombre siempre está abierta a la razón *del Otro*", a *otra* razón, y solo ésta es una razón *crítica e histórica*; mucho más, es una razón *ética*.

Si se admite esta determinación explícita en la descripción de la comunidad de comunicación "ideal", desarrollando el momento *negativo*, tenemos entonces una como brecha por donde podremos ahora transitar a niveles de menor abstracción, teniendo garantizada la fundamentación de su "aplicación" (en la "parte B").

2.3.2. "Exterioridad" y comunidad de los científicos

Por lo general, y con razón, se ha dado mayor importancia en epistemología a las cuestiones de la razón científica referidas a la explicación (*Erklären, explanation*). Apel mostró que ésta ya siempre presupone trascendentalmente una razón hermenéutica comprensora (*Verstehen, comprehension*), que desde una comunidad de comunicación, se abre intersubjetivamente a un mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*), en el que se emite todo enunciado pragmático (52).

Todo ello presupone, evidentemente, el "ser-parte" de la comunidad, el participar en el juego del lenguaje, en el "acuerdo". Nuestro problema se sitúa cuando se intenta problematizar explícitamente el "no-acuerdo", el "des-acuerdo" de aquel participante (o no, sea excluido o simplemente ignorado), que ha dejado de "estar-de-acuerdo" por un "des-cubrimiento" que se le presenta con la evidencia de algo con pretensión de verdad, todavía no válido para la comunidad, porque no ha sido falseado, hasta ese momento, el acuerdo vigente. Me interesa aquí el momento del "inventor" o del "descubridor" (y la *lógica del descubrimiento*, que puede parecer caótica como la de Paul Feyerabend (53)), más que el momento "comprensor-explicativo" (de la *lógica de la explicación*).

Desde el momento en que un miembro de la comunidad deja de estar de acuerdo con el "acuerdo vigente", a partir de un descubrimiento que se le impone "como cierto" (certeza no validada todavía; es decir, no argumentada públicamente y aceptada como justificada, y por ello como verdadera o válida), la subjetividad del descubridor se sitúa con respecto a la comunidad de comunicación científica *como Otro* (54). No es alguien *absolutamente* otro (porque frecuentemente parte del mismo "juego de lenguaje"), pero comienza a "extrañarse", alejarse, otrificarse. Y llegan los casos en que la comunidad los expulsa, los excluye (como en el citado caso de Galileo, condenado por la Inquisición bajo el poder de Bellarmino), los persigue y hasta los mata: las "víctimas". La comunidad, *negativa e irracionalmente*, por un principio de "inercia institucional", se defiende ante la novedad, reafirma el "acuerdo" vigente (y aunque lo propone como falseable, impide, teme, intenta su no falseación). A una *filosofía de la liberación* le interesa la *novedad* y el descubrimiento científico en primer lugar (55), pero no como fin, sino como un momento del proceso de la realización de la dignidad de la persona.

Análogamente, la "interpelación" del pobre se juega en el nivel de la comunidad científica por un "acto-de-habla" que pudiera denominarse la "propuesta" del científico (igualmente como flecha *d* del esquema 2) (56):

13. "Propongo" (57) esta nueva explicación [o comprensión] x al estado de cosa z hasta ahora no explicado [o comprendido, o aún no observado].

La "propuesta" supone un nuevo paradigma (para hablar como Kuhn), o un grado de novedad mayor al estándar, por lo que el descubridor es frecuentemente, o durante un cierto tiempo, incomprendido, excluido, no tomado en cuenta. Es el momento de la experiencia de una cierta "exterioridad", de un "ser-Otro" de alguna manera que esa comunidad científica que comienza a parecerle como "antigua", "superada", "cerrada" -que defiende sus intereses con egoísmo creciente (58)-. Lo que se debe retener es que toda *nueva* argumentación (y en esta *novedad* estriba la realización de la racionalidad ilimitada en el tiempo, *in the long run*) supone el "ponerse" como "Otro" ante los que siguen sosteniendo lo válido hasta ese momento. Los científicos que la historia de la ciencia incluye en sus anales son los "innovadores", y sus biografías relatan sus sufrimientos, aislamientos, silencios y hasta muertes desconocidas, que después fueron veneradas.

Valgan estas líneas sólo para "situar" la problemática.

2.3.3. Tipos concretos de "interpelación". Desde los "excluidos" de las respectivas comunidades de comunicación "hegemónicas"

Siempre en la "parte B", podemos ahora retornar a la "interpelación" en la comunidad de comunicación *real* cotidiana (en el "mundo de la vida" [*Lebenswelt*]), la de toda persona que puede argumentar por ser racional, (y no por tener o no una pericia o dominar una ciencia). Es de nuevo la cuestión de la "exterioridad", pero ahora en diversos niveles posibles.

Por ejemplo, Apel nos habla en *Diskurs und Verantwortung* de "conflictos sociales de clase" (59), o "conflictos Norte-Sur" (60). En realidad el eufemismo de "conflicto" no indica claramente que son estructuras de dominación, explotación, alienación del Otro. En la temática que estamos exponiendo se manifiesta como "exclusión" del Otro de la respectiva comunidad de comunicación.

Valga al comienzo una aclaración, ya indicada antes. Habermas ha propuesto la distinción entre "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) (61) y "sistema" (62). En un "sistema" económico como el capitalista, o político como el de la democracia liberal (ambos en las sociedades norteamericanas o centroeuropeas), el "mundo de la vida" guarda con ellas una doble relación: por una parte, tener como una cierta exterioridad donde la subjetividad puede asegurarse un espacio de cotidianidad genuina; por otra, ser un ámbito de colonización. Sin embargo, el "mundo de la vida" del Norte (europeo-norteamericano) coloca al "mundo de la vida" del Sur, la periferia, por ejemplo, como lo excluido, lo "desconectado" (como diría Samir

Amin), lo subdesarrollado, lo bárbaro, etc. Es decir, un "mundo de la vida", por ser el hegemónico, dominador, puede ejercer con respecto a otros mundos una función muy parecida a la de los "sistemas" colonizadores.

a. Podemos comenzar, entonces, por la "interpelación" que parte desde la "exclusión" de las personas de otras razas, por el *racismo* del "apartheid" en Sudáfrica, la discriminación de negros en Estados Unidos, de turcos en Alemania, de palestinos en Israel, o de afroamericanos (63) e indígenas en América Latina en general. El "racialmente *excluido*" lanza a la comunidad de la comunicación real de los "blancos", por ejemplo, una "interpelación". Pide cuenta por los derechos que como persona, en justicia, no le han sido otorgados o cumplidos. Todo lo expuesto en el párrafo 2. debería ahora ser especificado en el caso de la "interpelación" antirracista. La lucha por la defensa de iguales derechos raciales es un tema de la *filosofía de la liberación*.

b. De la misma manera, en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*) *machista* (y esto con mayores o menores diferencias en toda la humanidad, clases, culturas, etc.), la mujer es la dominada, alienada, colocada como "objeto sexual" -al decir de Freud- (64) que "interpela". La liberación femenina es también un tema central de una *filosofía de la liberación*.

c. De la misma manera, en la sociedad capitalista, la dominación del trabajador asalariado, que debe vender su trabajo vivo por dinero (65), al propietario del capital, se establece un nuevo tipo de "excluido" de la comunidad de comunicación de los empresarios, capitalistas, miembros hegemónicos aun en el "mundo de la vida" de la sociedad colonizada por el "sistema" que ellos controlan. En esto consiste la lucha de clase (siempre virtual por la esencia antiética del capital (66) y frecuentemente efectiva), cuestión que Habermas y Apel no toman ya en cuenta, por no parecerles pertinente.

d. No menos esencial es la cuestión *ecológica* -que Apel toca frecuentemente-, ya que "excluye" virtualmente a las futuras generaciones de bienes que estamos destruyendo en el presente. En este caso la "interpelación" re-sponsable, y en su lugar, la lanzan los ecologistas, con conciencia ética aguda y justa. Aunque aquí, nuevamente, no se toma suficientemente en cuenta que la destrucción ecológica en gran parte corre por cuenta de las potencias industriales (Norteamérica, Europa y Japón), mientras que se pide cuentas a toda la humanidad. Se tiene conciencia por la destrucción de la selva amazónica, pero no por la muerte de sus indios y de los cincuenta millones de nordestinos que el capitalismo periférico brasileño ha empobrecido hasta la más extrema e inhumana miseria, que para comer destruyen la selva.

e. También hay que recordar el *eurocentrismo cultural* (que incluye la cultura anglo-norteamericana), que juega el papel de la cultura del "mundo de la vida" civilizada, humana, ejemplar para todas las otras culturas. Aquí, nuevamente, la posición de R. Rorty acerca de la "incomensurabilidad" de un diálogo intercultural no deja de ser saludable, ante la irresponsabilidad de los que creen que esa tarea del diálogo no exige también una teoría que tome en cuenta *las dificultades*. El miembro de otra cultura, el Otro cultural, "interpela" por los derechos culturales populares propios (africanos, asiáticos, indígenas latinoamericanos, negros norteamericanos, etc.). Es lucha de vida o muerte.

f. Y, por último, el quizá más grave problema de finales del siglo XX, que se inició en 1492 (al incorporarse a América Latina como la primera *periferia* europea (67) ya que África y Asia hasta el siglo XIX sólo fueron una arena exterior), es la distancia que aumenta entre la riqueza del capitalismo central del Norte, y la miseria creciente del capitalismo periférico del Sur. Entiéndase bien: África, Asia y América Latina (con excepción de China, Vietnam, Cuba y algún otro país) son regiones de "capitalismo dependiente" (68). Este es el tema que debemos entonces plantear en nuestro diálogo: la "interpelación" que la mayoría de la humanidad (75% de ella se encuentra en el Sur) lanza pidiendo cuentas por sus derechos a la vida, el desarrollo de su propia cultura, economía, política, etc. Este tema (ya que el hambre, la miseria, la pobreza es el fruto de un capitalismo que se muestra como triunfante ante el socialismo de la Europa oriental, pero que empobrece y fracasa rotundamente en el Sur), exige que la *filosofía de la liberación* transite (e integre adecuadamente) de la racionalidad pragmática a otros tipos de racionalidad, que la filosofía del Norte, del capitalismo desarrollado, pretende abandonar: la racionalidad de una *económica* en su sentido práctico, ético, de relación comunitaria interpersonal -y no sólo como un "sistema", como lo hace Habermas y lo acepta Apel-.

De todas maneras, estamos de acuerdo con Apel en que toda "interpelación" en la "parte B" habrá de proceder siempre racionalmente, a partir de una norma básica que se presupone en el discurso argumentativo (69) (procesualmente democrático), pero, en nuestro caso y por la realidad en la que vivimos, prestando mayor atención a los aspectos negativos de la dominación ya las exigencias de una lucha de liberación en cada uno de estos niveles (el racial, erótico, social, cultural, económico, Norte-Sur, etc.).

Sería largo aquí mostrar las diferencias en el planteamiento de problemas tales como el de la re-sponsabilidad *a priori*, y no *a posteriori* co-

mo lo hacen Apel y Hans Jonas, o de una conciencia "ética", que no aplica principios como la conciencia "moral" -temas posibles para diálogos futuros-.

2.4. DE LA "PRAGMÁTICA" A LA "ECONÓMICA"

La "interpelación" originaria es, ante todo, un acto comunicativo; es decir, pone en contacto explícitamente en tanto personas (lo que hemos denominado el cara-a-cara) a personas; es un "encuentro" fruto del componente ilocucionario del acto-de-habla en cuanto tal. Al emitir el enunciado performativo (desde 2.), en primer lugar, *H* entra en una relación, entra en contacto comunicativo, se encuentra con *O*. Luego, puede o no realizarse el efecto *A* en *O* -aunque, dche indicarse que el mismo "encuentro" podría no realizarse, si *O* no permite a *H* expresarse o, simplemente, no presta atención alguna a su emisión-. Por ello es necesario analizar a la misma "relación práctica" (o "ética", le llama Lévinas) entre personas, que no puede identificarse con la "acción comunicativa" de Habermas.

Toda relación entre personas, en cuanto tales, puede denominarse praxis (y no poiesis) (70). Pero dicha relación práctica es más que una mera "acción comunicativa". En cambio, toda "acción comunicativa" es siempre una relación práctica. Queremos con esto indicar que hay en la relación práctica otras dimensiones que no son exclusivamente comunicativas, aunque siempre (aunque sea virtual o potencialmente) toda relación práctica debe poder llegar a ser una relación donde la acción comunicativa lingüística o pragmática se ejerza -por el "principio de expresibilidad" de Searle-: es decir, la acción comunicativa, lingüística, pragmática, argumentativa, siempre puede explicitarse en toda relación práctica interpersonal. Cuando alguien da la mano a otra persona, puede no decir nada, o puede desarrollarse la "relación práctica" con una expresión lingüística, tal como:

14. ¡Buenos días!

Pero hay dimensiones de la "relación práctica" que no son sólo "comunicativas", como por ejemplo, la "relación erótica" -que, dicho sea de paso, tenida en cuenta por Lévinas para superar el momento eidético, intelectual o mundano de la fenomenología-. Consideremos las siguientes expresiones de Lévinas de una erótica trans- o pre-comunicativa:

"En la caricia, relación sensible, por una parte, el cuerpo ya desnudo de su misma forma, se ofrece en la desnudez erótica. En lo carnal de la ternura, el

cuerpo pierde el estado de ente" (71). "La voluptuosidad profanada no ve nada. Intencionalidad sin visión, el descubrirse no se hace en la luz; lo que se descubre no se ofrece como significación y no se ilumina como horizonte [...] La profanación -revelación de lo oculto, en tanto que oculto- constituye el modelo de ser irreductible a la intencionalidad [...] El no capta nada, no llega a ningún concepto, no tiene ni la estructura sujeto-objeto, ni la estructura yo-tú [...] Ser-para-Otro no debe sugerir ninguna finalidad (72) y no implica la posición anterior o la valorización de un cierto valor. Ser-para-Otro, es ser bueno. El hecho de que, existiendo para Otro existe de otra manera que existiendo para Mí, es la moralidad misma" (73). "La referencia, que se opone a la universalización, es todo lo contrario a la relación social. Ella excluye el tercero, ella permanece como intimidad, soledad de dos, sociedad clausa, lo no-público por excelencia [...] El Otro, opuesto a la sociedad, miembro de una sociedad de dos, de una sociedad íntima, es *una sociedad sin lenguaje*" (74), "La palabra se opone a la visión, porque el hablante no expresa desde sí sólo imágenes, sino que está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que él pudiera expresar. En la lengua, la exterioridad se ejerce, se despliega, emerge [...] La lengua es la superación incesante de la *Sinngebung* por la significación" (75). "La ética, más allá de la visión y de la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La ética no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera" (76).

Queremos entonces sugerir que el efecto del componente ilocucionario, la relación práctico-comunicativa misma con el Otro (el cara-a-cara) en la "proximidad", no puede reducirse sólo a un acto comunicativo-lingüístico. La *lingüisticidad*, como la *eroticidad* o la *economicidad* de la "relación práctica" son momentos de dicha "relación" (77). y así como el momento performativo podría constituir la relación bajo el imperio de la razón instrumental (emito un "acto-de-habla" para alcanzar un "fin" *A*, pero no para establecer el cara-a-cara en el respeto por el Otro), de la misma manera todas las restantes dimensiones (eroticidad, economicidad, etc.) pueden igualmente constituirse en "fines" de una razón instrumental (78). Pero no necesariamente.

Gadamer mostró cómo el "encontrarse en el mundo" (*Befindlichkeit*) heideggeriano, era ya siempre un "encontrarse *lingüísticamente*" (79). De la misma manera (80), por ser vivientes en una cultura (como totalidad instrumental *material-simbólica*), podemos decir que ya siempre *a priori* vivimos en una comunidad y mundo donde nos "encontramos-siendo-*instrumentalmente*". El instrumento material (el martillo de Heidegger, el zapato de Platón o Aristóteles, etc.), fruto del trabajo manual-humano, juega en la "económica" analógicamente la función del signo en la "pragmática". Ob-

sérvense los diversos grados de relación interpersonal e instrumental en estos tres enunciados:

- 15. Yo te pido que aceptes esta flor como regalo.
- 16. Yo necesito que me trueques esta flor por esta fruta.
- 17. Yo necesito que me compres esta flor por X dinero.

En el primer caso, 15., se trata de un regalo. La flor (producto del "acto-de-trabajo" del jardinero) es sólo una pura mediación gratuita de la relación práctica interpersonal, cara-a-cara (que juega la función de la realización del componente ilocucionario). En el segundo caso, 16., nos encontramos en una sociedad premonetaria, de trueque. En el tercero, 17., estamos en una relación monetaria de intercambio (compra-venta). Lo importante es no olvidar que en 17. no deja de estar siempre presente, como la situación ética constitutiva y genuina, la relación práctica interpersonal (en aquello de los medievales que "*justitiam ad alterum est*"). Veamos estos aspectos en un esquema comparativo.

Esquema 3 Momentos de la "pragmatica" y de la "económica"

Sujeto eficiente	Efecto material	Relación práctica		Sujeto receptor
		Relación genuina Razón práctica	Razón instrumental	
Emite el acto-de-habla	Signo	Comunicación auténtica	Efecto ⁸¹ instrumental	Intérprete
Realiza el acto-de-trabajo	Producto u objeto (flor)	Relación comunitaria ⁸² "económica"	Relación ⁸³ "social" capitalista	Consumidor ⁸⁴

Así como el "acto-de-habla" presupone ya siempre *a priori* una "comunidad de comunicación" (ideal en último término, y real fácticamente), de la misma manera todo "acto-de-trabajo" (que produce por ejemplo "algo" para comer: pan o vino) presupone ya siempre *a priori* una "comunidad de productores", en vista del cumplimiento de "necesidades de la vida humana" (85). Si Apel habla de una "*pragmática* trascendental" (en el nivel de la comunicación lingüística), con el mismo derecho podría hablarse de una "*económica* trascendental" (en el plano de la relación práctica pro-

ductiva). Lo que para un acto-de-habla es el componente ilocucionario, en el acto-de-trabajo es la *relación práctica con el Otro*, que se deja ver transparente en el caso del "regalo" (ejemplo 15.), que determina intencionalmente *a priori* todo el proceso productivo (produzco la flor "para" él/ella). El momento de la relación inter-personal (negada en la relación "social" del capital) es lo que Marx indicaba al hablar de la "comunidad", del "reino de la libertad" o del "comunismo" (donde cada uno habría de trabajar "según su capacidad" y consumir "según su necesidad" (86)), la comunidad presupuesta ya siempre *a priori* idealmente, y negada fácticamente en el "capital" (como "relación social") (87).

Es sólo aquí que puede ahora echarse mano del segundo ejemplo, especificando "económicamente" la "interpelación" abstracta formulada en 4. al comienzo de este trabajo:

18. Yo te "interpelo" por el alimento (88) que debiste darme.

El dar de comer "algo" supone su previa producción; supone el "acto-de-trabajo" de la transformación material de la naturaleza. No es un signo, una palabra material como en el acto-de-habla. Es un producto, un objeto material: flor, pan, vino, aceite, alimento (producto) para comer (necesidad-consumo) o instrumento (máquina, computadora). Pero en este ámbito, la "económica" no es meramente un "sistema" (en el sentido habermasiano) (89) que coloniza el "mundo de la vida" cotidiana (como también puede colonizarla la comunicación propagandística o manipuladora de la razón instrumental en la *media*), sino que es igualmente lo *a priori* ya siempre presupuesto en todo acto-de-trabajo o de consumo: la *comunidad de productores/consumidores* (sea ideal o real, en este último caso colonizada hoy por el capitalismo como modo defectivo del dominio de la razón instrumental). Pero la "comunidad de productores/consumidores", *trascendentalmente presupuesta en todo "acto-de-trabajo/consumo" económico*, tiene como momento constitutivo el establecimiento de una "relación práctica" interpersonal (tanto como, aunque en otra dimensión, el efecto del componente ilocucionario de un acto-de-habla). La "acción comunicativa" o la "acción económica" son dos dimensiones de la relación práctica entre personas.

El que "interpela" desde *fuera* de la "comunidad de productores/consumidores" *real* (cuyos objetos materiales siempre son culturales y simbólicos también), el "pobre", pone como contenido, referente o significado de su "acto-de-habla" (en el enunciado 4. o en el 18.) su *corporalidad sufriente* (lo que estaba implícito, supuesto en la "interpelación" lanzada ante el que no había asumido su re-sponsabilidad ante el Otro). En realidad,

el oyente (*O*) nunca había oído un acto-de-habla que se torna estruendoso en nuestros finales de siglo XX:

19. ¡Tengo hambre, por ello 4. y 18.!

Esta "corporalidad sufriente" es tema de una "económica" en el sentido crítico (y aun trascendental) de Marx. La "misericordia" (*Elend*) del trabajador es el tema, pero no tiene "lugar" en la "moral" burguesa (porque es sólo un momento intra-institucional, en el sentido de Rawls (90)). Es desde ese "no-lugar" (*ouk-tópos*: utopía) de donde parte la "interpelación". En todo "acto-de-trabajo" (económico, no sólo tecnológico) se presupone *a priori* ya siempre trascendentalmente una "comunidad de productores", para reproducir la vida (humana), que igual y radicalmente presupone una *ética* (91), de la misma manera que en todo "acto-de-habla" se presupone analógicamente una "comunidad de comunicación"; pero en ambas comunidades (que en realidad son dos aspectos de la misma "comunidad humana" en general), en cuanto *reales* (no en tanto *ideales*), siempre igualmente hay "excluidos", *los Otros* (pero de distinta manera: unos como hablantes, otros como productores). Estos "Otros", sin embargo, no son los otros "que la razón", sino que son Otros que tienen sus "razones" para "proponer", "interpelar" contra la exclusión y en favor de su inclusión en la comunidad en justicia.

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

Al final nos viene a la memoria aquella reflexión ética de la tradición de los beduinos de los desiertos del Medio Oriente:

Habla el rico y muchos lo aprueban y encuentran elocuente su hablar sin sentido;
[...] *habla el pobre con acierto y no le hacen caso;*
habla el rico y lo escuchan en silencio, y ponen por la nube su talento;
habla el pobre y dicen. ¿quién es éste?, y si cae encima lo empujan (Ben Sira 13, 22-23).

NOTAS

1. Véase *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963), Bouvier, Bonn, 1980. Apel, desde el descubrimiento de la cuestión de la "lengua materna" en Dante, hasta la "institución de las instituciones" (la lengua) de Vico, ya comienza a tratar el tema de la construcción de lo intersubjetivamente válido desde el lenguaje. En su tesis doctoral (*Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1950), habla ya iniciado el camino.
2. En alemán: *Transformation der Philosophie* (Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. I-"; traducción al castellano en Taurus, Madrid, 1985, t. I-II).
3. *Ibid.*, I pp. 223, 217ss.
4. *Ibid.*, II pp. 157ss, 149ss.
5. Y esto especialmente desde el trabajo titulado "Das A priori der kommunikationsgemeinschaft und die Grundfrage der Ethik" (traducido bajo el título: "El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética"), en *ibid.*, 11 pp. 358ss, 341ss; este es un artículo elaborado desde 1967 hasta 1972 (pero es esta última fecha la determinante).
6. Inmediatamente Apel descarta el proyecto de una "antropología" y descubre la "ética ya siempre presupuesta" en la misma comunidad de comunicación, aun científica, cuestión ya planteada inicialmente en el artículo antes citado.
7. Esta cuestión absorbe la reflexión apeliana hasta el presente. Por ejemplo, desde "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", 1980 (traducción al castellano en *Estudios Éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 105-174), hasta el reciente artículo "Normative Begründung der Kritische Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en *Zwischenbetrachtungen*, ed. A. Honneth- Th. MacCarthy-C. Offe, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 15-65.
8. Pienso que el trabajo de J. Habermas "Was heisst Universalpragmatik?" (1976), en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, pp. 353-440 (traducido al castellano en Cátedra, Madrid, 1989, pp. 299-368), y posteriormente *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. I-II (traducido al castellano en Taurus, Madrid, 1987, t. I-II), dieron a Apel mucho material para la reflexión. De todas maneras, las obras de John Austin, *How to do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, 1962 (traducción al castellano en Paidós, Barcelona, 1981), y la de John Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969 (traducción al castellano en Cátedra, Madrid, 1990), serán determinantes en la obra de Apel.
9. En efecto, J. Searle publica una nueva obra, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, en la que llega a escribir. "Language is derived from Intentionality and not conversely" (p. 5), o: "We define speakers' meaning in terms of forms of Intentionality that are not intrinsically linguistic" (p. 160). Esto mueve a Apel a criticar al Searle 11 desde el Searle 1 del *Speech Acts*, en sus trabajos: "Linguistic meaning and intentionality: The compatibility of the linguistic turn and

- the pragmatic turn of meaning theory within the framework of a transcendental semi-otics", en *Foundations of Semiotics*, ed. A. Eschbach, .1, Benjamin Pub. Comp" Amsterdam, 1989; y vertida en alemán con variantes en: "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung? Transzendentalpragmatische Argumente gegen die Rückkehr zum semantischen Intentionalismus der Bewusstseinsphilosophie", en *Intentionalität und Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 13-54. El pequeño trabajo de I. Habermas, "Intentionalistische Semantik" (1975-1976), en *Vorstudien und Ergänzungen* cit., pp. 332-351, es una anticipación a la problemática.
10. En *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur poskonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, puede observarse este intento, a partir de la posición de Max Weber, y en especial de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt, 1979.
11. Véase su ponencia en Hawái en julio de 1989 sobre "The Need for the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of (for) Humankind", mecanografiada, 23 pp.
12. De allí la importancia de una "filosofía de la miseria". Marx critica a Proudhon con su *La miseria de la filosofía*, pero, en realidad, el tema importante lo apunta el mismo Proudhon: la "miseria", Si en la marginalidad parisina del siglo XIX había "pobres", ni en cifras absolutas ni relativas puede compararse con la "pobreza" del siglo XX (en el capitalismo periférico; como por ejemplo en la India, Nigeria o Brasil). Hoy hay cientos de veces más "pobres" que en 1847.
13. Sobre la "teoría de la dependencia" repensada en el presente, véase mi trabajo "Los Manuscritos de 1861-63 y el concepto de dependencia", en mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988, pp. 312-363.
14. En especial por la obra de Augusto Salazar Bondy, *¿Es posible una filosofía en América Latina?*, Siglo XXI, México, 1969.
15. De allí que no debemos ocuparnos sólo de una liberación político-económica, sino igualmente erótica (véase mi obra *Filosofía ética de la liberación*, t. III, Edicol, México, 1977, cuyo capítulo VII se denomina "La erótica latinoamericana", pp. 50-122). En la misma obra (*Filosofía ética de la liberación*) y tomo, nos ocupamos de "La pedagógica latinoamericana", pp. 123-226, sobre la liberación pedagógica del niño, la juventud (desde la experiencia de la "Reforma de Córdoba en 1918." y la de 1968), la cultura popular, etc. El tomo IV trata de la liberación política: "La política latinoamericana" (USTA, Bogotá, 1979, pp. 15-124). El tomo V se ocupa de "La arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista" (USTA, Bogotá, 1980). Esta obra se continuará en 1991 con *Las metáforas teológicas de Marx*. Así hemos recorrido diversas "regiones" de opresión liberación, desde una poética latinoamericana (tomando como lema aquella consigna de Paul Ricoeur de que "el símbolo da que pensar").
16. Hipótesis que aplicada a una relectura de Marx desde 1976 puede dar como resultado una nueva interpretación trascendental de la crítica ética de la economía política que practicó aquel gran filósofo-economista (véase mi reciente obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*, Siglo XXI, México, 1990, en especial los capítulos 8 y 10, pp. 295-450).
17. Como veremos más adelante, esta "totalidad" puede ser también la "Lebenswelt" habermasiana, y aun, por supuesto, los "sistemas" (económicos o políticos). El mismo "mundo-de-la-vida" puede jugar la función de una "totalidad" vigente y dominadora (en el pensamiento de Lévinas). Véase el esquema 2.

18. En esa obra escribí en el prólogo: „Filosofía de la liberación, filosofía posmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia" (en traducción alemana Philosophie der Befreiung, Argument, Hamburg, 1989, p. 13; edición en inglés Philosophy of Liberation, Orbis, New York, 1985, p. VIII).

19. Véase el tomo I de mi Para una Ética de la liberación latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, cap. 3, pp. 108ss, donde en primer lugar critico la totalización solipsista del pensar moderno hasta Husserl ("Lo otro como diferencia interna de la mismidad moderna", pp. 108ss, donde se muestra que en las Meditaciones cartesianas Husserl no supera el solipsismo), el mismo Heidegger y la "Escuela de Frankfurt". En ese tiempo criticábamos a Adorno, Marcuse, etc., por quedar "totalizados" en una dialéctica "puramente negativa" sin exterioridad (véase mi obra Método para una filosofía de la liberación, donde intentábamos desde Schelling hasta Levinas descubrir un "punto de apoyo" exterior al solipsismo totalizado del pensar europeo, incluyendo, como hemos indicado, a la misma Escuela de Frankfurt). La confrontación con el último Heidegger, sin embargo, la efectuamos en el tomo II, párrafos 34 y 35: "La hermenéutica existencialista" (pp. 141ss), y "¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?" (pp. 146ss),

20. Véase J. Habermas en la lección 11: "Ein anderer Ausweg aus der Subjektphilosophie - kommunikative vs. subjektzentrierte Vernunft", en Der philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 344ss, en la expresión "das Andere der Vernunft" (p. 355) tomada de la obra de los hermanos H. ya. Böhme, Das Andere der Vernunft, Frankfurt, 1983 (posición que no comparto). Habermas no ha tomado hasta ahora seriamente en consideración la obra de Lévinas, pero concordarla con su crítica a Derrida, en cuanto que éste ha absolutizado la escritura (bajo influencia del comentarista talmúdico que es Lévinas) (op. cit., nota 46pp, 217-218). Debo además aclarar que Lévinas nos sirvió al final de la década de los sesenta para construir una filosofía de la liberación, como Feuerbach pudo servir a Marx (de 1842 a 1844): nos despertó del sueño ontológico "cerrado". Pero hubimos de "ir más allá" rápidamente, por su incapacidad de construir una política de liberación (véase la tesis doctoral de Enrique Guillot, La política de Emmanuel Lévinas, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1975, 410 pp.) el autor es el traductor al castellano de Totalidad e infinito. Véase mi obra Emmanuel Lévinas y la filosofía de la liberación, Bonum, Buenos Aires, 1974, donde mostrábamos los puntos en que debíamos trascender la filosofía levinasiana. De todas maneras para Lévinas "el Otro" es antropológicamente el pobre (y no la escritura como para Derrida). Por supuesto, una filosofía de la liberación tomó la "exterioridad" como el "pobre", y sólo años después pudo construir esa "categoría analítica" (de una economía política crítica) a partir de Marx (esta es la intención fundamental de los cuatro tomos que he escrito rigurosamente sobre las cuatro redacciones de El capital y sobre el fetichismo),

21. Desde Schelling (véase mi obra Método para una filosofía de la liberación, 1974, pp. 116ss) pudimos advertir el tema. Véase la tesis doctoral de Johann Schelkshorn, Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Goergen, Emil Brunner und Enrique Dussel, 232 pp., Universidad de Viena (Austria). Sobre el tema del Otro consúltese Michael Theunissen, Der Andere, Oruyter, Berlín, 1965, que sin embargo no estudia a Lévinas, y del Bernhard Waldenfels, Das Zwischellreich des Dialogs, Nijhoff, La Haya, 1971.

22. Véase mi Philosophie der Befreiung, 2.4.4, pp. 57ss, Para una Ética de la liberación latinoamericana, t. I, párrafos 16ss, pp. 118ss.

23. "Tú debes cumplir" es el momento performativo F. La formulación seria, y tal como ya hemos indicado más arriba, F ---- p

24. La formulación sería entonces así: F1 (F2 p). De paso, en la recriminación sólo se culpabiliza al responsable por un acto indebido. Pero ambos sujetos (el que habla, H, y el oyente, O) son pasivos,
25. Estamos escribiendo la palabra "interpelar" (enfrentar a alguien pidiéndole cuentas por el cumplimiento de una responsabilidad o deber contraído) entre comillas, a fin de indicar que tiene un significado distinto del habitual. Del latín "interpellare": es un "llamar" (apellare) o "enfrentar" a alguien, con el que se establece una relación (inter); se interpela al juez mismo del tribunal (al responsable). A diferencia del recriminar, el "interpelar" es "activo"; exige reparación, cambio.
26. En *Philosophie der Befreiung* hemos distinguido entre "proxemia" (relación entre "cosas" o con "cosas") y "proximidad": relación práctica de personas (parágrafo 2.1, pp, 29ss).
27. *Speech Acts*, 1,5,8, pp, 19ss (traducción al castellano pp. 28ss). Que pueda "expresarse" un "acto-de-habla" no quiere decir que "10 dicho" (le dit) sea lo mismo que "el decir" (le Dire) del "cara-a-cara", que está siempre presupuesto. El "momento ilocucionario" (y aun el "acto ilocucionario" como "acto comunicativo") es justamente lo que E. Lévinas llama el "face-8-face". "Le fail que le visage entretient par la discours une relation avec moi, ne le range pas dans le Même. II rete absolu dans la relation [...] La relation éthique qui sous-tend le discours, n'est pas, en effet, une variété de la conscience dont le rayon part du Moi. Elle met en question le moi. Certe mise en question part de l'autre" (*Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haya, 1968, p. 169). "Ce n'est pas la médiation du signe qui fait la signification, mais c'est la signification (dont l'événement originel est la face-8-face) qui rend la fonction du signe possible" (Ibid., p. 181). "Si par contre, la raison vit dans le langage, si, dans l'opposition du face-à-face, luit la rationalité première, si le premier intelligible, la première signification, est l'infini de l'intelligence qui se présente (c'est-à-dire qui me parle) dans le visage" (Ibid., p. 183). "La chose devient thème. Thématiser, c'est offrir le monde à Autrui par la parole" (Ibid., p. 184). Toda nuestra obra *Philosophie der Befreiung* se funda en esta categoría fundamental de "proximidad" (que Habermas llamaría "momento ilocucionario" del acto-de-habla performativo).
28. Véase Martin Jay, *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1984,
29. Ibid., p. 186; edición al castellano, p. 189, nota 9. En el parágrafo 59 de la Teoría de la justicia de John Rawls (edición al castellano, I.CI.:, México, 1979, pp. 424ss) sobre "El papel de la desobediencia civil", el autor contempla el "recurso ilegal" (p, 425) de un acto justo que tiene su respaldo en la constitución: "un último recurso para mantener la estabilidad de la constitución justa" (p. 426). ¿Y si la constitución fuera injusta o ya no tuviera vigencia (como la ley inglesa no tenía vigencia para Washington el libertador)? Rawls sitúa la "desobediencia civil" entre la constitución y la ley promulgada. ¿Cómo situarse entre la norma ética básica y la constitución? Este es el caso que deseamos definir como "transinstitucional", como "fuera" de la institucionalidad, Es el lugar donde se sitúa la filosofía de la liberación, Lévinas o Marx, y no ciertamente Rawls o Habermas.
30. Manuscrito principal del libro III de *El capital*, cap. S, parágrafo 1, folio 290 (Siglo XXI, III/6, p. 435; MEW25, pp.351-352).
- 31 Karl Marx, *Manuscritos del.44*, 11 (Alianza, Madrid, 1968, p, 124; MEW, EB 1, p. 523).
32. Ibid., pp. 124-125. Véase el sentido de estas expresiones en mis obras *La producción teórica de Marx*, pp. 140ss; *Hacia un Marx desconocido*, pp. 61ss; y el capítulo 10 de *El último Marx /1863-1882*.
33. B. Lewis, *La rebelión de Túpac Amaru* Buenos Aires, 1967, p, 392,

34. "Incompetencia" no por irracionalidad, sino porque el mundo institucional de O es desconocido, no es el "propio" de H.

35. Nos queremos referir, por ejemplo, a un indígena que emitiera 4. a un conquistador hispano en el siglo XVI en México o el Perú; o a un turco que se expresara 4. en incorrecto alemán a su empresario en Alemania, en el presente. Pensamos dedicar una obra íntegra (y por tener que dictar diez conferencias en Frankfurt en 1992) sobre el enfrentamiento histórico, "cara-a-cara", entre el europeo (español como avanzada) y el indio americano. Hay pocos casos tan claros en la historia universal de la "aparición" de el Otro en el "mundo de la vida" (Lebenswelt), en este caso europeo moderno, como el del "descubrimiento" (para Colón) o la "invasión" (para los amerindios) del continente llamado "América" (que como grandes culturas conquistadas y destruidas genocidamente corresponde hoy sólo a América Latina, ya que en el actual Estados Unidos no hubo civilizaciones urbanas antes de la "invasión" o el "descubrimiento").

36. El "significado pragmático pleno", supone, no sólo el "contenido conceptual (conceptual content)" del "contenido proposicional" de la oración (p), sino una "intención mental (mental Intention)" (con su "contenido intencional" [intentional content) que tiene la "intención de significar" [meaning Intention]. Todo este nivel de la "intencionalidad" (Intentionality), se da simultáneamente al nivel del "signo" (sign), nombre o término, que se dirige a un "designatum" que no puede identificarse con el "denotatum" real (el objeto de la "dimensión referencial" [reference dimension]). El "significado", en su sentido pragmático, debe además tener en cuenta que el "denotatum" (el referente) está situado dentro del ámbito intersubjetivo de "validez pública" (public validity), o lo "acordado" en la "comunidad ilimitada de comunicación" (supuesta siempre a cualquier "intención de significar" o "contenido significativo"). Por ello, como en el caso del "pobre" que "interpela", la "búsqueda de una pretensión de significar públicamente" (publicly sharable meaning-claim) ("Linguistic meaning und intentionality" [o el semejante sobre "Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?"], p. 56, artículo de Apel ya citado anteriormente) se torna casi una tarea imposible, ya que la "intersubjetividad pública" es la de una comunidad de comunicación real, un "mundo de la vida" (Lebenswelt) hegemonizada por otra cultura, otro sistema de valores, otra lengua, etc., en donde no alcanza el "pobre excluido" si.1, 'llificar lo que su "intención comunicativa" pretende.

37. El artículo de Apel nombrado en la nota anterior nos daría aquí oportunidad de clarificar muchas cosas. El "pobre" tiene ciertamente "intención de significar" (meaning Intention), tanto en el "interpelar" (FI), como en el exigir el cumplimiento de un deber del oyente (O), desde su derecho de persona trascendental con respecto (es toda la cuestión de la referencia) al orden establecido (institucionalidad 1, del esquema 2) (F2), as{ como en la oración 1. ("un acto de justicia", p). Su "intencionalidad referencial" (referential Intentionality) se dirige a un denotatum histórico-posible (véase en mi artículo del diálogo de Freiburg, "Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die praxis des Volkes", 2; en Ethik und Befreiung, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990, pp. 74-77). Es obvio que la "validez pública" (public validity) de dicho denotatum (un "proyecto de liberación" que se bosqueja como finalidad intentada en la "Esperanza" -en el sentido del Hoffnungsprinzip de E. Bloch-) no puede ser "comprendido" o "correctamente interpretado" por O (ya que se encuentra en una "totalidad institucional 1" o vigente, hegemónica). Habría aquí de usar todo el aparato magníficamente analizado por Apel -contra el segundo Searle-, para ir mostrando de qué estamos en realidad hablando.

38. J. Habermas en "Consideraciones sobre patologías de la comunicación", en Vorstudien und Ergänzungen, pp. 226-271 (traducción al castellano, pp. 193-231), trata la cuestión de lo que pudiéramos llamar las "patologías intra-sistémicas". Yo me estoy refiriendo a la

"cuasi-patología" (o que aparece como patología a O) en el caso que H se encuentra "fuera" de la normatividad y el "mundo de-la-vida" de O. De allí la dificultad de las cuatro pretensiones de validez exigidas para la comunicación: "La de estarse expresando inteligiblemente; la de estar dando a entender algo; la de estar dándose a entender a sí mismo; la de estarse entendiendo con los otros" (op. cit., traducción al castellano, p. 199).

39. En su sentido cotidiano responsabilidad es tomar alguien a cargo (viene del verbo latino *spondere*: tomar alguien a cargo). En un sentido levinasiano, "re-sponsabilidad" es tomar a cargo al Otro, al pobre, al que se encuentra sin protección ni seguridad de la institucionalidad vigente. Véase mi *Philosophie der Befreiung*, 2.1.2.2 y 2.6.3, y en especial mi obra *Religión*, Edicol, México, 1980.

40. Es aquí donde toda la cuestión de una "fundamentación última de la ética" cobra todo su sentido, ya que el "mundo de la vida" o la "Sittlichkeit" de un conquistador no puede ser la última referencia de una argumentación o "discurso" (aunque de hecho siempre lo fue y nunca hubo en realidad una comunidad de comunicación argumentativa en la que el indígena pudiera dar sus "razones"). La violencia de la conquista fue el modo como la modernidad se abrió camino desde el 1492 hasta hoy. No fue gracias a la "argumentación" como lo pretendía Bartolomé de las Casas en su obra *De único modo*. Estados Unidos ocupa Panamá por la fuerza, y todas las conciencias morales de occidente aplauden, Hussein ocupa Kuwait, y todos, escandalizados, protestan. ¿El "dictador" Hussein no debiera compararse a Bush? Necesitamos una "ética planetaria" donde el Sur sea considerado humano, donde las personas tengan iguales derechos.

41. Además, le resultaría muy difícil -por su propia cultura, etc.- justificar la validez de la verdad de su enunciado, que se opone contradictoriamente a todo aquello tenido por verdadero o "justificado" dentro de la normatividad del mundo-de-la-vida o el sistema hegemónico.

42. Esto ha sido la fuente del malentendido de que se acusara a la filosofía de la liberación de fideísmo. El acto de "re" racional tiene justamente que ver con la "evaluación" racional que antecede a "aceptar" la veracidad del Otro (*Philosophie der Befreiung*, 2.4, 7, pp. 60-62).

43. La "intención" aquí es compleja. Hay intención de significar (y por ello se expresa) un "contenido proposicional" (P); además, una intención de manifestar un "derecho" (E1), y otra intención de exigir dichos derechos "interpelando" a O como responsable de la suerte de H (E2). El análisis completo de esta intención lingüístico-pragmática nos lleva nuevamente a recorrer el artículo de Apel sobre "Linguistic meaning and intentionality". Lo importante es no separar, aunque sabiendo distinguirlos, el momento "intencional" del momento "lingüístico", dentro del marco de una comunidad pragmática siempre presupuesta. Pero, nuevamente, en el caso de H todo esto se torna problemático por su "exterioridad" actual, empírica.

44. Sobre este tema he escrito un párrafo en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 2: "El Otro, el bien común y el Infinito" (t. II, 1973, pp. 59ss). En 1971, al escribir estas líneas me alejaba de Lévinas, al descubrir la necesidad de "la nueva Totalidad política" (p. 62), el orden futuro histórico posible, que no es ni la "comunidad real" actual ni la ideal (es un *tertium quid* que Apel no considera, porque para él sólo hay "sociedad abierta" e "ideal"; para nosotros hay: 1. "sociedad cerrada", 2. "sociedad histórico-posible de liberación" y 3. "comunidad ideal": esta es la diferencia del estar en el Norte-rico o en el Sur-pobre. El Norte no necesita cambiar radicalmente la sociedad en que se encuentra, el Sur en cambio lo necesita y urgentemente).

45. Llama la atención de que toda la Teoría de la justicia de Rawls parta siempre de la institucionalidad dada (en realidad norteamericana). Véase por ejemplo el texto siguiente:

"Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monogámica son ejemplos de las instituciones más importantes" (p. 23). Se habla siempre de los "menos favorecidos" (por ejemplo, en p. 97), pero nunca se pregunta "de dónde" es que esas diferencias históricas han aparecido: "La distribución natural (!) no es ni justa, ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos meramente naturales (!)" (pp. 124-125). Se ha deshistorificado (naturalizado) la estructura de la dominación (mejor dicho, en Rawls no hay conciencia de dominación alguna). Nuestra "interpelación" se sitúa, entonces, por debajo y antes de la "posición original" de Rawls.

46. Speech Acts, III, 3.3 (pp. 62ss; traducción al castellano, pp. 70ss). Valdría la pena seguir paso a paso a Searle para clarificar acabadamente este acto-de-habla "interpelativo".

47. Véase, sobre la "parte A" de la ética, en "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en K.-O. Apel-E. Dussel, Ethik und Befreiung, Argument, Hamburg, 1990, pp. 32ss.

48. Por 1969 habla Apel de una "comunidad ilimitada de los críticos", o de "la comunidad crítica de comunicación" ("Wissenschaft als Emanzipation?", en Transformation der Philosophie, 11, ed. cit., pp. 153-154; traducción al castellano, 11, pp. 143-144). De allí en adelante los textos se hacen frecuentes. Apel reconoce a esta comunidad algunas determinaciones esenciales: se trata de una "ilimitada comunidad de comunicación de personas que se reconocen recíprocamente como iguales" (Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik [...]), IV; traducción al castellano en Estudios Éticos, ed. cit., p. 161).

49. El tema de la "comunidad de comunicación ideal" de Apel recibe otra conceptualización en Habermas. Como por ejemplo en "Wahrheitstheorien", V (Vorstudien und Ergänzungen, traducción al castellano, pp. 150ss): "Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación" (traducción al castellano, p. 153).

50. Alguien podría objetar que esta posibilidad no puede darse, porque una persona "otra" que la comunidad deja de ser persona. Se trata entonces de definir grados de "exterioridad" que la razón sabe perfectamente manejar práctica y cotidianamente. La cuestión estriba en considerar explícitamente los "derechos de otra razón": "la razón del Otro". Esto no ha sido negado por Apel, simplemente no ha sido explicitado, y lo necesitamos para continuar nuestra argumentación.

51. y "libres" de "dominación" (herrschaftsfrei) significa, exactamente, el poder situarse en la "exterioridad" a la comunidad misma; ya que sujeto libre es aquel que puede desde su "alteridad" constituir a la comunidad (como "vosotros") como ajena. Una comunidad sin exterioridad virtual sería la de una razón hegemónica, dominadora, unidimensional (la que criticaba Marcuse en su famoso libro).

52. Véase, de Apel, Die Erklären-Verstehen-Kotransparenz in Transzendental-Pragmatischer Sicht, Suhrkamp, Frankfurt, 1979 (traducción al inglés en MIT Press Cambridge, 1984), donde nuestro filósofo da cuenta con excepcional profundidad de la temática que todavía era central a mediados de la década de los ochenta -hoy en crisis por el abandono de la posición hempeliana-.

53. Apel critica el irracionalismo de este epistemólogo, y la posición de Lyotard (véase *Dis-kurs und Verantwortung*, pp. 156ss). Apel copia: „Und Erfindung (invention) entsteht immer aus dem Dissens. Postmodernes Wissen ist nicht einfach ein Werkzeug der Autoritäten, es verfeinert unsere Sensibilität für Differenzen und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu tolerieren. Sein Prinzip ist nicht die Homologie der Experten, sondern die Paralogie der Erfinder" (p. 158). Paul Feyerabend aparecería como lo irracional, antimetódico. ¿Y si justamente indicara la dificultad de una lógica del "descubrimiento"? ¿Y, no es acaso el "descubrimiento" el momento creador por excelencia de toda ciencia? ¿No son los grandes "descubridores" (Newton, Einstein) los que la ciencia recuerda como sus fundadores? Lo esencial de la ciencia es la "explicación", pero toda explicación fue "descubrimiento" en su origen.

54. Luis Villoro en *Creer, saber, conocer* (Siglo XXI, México, 1982), pp. 145ss, ha planteado este problema ("Comunidades epistémicas"): "Si en épocas de normalidad científica el consenso de las comunidades científicas se aproxima a la intersubjetividad, esa situación se rompe al plantearse problemas que no puede resolver la ciencia normal. Cuando aparecen nuevas razones [...] el progreso del conocimiento no es posible si no se admite esa discrepancia [...]. Una persona puede estar justificada en afirmar que sabe aunque el consenso general lo niegue" (pp. 151-152). Esta obra, de la mayor importancia en filosofía del lenguaje latinoamericano, se sitúa todavía en un momento pre-pragmático o pre-comunicativo; es decir, habría que desplegar lo dicho desde un horizonte comunicativo o pragmático para alcanzar nuevas posibilidades de descripción. Por su parte, Thomas Kuhn llama a esto "emergencia de un descubrimiento o una teoría nuevos" (*La estructura de las revoluciones científicas*, traducción al castellano, FCE, México, 1975, pp. 12-13). y continúa: "Las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica [¡he aquí el problema de la exterioridad!], de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente" (ibid., p. 149). Galileo pudo descubrir lo que descubrió "debido a un cambio del paradigma medieval" (p. 188) -lo que no impidió que la comunidad de comunicación real, hasta "científica" en Roma, y hegemónica, lo expulsara de su seno: le negaba el derecho de tener "otra razón". Galileo era una "víctima" de la no aceptación de la "razón del Otro". La "conducta de una comunidad científica" (p. 269) frecuentemente niega ese derecho a "ser-Otro". Esto sería lo rescatable de la "intención" de un pensamiento como el de Jean-François Lyotard cuando escribe: "El reconocimiento de la heteromorfía de los juegos lingüísticos es el primer paso en esta dirección. Esto implica evidentemente al terror que supone y se esfuerza en realizar su isomorfía" (traducción a italiana, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 120). El mismo Richard Rorty explora esta cuestión cuando escribe: "So bad arguments for brilliant hunches must necessarily precede the normalization of a new vocabulary which incorporates the hunch. Given that new vocabulary, better arguments become possible, although these will always be found question-begging by the revolution's victims" (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, p. 58, nota 28). Una filosofía de la liberación latinoamericana se encuentra en esta situación.

55. Véase mi trabajo "Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité)" en "A la recherche du sens/In search of meaning", en *Revue de l'Université d'Ottawa* (Ottawa) 4, Vol. 55 (octubre-diciembre 1985), pp. 147-161, en el Festschrift en honor de Paul Ricoeur, como reacción a una ponencia de Carlos Percyra (Oaxtepec, 1984).

56. Ahora la "totalidad institucional I" es la comunidad científica con su paradigma ya "superado" para la subjetividad del descubridor (II). La praxis de liberación es ahora la acción constructiva de una nueva comunidad científica ("nueva totalidad institucional 2"), a partir de otro paradigma, teoría, explicación o acuerdo.

57. Un "poner"- "ante" o "a la consideración de" (pro-poner), puesto entre comillas para indicar este sentido fuerte.

58. Con respecto a otro tipo de egoísmo, se refiere R. Rorty cuando escribe, no sin cierta tristeza: "Mi historia es la de lucha entre profesores, profesores con actitudes diversas y consecuentemente con paradigmas e intereses diversos. Una historia de política académica, no mucho más, en definitiva, que una cuestión concerniente al tipo de profesor que obtendrá los financiamientos de un determinado departamento" (Consequences of Pragmatism, cap. 12.5; University of Minnesota, 1982, al final). Es en este nivel de la comunidad científica real donde el tema de la "exterioridad" juega todo su papel: la tolerancia de la que habla Rorty sólo puede fundarse en la dignidad igual de "la razón del Otro"; lo que no niega que haya una razón: pero razón crítica, histórica, abierta a otras razones (en doble sentido: a otros argumentos y otras personas con su razón otra).

59. Op. cit. , pp. 20ss.

60. Ibid. En su ponencia en Hawai (1989): "The Need form the Apparent Difficulty and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics or (for) Humankind", Apel propone al final un "universally valid principie of corresponsability" (original, p. 23). Pero, refiriéndonos a Rawls, ¿qué tipo de legalidad mundial puede haber en una Organización de las Naciones Unidas donde las grandes potencias tienen veto (principio antirracional, antidemocrático y no-herrschaftsfrei)? En realidad, en el nivel Norte/Sur existe, impuesta por Estados Unidos y Europa, la irracionalidad de la violencia. ¿Cómo puede desde ese hecho jurídico pensarse en una "corresponsabilidad"?

61. De origen heideggeriano, en cuanto facticidad del ser-en-el-mundo, de donde Husserl (el último) plasmó la noción de Lebenswelt, y de donde posteriormente se inspiraron científicos sociales que desarrollaron una fenomenología social, como A. Schütz, en sus diversas obras (por ejemplo con Th. Lickmann, Strukturen der Lebenswelt, Frankfurt, 1979).

62. Véase en Theorie des kommunikativen Handelns, VI, 1 y 2 (Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t. II, pp.182ss; traducción al castellano, Taurus, Madrid, 1987, pp. 170ss).

63. Mi artículo "Racismo y América Latina negra", en Servir (México), 86 (1980), pp. 163-210.

64. Véase mi Filosofía ética de la liberación, t. III, "La erótica latinoamericana", ya citada.

65. Este es el tema de la "económica" -aun en su sentido universal o trascendental, virtualmente- tal como lo expuso Marx. Se trata de una "crítica" (desde la "exterioridad" del trabajo vivo) del "sistema" del capital como perversión antiética de la "relación práctica" comunitaria. Veremos esto en el párrafo 4.

66. Véase mi obra El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, ed. cit., cap. 10.4: "El capital es una ética" (pp. 429ss).

67. Tesis correcta de Emmanuel Wallerstein en su obra The modern World System. Capitalist agriculture and the origins of the european world economy in the sixteenth century, traducción al castellano, Siglo XXI, México, 1974.

68. Véase mi artículo sobre el concepto de dependencia, es decir, de transferencia de valor del Sur hacia el Norte: "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency", en: Latin American Perspectives, 17, 2 (1990), pp. 61-101.

69. Apel describe así este problema: "Quien argumenta -y esto significa: quien, por ejemplo, seriamente plantea la cuestión de la norma ética básica en un diálogo o también en

una autocomprensión solitaria cual diálogo internalizado- puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente en tanto argumentador, ya ha reconocido una norma ética básica. Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea 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 y que por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso" ("Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik [...]", IV: traducción al castellano, en Estudios Éticos, ed. cit" p. 161).

70. Véase mi obra Filosofía de la producción, Nueva América, Bogotá, 1984. La relación de praxis es "práctica" (en última instancia ética); la relación de poiesis es "tecnológica". La relación económica es "ético-tecnológica" (práctico-poiética) y no sólo productiva (como reductivamente la interpreta Habermas en su anexo sobre "Absolescencia del paradigma de la producción", contra Marx, en su Der philosophische Diskurs der Moderne, pp. 95-103; Habermas no llega a descubrir el momento de la "relación práctica" [ética o interpersonal que la económica incluye).

71. Totalité et Infini, Nijhoff, La Haya, 1968, pp. 235-236, en el parágrafo sobre "Phénoménologie de l'Eros".

72. Obsérvese el concepto de "razón instrumental" o "estratégica".

73. Ibid., pp. 238-239.

74. Ibid., p. 242. Esto podría entenderse a la manera del segundo Searle y aún más radicalmente. Sin embargo, por el "principio de expresibilidad", podríamos decir que es "una sociedad sin lenguaje" todavía, en el "origen" del lenguaje y en tanto lenguaje "ya supuesto pero no expresado". El texto siguiente expresa este sentido.

75. Ibid., p. 273. Ahora el lenguaje se "explicita", se "expresa".

76. Ibid., p. 281. Lo que aquí se denomina "ética" tiene paralelismo con la "acción comunicativa" de Habermas, pero es más radical aún.

77. De nuevo, damos razón a Apel, como en el tema de la "intención" del segundo Searle, que intención, lingüisticidad o significatividad (tanto el signo como el significado) se dan orgánicamente unidos, co-implicados, simultáneamente. Tener una intención es constituirla lingüísticamente. Pero lo mismo con las otras dimensiones. Es decir, la economicidad (relación entre personas desde la cultura-instrumentada, aunque sea la mano misma, como expresaba Aristóteles, "el instrumento de todos los instrumentos"; es decir, como corporalidad) es también simultánea, co-implicada y orgánicamente relacionada a la intencionalidad, lingüisticidad, etc.

78. Y en este caso sería, por ejemplo, un "sistema" colonizador económico del "mundo de la vida".

79. Véase Wahrheit und Methode, III, 12; Mohr, Tübingen, 1975.

80. Y es interesante que en Sein und Zeit, parágrafo 15, el análisis comience por el "Werkzeug", que es justamente el "encontrarse instrumentadamente" (en su sentido cultural y técnico, material y simbólico) ya siempre.

81. Si el efecto perlocucionario se transforma en la intención fundamental del acto-de-habla, se trata de un acto de la razón instrumental y no de la comunicativa.

82. Veremos el significado de esta "relación comunitaria" (gemeinschaftliche Verhältnis) en Marx.

83. Para Marx la "relación social" (gesellschaftliche) tiene un sentido instrumental, como veremos. El capitalista constituye la persona. al trabajo vivo, como medio (un instrumento de la valorización del valor: cosa) y no como fin (la persona). La mercancía (o el aumento de la tasa de ganancia) el fin del acto productivo del capital, y por ello es un acto de la razón instrumental. Es extraño que Habermas (o Apel) no hayan podido razonar de esta manera tan evidente. ¿No será que por encontrarse "atrapados dentro del horizonte burgués" (como amaba escribir Marx) no puedan dar cuenta de su propio "mundo de la vida" proyectado indebidamente como el universal-humano-actual (el "Spätkapitalismus")? En el ejemplo dado la "nor" ha sido producto de un trabajo del que se obtuvo plus-valor (es decir, éticamente, desde el derecho trans-institucional de la persona del trabajador -no "moralmente" desde el sistema capitalista-, como robo), y que se vende en una "relación práctica" instrumental (en el acto-de-habla es lo performativo).

84. Receptor del regalo, la otra parte del trueque o el comprador, al final, son momentos que se cumplen in actu en el uso, en el consumo.

85. Apel llega a escribir: "Los miembros de la comunidad de comunicación (y esto significa implícitamente todos los seres pensantes) están obligados, a mi juicio, a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir, todas las necesidades humanas, en la medida en que podrían plantear exigencias a los demás hombres. Las necesidades humanas, en tanto que exigencias comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes [...]" ("Das Apriori der kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik", 2.3.5; en Die Transformation [...], II, p. 425; edición en castellano., p. 403). Hablar de "necesidades", evidentemente, es referirse a la corporalidad necesitante-productiva-consumidora. Es pasar al nivel de la "económica".

86. Se trata, exactamente, de un "ideal" (¿trascendental?) ya siempre a priori a todo acto productivo y de consumo. La "comunidad" (Gemeinschaft) es el horizonte último de constitución de todas las categorías filosófico-económicas de Marx. Véase mi obra La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, pp. 87ss, 265ss, 291ss, 355ss; es el horizonte desde donde se plantea la cuestión del "fetichismo", véase mi obra Hacia un Marx desconocido, pp. 226ss; es la formulación trascendental del "Reino de la Libertad" (que exponemos en nuestra obra Las metáforas teológicas de Marx). En efecto, el "Reino de la Libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad [...], está más allá (jenseits) de la esfera de la producción material [... y de] todos los modos de producción posibles (möglichen) [...]" <Hasta aquí estaríamos en la 'parte B' de Apel>. La libertad puede consistir [...] en que los productores asociados, regulen racionamente (rationell) ese intercambio material con la naturaleza poniéndolo bajo el control comunitario (gemeinschaftliche); en vez de ser dominado por él como por un poder ciego <es decir, irracional>; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerza y bajo las condiciones más dignas (Würdigen) y adecuadas a su naturaleza humana" <"parte A" de Apel > (Manuscrito Principal del libro III de El capital, 1865; ed. de Engels, cap. 48; Siglo XXI, III/8, p. 1004; MEW 25, p. 828). Lo que para Marx era un "más allá" como "después" trascendental, es para Apel un "más allá" como un "pre-sub-

puesto (Vor-aus-selzung)" trascendental. No es difícil ver la presencia hegeliano-kantiana en ambos. Volveremos sobre este tema en una obra en publicación. En la Crítica del programa de Gotha, Marx se propone una norma ética que no es posible "institucionalizar"; "¡de cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!" (Ed. Lenguas Extranjeras, Pekin, 1979, p. 19; MEW 19, p.21). Opinamos que Marx toca el problema trascendental o la "idea regulativa" de una "comunidad de productores" utópico-trascendental. Esta sería la "económica" en su "parte A".

87. De esto se trata en mis tres tomos de comentarios a las cuatro redacciones de El capital ya nombrados. Pienso que, como toda producción de la periferia (y en lengua española) está, de hecho y hasta ahora, "excluida" de la comunidad de comunicación filosófica europeo-norteamericana; se trata, entonces, en realidad, de un "inédito" publicado para la "crítica de los roedores". Sobre la diferencia entre relación "social" (defectiva) y "comunitaria" (genuina), véase mi obra El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana, cap. 10.4, notas 131 a 148.

88. El "alimento", "vestido", "casa" son las tres necesidades humano-materiales fundamentales (véase F. Engels, El origen de la familia, prólogo; MEW 21, pp. 27-28; "Nahrung, Kleidung, Wohnung"), donde hay coincidencia con el fundador del cristianismo, cuyo criterio ético absoluto se formula: "tuve hambre y me diste de comer, [...] me diste hospedaje, [...] me diste de vestir") (Mateo 25). Se "interpela" al Norte desde el Sur en 18. por "alimento" simbólicamente; objetivamente: por el sistema económico, político que se tiene derecho a construir y que se ha impedido por el poder colonial desde el siglo XV, neocolonial con el mercantilismo, imperialista en el siglo XIX, y transnacional-financiero en el siglo XX.

89. Apel se refiere a la ciencia económica (por ejemplo Diskurs und Verantwortung, pp. 270ss; « Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität»), pero trata a la "economía" como una ciencia empírica, no en el sentido "trascendental" que le hemos dado en la re-lectura de Marx.

90. Ya hemos hecho referencia a la Teoría de la justicia, en toda la Segunda Parte. "Instituciones" (traducción al castellano, pp. 227ss). Marx se refiere al cómo teóricamente, también, la intra-institucionalidad impide llegar a una interpretación crítica (que es lo que le acontece a Rawls, y quizá también a Habermas); "desde el punto de vista burgués, dentro de los límites de la comprensión capitalista (der Grenzen des kapitalistischen Verstandes)" (El capital III, cap. 15, III, edición en castellano, III/6, p. 333; MEW 25, p. 270). Aquí podríamos copiar, aplicándolo analógicamente, el texto de Apel de la nota 69; "Quién trabaja [...] ya ha reconocido una norma básica [...]. El que trabaja ya ha testimoniado in actu que la razón práctica, que regula el acto-de-trabajo, es responsable de una pretensión de justicia en la comunidad y con respecto al otro (no aquí de mera validez, porque estamos en la económica y no en la pragmática), y dicha pretensión debe ser satisfecha a través de actos-de-trabajo técnicamente adecuados (analógicamente en la competencia lingüística) y éticamente justos". Todo esto habría que ir desarrollándolo en el futuro.

91. En el nombrado párrafo "El capital es una ética", cap. 10.4 de mi obra El último Marx, pp. 429-449, justifiqué esta afirmación. Debo indicar que la "ética" presupuesta es la misma para una "comunidad de productores" que para una "comunidad de comunicación" -aunque pueden especificar algunos principios-.

3. Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur

Algunos temas de discusión entre la "ética del discurso" y la "filosofía de la liberación" (1)

Ya he expresado en otro lugar (2) que el pensamiento de Apel es sumamente saludable para América Latina, en especial por su posición crítica ante la *linguistic turn*, que no sólo no la niega sino que la asume en una *pragmática*. De esta manera, la "comunidad de comunicación" se sitúa como el momento ya siempre presupuesto *a priori*, que, aún más radicalmente, se transforma en una ética, coincidencia con la "filosofía de la liberación" que también considera la importancia de la superación del solipsismo y la ética como la *prima philosophia*.

3.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En noviembre de 1989 expuse la cuarta parte de un trabajo más amplio sobre "La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)" (3). Apel aclaró su posición en una conferencia, una exposición oral del 1 de marzo de 1991 en México, sin texto escrito, titulada "La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur". Allí, en primer lugar, mostraba (desde una interpretación "estándar" del marxismo) que la crisis del 1989 en la Europa del Este era determinante para la superación del marxismo. Buena parte de su conferencia se refirió al tema -pensando criticar la posición que yo había expuesto en la ponencia de Freiburg-, en especial al posible error de confundir la utopía (en el marxismo) con el plano propiamente trascendental, en el sentido apeliano. En el mismo sentido insistió en que la "comunidad de vida" (*Lebensgemeinschaft*) -que yo propuse en Freiburg- no puede ser trascendental; que la corresponsabilidad con respecto a todos los miembros posibles de una comunidad de argumentación es *a priori*, y no como en el caso de H. Jonas *a posteriori*. Concluyó indicando que el "estándar de vida" del Norte ni es conveniente en sí ni posible de intentar imitar en el Sur. El Sur no debe renunciar a su "cualidad de vida" por un ambiguo desarrollo antiecológico, nos propuso Apel.

Por mi parte, en el seminario organizado en México en 1991, presenté la ya nombrada ponencia sobre "La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla". Allí desarrollo, desde el mismo discurso de Apel y Habermas, el tema tal como lo hace una "filosofía de la liberación".

Por su parte, Apel sigue descubriendo nuevos argumentos, en la línea de la contradicción performativa (4), para efectuar lo que podría llamarse una *apologia rationis* contra escépticos e irracionalistas. Pero si se le pregunta, fuera de las consecuencias en el ámbito teórico de la razón: ¿por qué la razón? Apel mostraría el "peligro" *práctico* del irracionalismo, y entre dichos peligros siempre echa mano del ejemplo del nazismo alemán: se defiende la razón para no caer nuevamente en la traumática experiencia del "nacional socialismo". Pero, ¿qué fue el nazismo sino un modo concreto de la "cara irracional" de la modernidad? Como Jano, la modernidad tiene dos caras: una, el núcleo emancipatorio racional que, en última instancia, Apel lo define como la posición ética por la que se respeta a toda persona *como persona, como igual* (a lo que yo agrego además: *como Otro*) y como posible participante de la comunidad de comunicación ideal. La otra cara de Jano es exactamente la negación de este principio, que podría enunciarse: unas personas son *superiores* en cuanto personas sobre otras personas. En esta convicción o creencia se funda un tipo de irracionalismo (5). y bien, la modernidad inaugura el primer irracionalismo *en escala mundial* (6): 1. El racismo y el etnocentrismo como la superioridad de Europa sobre las otras razas y culturas periféricas (eurocentrismo), *ad extra*, con dos holocaustos: el holocausto de la conquista de América, con más de quince millones de indios exterminados; el holocausto del esclavismo, con trece millones de africanos (más del 30% moría en el transporte transatlántico). 2. El nazismo como corolario *ad intra* del eurocentrismo racista: la superioridad de la pretendida raza aria sobre la judía, con el tercer holocausto moderno por el asesinato sistemático de seis millones de judíos (con la complicidad del capitalismo nacionalista de la burguesía alemana, con firmas como Siemens, Thyssen, Krupp, Volkswagen, etc., que ven desaparecer un competidor: el capital trasnacional judío con presencia en Francia, Inglaterra o Estados Unidos). y bien, poco se ha desarrollado en la "ética del discurso" esta segunda cara de Jano, la tradición del irracionalismo de la modernidad, que es *negación del Otro*, negación de la alteridad, por la afirmación "evidente" de la superioridad de la cultura europea sobre otras culturas.

Negar al Otro es excluir a la mayoría de la humanidad. Más de un 75% de dicha humanidad, que se encuentra en el "Sur", afronta una crisis estructural, que se aumenta con el derrumbe del socialismo en la Europa

del Este, y que precipita en la periferia a millones de hombres y mujeres a una miseria creciente. El capitalismo "periférico" (no el "Spätkapitalismus" del Norte, *la minoría* de los que sufren la "colonización" del sistema capitalista en el mundo) ha estado siempre en crisis, desde su origen, por una transferencia estructural de valor (7). Una filosofía que parta de estas realidades no puede imitar simplemente un discurso de la filosofía europea o norteamericana. Se exige una necesaria creatividad en el descubrimiento del propio punto de partida, del método por usar, de las categorías por construir, etc. No es la ciencia o el escepticismo filosófico el interlocutor en este caso del discurso filosófico, sino la miseria, la persona del "pobre" (*pauper ante festum* lo llamaba Marx (8)) como exterioridad.

3.2. HACIA EL ORIGEN DEL "MITO DE LA MODERNIDAD"

En un plano histórico, que de todas maneras ya se presupone empíricamente (no trascendental, pero concretamente), el filósofo moderno parte de una creencia del sentido común europeo, que se sitúa en el "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), y que se manifiesta en descripciones tales como la de Kant con respecto a la *Aufklärung*:

La Ilustración (*Aufklärung*) es la salida (*Ausgang*) de la humanidad de su propia inmadurez culpable [...] Vagancia y cobardía son los causas de que tan gran parte de los hombres [...] permanezcan gustosamente en esa inmadurez (9).

Esa "inmadurez" (*Unmündigkeit*), que es "culpable" (*verschuldeten...*), la aplicará posteriormente Hegel, en una visión histórico mundial, al África, América Latina y aun al Asia, para rematar en la conclusión eurocéntrica conocida:

"La Historia Mundial va del Este hacia el Oeste; por lo que Europa es absolutamente el *Fin de la Historia Mundial*" (10). "Europa es el *Centro y el Fin* del mundoantiguo" (11). "Alemania, Francia, Dinamarca, Escandinavia son el *co-razón de Europa*" (12).

Desde este estrecho punto de vista, etnocéntrico, la modernidad recibe un punto de partida eurocéntrico. Comentando la posición hegeliana, escribe Jürgen Habermas:

Los acontecimientos históricos claves para el despliegue del principio de la Subjetividad (13) son la *Reforma*, la *Ilustración* y *Revolución francesa* (14).

Para Hegel el sur de Europa sólo vale como "Renacimiento" italiano (España está fuera de la historia, y con ella América Latina, que no es ni "periferia"). Su culminación se encuentra en Alemania y Francia, o en Inglaterra:

Los ingleses tuvieron la determinación de transformarse en los misioneros de la civilización (*Missionarien der Zivilisation*) en todo el mundo (15).

La modernidad, en su *núcleo emancipatorio racional*, es una "salida" (*Ausgang*) por la razón (*Vernunft*) de un estado de "inmadurez" (*Unmündigkeit*) para alcanzar la universalidad de la igualdad de las personas en cuanto tales. En el horizonte mundial, dicha modernidad nace -es nuestra hipótesis (16)- cuando Europa (la Europa "periférica" del mundo musulmán y otomano (17)), comienza su expansión fuera de sus límites históricos: llega al África, a la India y al Japón gracias a Portugal, a América Latina (18) y de allí a Filipinas gracias a la conquista española. Es decir, Europa deviene "centro" (19). Las otras razas y culturas aparecen ahora como "inmaduras", bárbaras, subdesarrolladas. Así se origina un segundo momento de la modernidad (20), no ya como un *núcleo emancipatorio racional*, sino como un mito sacrificial irracional (21). El argumento queda perfectamente desarrollado por Ginés de Sepúlveda, en la disputa de 1550 en Valladolid con Bartolomé de las Casas. Podría resumirse así:

1) Siendo la cultura europea la más desarrollada (22), superior a las otras culturas (eurocentrismo),

2) el que las otras culturas "salgan" (el *Ausgang* kantiano) de su propia barbarie por el proceso moderno civilizador, constituye un progreso (23).

3) Pero los subdesarrollados se oponen al proceso civilizador, y por ello es justo y necesario ejercer violencia hasta destruir dichas oposiciones (24).

4) Por su parte, el violento guerrero moderno (que extermina indios, esclaviza africanos, etc.) piensa que es inocente, por cuanto ejerce la violencia por deber y virtud (25).

5) Por último, las víctimas de la modernidad en la periferia (el exterminio de los indios, el esclavismo de africanos, el colonialismo de los asiáticos) y en el centro (la matanza de judíos, tercer holocausto) (26) son las "culpables" (27) de su propia victimación.

Este "mito irracional de la modernidad.. se aplicará infaliblemente desde la conquista de América (genocidio del amerindio), al esclavismo africano, a la "guerra del opio" china ...hasta la invasión de Panamá (1990) o la Guerra del Golfo Pérsico (1991) (28). Leemos en la *Monarquía indiana* de Torquemada sobre la conquista del imperio azteca mexicano:

Murieron menos de cien castellanos, algunos pocos caballos [...] De los mexicanos murieron cien mil, sin los que perecieron de hambre y por peste (29).

Irracional es argumentar en favor de la inferioridad de otras personas en cuanto tales o el tratarlas en la práctica como inferiores. Ginés de Sepúlveda opinaba que la guerra justa podía ejercerse para destruir las oposiciones al proceso civilizador, y, posteriormente, debíase con argumentos racionales educar a esos bárbaros. Bartolomé de las Casas, por el contrario, opinaba que toda guerra o ejercicio de violencia era irracional. Se debía usar sólo la argumentación racional y el testimonio de una vida moral ejemplar desde el comienzo:

La criatura racional (los indios) tiene aptitud natural para que se lleve [...], para que voluntariamente escuche, voluntariamente obedezca y voluntariamente preste adhesión [...] De manera que de su propio motivo, con voluntad de libre albedrío y con disposición y facultad naturales, escuche todo lo que se le proponga (30).

Al igual que Bartolomé de las Casas, la "filosofía de la liberación" criticará el "mito sacrificial" de la modernidad por irracional, asumiendo su "núcleo emancipatorio racional", pero trascendiendo entonces la misma modernidad. Nuestro proyecto de liberación no puede ser ni anti-, ni pre-, ni post-moderno, sino trans-moderno. Como crítica racional desde la Exterioridad de la modernidad, la "otra-cara" de la modernidad (los indios, los africanos, los asiáticos, etc.), crítica al mito irracional de violencia hacia sus colonias, hacia el capitalismo periférico, hacia el "Sur".

Tener en cuenta esta cuestión es la condición de todo posible diálogo filosófico Norte-Sur, porque estamos situados en una posición asimétrica.

3.3. EXTERIORIDAD-TOTALIDAD, LEBENSWELT-SYSTEM

Un segundo tema de diálogo, que se relaciona con el anterior y creo merece ser nuevamente tratado, es el de la "exterioridad". Cuando digo que irracionalmente en toda "comunidad de comunicación *real*" hay un excluido, el Otro, en la "exterioridad", me estoy refiriendo a una categoría de Lévinas, pero igualmente elaborada por la "filosofía de la liberación".

Cuando, por ejemplo, J. Habermas habla de que la "Lebenswelt" sufre una "colonización" por parte de los "sistemas" económico o político, está indicando que dicha "Lebenswelt" guarda una cierta "exterioridad" y "anterioridad" con respecto al "sistema". Sería el caso concreto de una exterioridad (la "Lebenswelt") con respecto a una Totalidad (el "System" económico o político como autorreferente y autopoietico) (31).

Emmanuel Lévinas, en su obra *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité* (32), sitúa a la "Exterioridad" como en un ámbito trans-ontológico desde donde irrumpe "el Otro" (*Autrui*), como origen de la interpelación ética, como "pobre". Pero, en este caso, la contradicción Exterioridad-Totalidad es absolutamente *abstracta*, con respecto a todo "sistema" posible, incluyendo al "mundo" (en el sentido fenoménico hegeliano o existencial heideggeriano). Desde "más-allá" del horizonte del "mundo", el Otro irrumpe "en el mundo" exigiendo justicia. Es la posición ética por excelencia, el "cara-a-cara" (33).

En un nivel más concreto que el de Lévinas (pero mucho más abstracto que el "Lebenswelt-System" de Habermas), Marx situaba al "trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)" como el "Nicht-Kapital" (34), como la Nada (*Nichts*) fuera del capital, anterior al contrato. Leemos en los *Manuscritos del 44*:

La existencia abstracta del hombre como un puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitarse desde su plena nada (*Nichts*) en la nada absoluta (*absolute Nichts*), en su inexistencia social que es su real inexistencia (35).

Ese "Otro" radical con respecto al capital es el "trabajo vivo" como "pobreza absoluta" (*absolute Armut*) (36); la persona, la subjetividad como "Tätigkeit", como "Leiblichkeit" del trabajador. En este sentido, sumamente abstracto, en su esencia, el capital es un sistema *aparentemente* autorreferente y autopoietico, porque, en realidad, "subsume" (la "Subsuntion" es el acto por el que la "Exterioridad" se incorpora a la "Totalidad" o al "sistema" del capital en abstracto) formal o realmente (37) al

"trabajo vivo" como "fuente (38) creadora (39) de su propio valor desde la nada" (40) del propio capital (momento hetero-referente y hetero-poético). De manera que contra Lukács, Marcuse u otros, la "Totalidad" no fue la categoría generadora y primera de Marx, sino la Exterioridad del "trabajo vivo" (que no es la "fuerza de trabajo" (*Arbeitskraft*) " (41)).

La "trascendentalidad" de la Exterioridad con respecto a la Totalidad, evidentemente, no tiene un sentido kantiano o apeliano. Es la trans-ontologización de lo situado "más-allá" del horizonte del mundo, del sistema: el Otro como libre, incondicionado (42). La "trascendentalidad" de la alteridad o exterioridad puede también aplicarse en el plano empírico (43). Esta meta-categoría sirve a la "filosofía de la liberación" como negatividad radical con respecto a todo "sistema" trascendental (en el sentido kantiano o apeliano) o empírico: desde esta posición (la totalización de los sistemas como "fetichistamente" autorreferentes, cuando son sociales) puede descubrirse la dominación, la exclusión, la negación del Otro. Desde ese Otro negado parte la praxis de liberación como "afirmación" de la Exterioridad y como origen del movimiento de la negación de la negación (44).

La "exterioridad" puede igualmente situarse en el nivel erótico -y en este caso recurriremos no ya a Marx sino a S. Freud (45)-, en el nivel pedagógico -y en este caso deberíamos recurrir a un Paulo Freire (46)-, o en otras dimensiones prácticas de la existencia humana, desde donde parte una filosofía de la liberación.

3.4. COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN y "COMUNIDAD DE VIDA"

Deseo ahora tratar una tercera cuestión. Aceptando la denominación apeliana de "comunidad de comunicación" en un nivel lingüístico, me pregunto: ¿cómo podría denominarse, ahora, aquella comunidad que se presupone en todo "acto-de-trabajo" justo, cuando se fabrica un producto útil? La he llamado una "comunidad de vida" (*Lebensgemeinschaft*) o "de productores". Es aquella comunidad que se presupone ya siempre a priori en todo "acto-de-trabajo" (47), para la cual y desde la cual se produce, se fabrica un producto. Todo producto es "para otro" en comunidad. Como la "lingüística" (*Sprachlichkeit*) (Gadamer) originaria, la "instrumentalidad" (*Werkzeuglichkeit*) es también un momento originario, ya que son dos los existenciales fundamentales del ser-en-el-mundo, para expresarnos a partir de Heidegger. Dicha "comunidad de productores" o "de vida" no hace referencia a la comunicación, sino que es la comunidad que sirve de

sopORTE al "acto-de-trabajo" como dirigido a la reproducción de la vida, de la vida humana. Marx nos habla de ella explícitamente, y como anticipándose a nuestras sospechas llega a escribir:

La producción por parte de un individuo aislado, *fuera de la sociedad* [...] no es menos absurda que *la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan juntos y hablen entre sí* (48).

Si el lenguaje presupone una "comunidad" no menos la "producción". En el nivel de la producción, en la dimensión económica, Marx cumplía la "crítica" desde la Exterioridad del "sistema-capital" en abstracto, desde el "trabajo vivo", Exterioridad presupuesta *a priori* ante todo *sistema* económico "posible" (la Totalidad levinasiana) (49). La "comunidad", en cambio, es un horizonte o momento ideal -el "tercer estadio" de los *Grundrisse*-:

Las *relaciones de dependencia* (*Abhängigkeitsverhältnisse*) personal [...] son las primeras formas sociales [...]. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma (50) [...] La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria* (*gemeinschaftlichen*), social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio (51).

El segundo estadio es la forma colonizada de la "Lebenswelt", que determina entre las personas una relación abstracta individual, una "relación social" no comunitaria (52). Para Marx, el horizonte (53) "comunitario" o de la "comunidad", es la referencia necesaria "desde-donde" puede comprender su estado defectivo, poco desarrollado, negativo, fetichista: lo "social" como determinada relación interpersonal se la comprende desde la relación "comunitaria". Esta es una posición definitiva que simplemente se repetirá en el futuro. Veamos algunos ejemplos. En los Manuscritos de 1844 hay frecuentes referencias. Una de ellas, hablando del "adorador de fetiches", Samuel Bailey, es cuando Marx escribe:

[...] existen como corporalización del *trabajo social* [...] El trabajo contenido en ellas debe representarse como *trabajo social*, como trabajo *individual enajenado* (!) [...] conversión de los trabajos de los individuos privados contenidos en las mercancías en trabajos *sociales iguales* [...] (54).

Las referencias son aún más frecuentes en los *Manuscritos del 63-65*, especialmente en dos lugares: en el Capítulo 6 inédito, donde hay continuas reflexiones sobre el fetichismo (pero no exactamente en la distinción entre "social" y "comunitario"), y en el capítulo 7 del Manuscrito principal del libro III. En efecto, Marx escribe:

El comando de los productos del trabajo pretérito sobre el plustrabajo vivo sólo dura mientras dure la *relación de capital (Kapitalverhältnis)*, esa *relación social (soziale)* determinada en la cual el trabajo pretérito enfrenta, de manera autónoma y avasallante, al "*trabajo vivo*" (55).

La "comunidad ideal de productores" o "de vida" la encontramos en el *Manuscrito principal* del tomo III de 1865, en un texto central sobre el tema que estamos tratando, cuando lanza las siguientes formulaciones sobre el "Reino de la Libertad" -tan de Schiller-:

De hecho, *el Reino de la Libertad (Reich der Freiheit)* sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores (56); con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, *más allá (jenseits)* de la esfera de la producción material propiamente dicha (57).

Aquí debemos ya preguntarnos de qué puede tratarse ese "más allá" (trascendentalidad por definir) del "Reino de la necesidad" y de la producción material. Si se sitúa más allá de la historia o en ella como futuro, o si se sitúa trascendentalmente como un "horizonte" de comprensión, como idea regulativa, como un "ya siempre a priori presupuesto". Continúa el texto haciendo una referencia al tema de que, desde el salvaje hasta el hombre civilizado (siempre el "desarrollismo" anterior al gran "giro" del Marx tardío (58)), de todas maneras, aunque las necesidades sean satisfechas crecen al mismo tiempo, por lo que nunca pueden cumplirse acabadamente. Y continúa el mismo texto:

La libertad en este ámbito sólo puede consistir en que el hombre socializado, los *productores asociados*, regulen *racionalmente (rationell)* ese intercambio suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control *comunitario (gemeinschaftliche)*, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego.

El nivel comunitario aparece nuevamente, pero ahora recibe un cierto contenido, que postularemos ser una "económica", una "comunidad de productores" *ideal*:

Bajo un control *comunitario* [...] que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más *dignas (würdigsten)* y adecuadas a su naturaleza humana.

Se trata, exactamente, de una definición ideal de una "comunidad de productores": mínimo esfuerzo, máximo de adecuación a la dignidad de las personas. Ya en los *Manuscritos del 44*, tercer cuaderno, en el párrafo sobre "Propiedad privada y comunismo", había escrito el joven Marx:

La actividad social y el goce social no existen, ni mucho menos, en la forma única de una actividad *inmediatamente comunitaria (unmittelbar gemeinschaftlichen)* y de *gocce inmediatamente comunitario*, aunque la *actividad comunitaria* y el *gocce comunitario*, es decir, la actividad y el goce se *exteriorizan* y se afirman inmediatamente en real (*wirklicher*) *sociedad* con otros hombres, se realizarán dondequiera que aquella expresión *inmediata* de la socialidad se funde en la esencia de su ser y se adecue a su naturaleza (59).

Lo que más llama la atención es la formulación: "se realizará dondequiera (*überall stattfinden*) ...", que nos hace pensar en la manera como la "comunidad *ideal*" se realiza en la "comunidad *real*", empírica.

Sólo ahora podemos enfrentarnos con el texto definitivo sobre el fetichismo publicado por Marx en 1873, el párrafo 4 del capítulo 1 del libro I de *El capital* (60). No repetiremos todo lo dicho, solamente citaremos alguno de los textos:

Ese carácter fetichista del *mundo de las mercancías* [se trata de una fenomenología] se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en el *peculiar carácter social (gesellschaftlichen)* del trabajo que produce mercancías (61).

Como en los *Grundrisse* y en la *Contribución*, Marx parte criticando el solipsismo de las "robinsonadas" (62); se refiere después, para hacer comprender el tema del fetichismo, a las comunidades pre-capitalistas (63). En tercer lugar se refiere Marx a la "comunidad ideal" -y esto es perfectamente coherente con nuestra hipótesis interpretativa-:

Imaginémonos (64) finalmente, para variar, una asociación de *hombres libres (freier Menschen)* que trabajen con medios de producción *comunitarios (ge-*

meinschaftlichen) y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...] A los meros efectos de mantener el paralelo (*Parallele*) con la producción de mercancías, supongamos [...] (65).

Está claro que este ejemplo, esta idea regulativa sirve para, analógicamente (por paralelo o metafóricamente), aclarar el caso de la sociedad *empírica* que se intenta analizar: la capitalista ("para una sociedad de productores, cuya relación *social* general de producción consiste [...]") (66).

Creemos que hemos indicado suficientemente cómo Marx usa la "relación *comunitaria*" *ideal* Como punto de referencia para clarificar críticamente la "relación *social*" *empírica* (*capitalista*).

Hemos visto, entonces, que en el núcleo mismo del pensar de Marx se encuentra el tema de la "comunidad" (*Gemeinschaft*) (67). Esa "comunidad de productores" es la "condición de posibilidad trascendental" que se presupone ya siempre *a priori* al simplemente trabajar "honestamente", "seriamente" (Como en el caso de los hablantes o argumentantes, en Apel o Habermas). En efecto, toda persona que efectúe *honestamente* un "acto-de-trabajo" lo hace, evidentemente, como un medio para reproducir la vida humana, comunitaria. Si intentamos sólo reproducir cada uno *su* vida, como experiencia "solipsista" (reproducir *mi* vida), significa que ya se está determinado por un "sistema" que lo ha colonizado: el "modo de *producción* capitalista". De manera que el mero acto-de-trabajo *honesto* presupone una comunidad de productores de la vida humana. Por ello podemos copiar un texto de Apel aplicándolo a nuestro problema (cuando Apel habla de "argumentar" nosotros escribimos "trabajar"), etc.:

Quien *trabaja* [...] puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente en *tanto productor*, ya ha reconocido una *norma ética* (68).

La norma básica ética puede enunciarse, aproximadamente: teniendo en cuenta la dignidad de la persona, la respeto al efectuar el acto *x*. Puede *x* ser un acto-de-argumentar (o acto-de-habla discursivo) o un acto-de-trabajo. ¿Por qué digo que al trabajar sería u honestamente se presupone ya siempre *a priori* la *norma ética*? Porque así como el argumentador no impone su "razón" por la fuerza sino que pretende Convencer con argumentos, de la misma manera el que trabaja no intenta conseguir el producto necesario por la fuerza o por el robo, sino por su propio trabajo. Es decir, respeta a la otra persona y la considera igual a sí misma, por lo que se empeña en trabajar así como el Otro trabaja en lo nuestro. Pero, honesta-

mente (y no en un "sistema" distorsionado "solipsistamente" como el capitalista), se trabaja en la producción de un producto que es "nuestro", que será "distribuido" por "nosotros", para ser consumido por cada uno de los miembros de la comunidad (cuyo mejor ejemplo es la "fiesta") (69):

Esta norma ética puede ser explicitada de la siguiente manera: El que *trabaja* ya ha testimoniado *in actu*, y con ello reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano, es decir, que las pretensiones de *justicia*, pueden y debe ser satisfechas a través de *actos-de-trabajo*, no sólo técnicamente adecuados, sino prácticamente justos.

Hemos simplemente cambiado "argumentar" por "trabajar", y "pretensión de verdad" por "pretensión de justicia". ¿Qué significa esto? Simplemente que cuando alguien trabaja, considerando que lo hace desde una comunidad siempre ya *a priori* presupuesta, presupone también que todos los demás miembros trabajan en proporciones justas ("según sus capacidades"; por ello, éticamente, por la *norma ética*, cada uno deberá consumir "según sus necesidades"). Si no presupusiera esto, dejaría de trabajar honesta y seriamente (es decir, intencionalmente comenzaría a trabajar, contra la comunidad, en menor grado de lo que puede o consumir en mayor grado). En esto estriba, no la "verdad" (porque no es un argumento teórico), sino la "justicia" (que es un acto de "igualdad" acerca de los productos del trabajo: a cada uno según lo que le corresponde según sus capacidades y sus necesidades *en la comunidad*).

Una filosofía de la liberación tiene que saber desplegar un discurso desde la miseria y opresión de la periferia del capitalismo mundial, desde la opresión de la mujer bajo el dominio del machismo, del niño, de la juventud y la cultura popular que luchan para superar el control de una cultura hegemónica (postconvencional en la posición de Kohlberg, ante el cual defenderemos un momento postcontractualista, ya que la suya se inscribe dentro de la tradición liberal).

Para resumir podría afirmar que la filosofía de la liberación piensa que la "condición absoluta *pragmática* de toda argumentación" (y por ello de toda comunidad de comunicación) es el *factum* de la razón de que el "sujeto esté vivo" (mal podría un sujeto muerto argumentar). Con respecto a la "vida" real (y por ello igualmente trascendental del sujeto posible) la *económica* (70) (*Oekonomik* y no "economía" o *Wirtschaftswissenschaft*) es una condición igualmente trascendental pragmática. Que se argumente sobre la económica (*ordo rationis*) en la comunidad de comunicación no significa que pueda ser su *a priori* (*ordo realitatis*). Volveremos en el futuro sobre el tema.

NOTAS

1. Ponencia presentada en el Forum für Philosophie Bad-Homburg, el 13 de marzo de 1992, en el 70 aniversario de Karl-Otto Apel.
2. "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla", ponencia presentada en el diálogo con Apel llevado a cabo en México, en febrero y marzo de 1991, en *Anthropos* (Caracas), (1992); y en "Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, R. Fornet. B. (Hrg), Augustinus V., Aachen, 1992, pp. 96-121; capítulo anterior de este libro.
3. Publicada, la cuarta parte, en K.-O. Apel, E. Dussel y otros, en *Ethik und Befreiung*, Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1990, y en castellano en Siglo XXI, México, 1992.
4. Se acaba de traducir al español "Fallibilismus. Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987 (Teoría de la verdad y ética del discurso, Paidós, Barcelona, 1991).
5. Se enuncia así: " Argumento que unas personas son en cuanto tales, como posibles participantes de una comunidad de comunicación, superiores a otras personas". Este argumento cae en una contradicción performativa, porque niega la igualdad que presupone en el acto mismo de argumentar. Claro que, como veremos, pretenderá arreglárselas no negando una igualdad potencial sino actual: ahora y aquí son inferiores, lo que les permitirá "negar su alteridad" y con ello su dignidad de persona como Otro. Por ello, no es suficiente la igualdad, sino que es necesaria la afirmación de la dignidad de la alteridad del Otro.
6. Simplemente, porque antes del 1492 no había historia "mundial" empírica.
7. Véase este tema en mi artículo "Marx's Economic Manuscripts of 1861-1863 and the 'Concept' of 'Dependency'", en *Latin American Perspectives* (Los Angeles), 17, 2 (1990), pp. 61-101 (con amplia bibliografía sobre el tema). La "transferencia de valor" comienza por la extracción y robo de los metales preciosos (oro y plata, primer dinero mundial) a costa de la vida de los indios durante los siglos XVI y XVII; continúa con el esclavismo de los ingenios de productos tropicales, por el intercambio desigual, por el monopolio controlado por las metrópolis coloniales de los precios de los productos primarios de la periferia (sub evaluados) y manufacturados del centro (supraevaluados), por el pago de intereses internacionales arbitrariamente muy elevados, etc.
8. Véase en mis obras *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, pp. 138ss; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, pp. 61ss; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El capital"*, pp. 334ss.
9. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481.
10. *Die Vernunft in der Geschichte*, Anhang, 2; en , ed. J. Hoffmeister, F. Meiner Verlag, Hamburg, 1955, p. 243. Véase para esta interpretación mi obra *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia El origen del mito de la modernidad*, publicado en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993, y que contiene ocho conferencias que dicté en la Universidad de Frankfurt entre octubre y diciembre de 1992.
11. *Ibid.*, p. 240.

12. Ibid.

13. En la nombrada obra *1492: el encubrimiento del Otro*, muestro que desde 1492 comienza la constitución de esa "subjetividad" moderna, de un "ego conquiro" (Yo conquisto) más de un siglo antes de su expresión ontológica como "ego cogito" (en 1636).

14. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 27 (edición en español en Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 29).

15. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, 1970, p. 538. De mi obra *citada 1492: el encubrimiento del Otro*, véase el capítulo 1: "El eurocentrismo".

16. Queremos distinguir entre "origen", en las ciudades libres medievales, y "nacimiento", en el 1492.

17. Véase mi obra nombrada *1492: el encubrimiento del Otro*, apéndice al capítulo 6: "Excurso sobre Europa como periférica del mundo musulmán".

18. América Latina, y no Nueva Inglaterra, fue la primera "periferia" en sentido estricto de la Europa moderna. Véase 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.

19. Antes del 1492 Europa no podía tener ninguna autoconciencia efectiva de superioridad, porque conocía muy bien la riqueza, sabiduría y poder del mundo musulmán u otomano.

Esto se cumple en México, con Cortés, que ejerce por primera vez su "Voluntad-de-Poder" triunfante (véase mi obra *1492: el encubrimiento del Otro*, cap. 3).

20. Este momento ha pasado desapercibido a Apel y Habermas.

21. "Mito" en un sentido totalmente distinto al de Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971, y al que se refiere J. Habermas en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cap. V, pp. 130ss. Para la irracionalidad sacrificial habría que pensar en un René Girard, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965; Idem, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972; idem, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982. Véase Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José (Costa Rica), 1991.

22. A partir del argumento esclavista de la *Política* de Aristóteles, Ginés piensa que "lo perfecto debe imperar y dominar a lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario" (De la justa causa de la guerra contra los indios, FCE, México, 1987, p. 83). O aun: "Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos [...] siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al varón, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos" (*ibid.*, p. 153). En esta premisa mayor estriba el irracionalismo del racismo, del eurocentrismo, del etnocentrismo, del nacionalismo extremo ("Nuestra nación es superior a toda otra nación"), etc. Es un argumento que cae en contradicción performativa.

23. "¿Qué cosa puede suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros [...] en hombres civilizados" (*op. cit.*, p. 133).

24. "Y si rehúsan nuestro imperio (*imperium*) podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra [...] justa por ley natural" (*ibid.*, p. 135).

25. "De no hacerlo no cumpliremos la ley de la naturaleza ni el precepto de Cristo" (*op .cit.*, p. 137).
26. El "racismo" nazi fue mucho más notorio porque se volcó contra la misma Europa. El racismo contra los indios, contra los africanos y asiáticos hasta hoy, parecería ser menos irracional.
27. ¿No es este acaso el sentido "mundial" de la "inmadurez culpable" (*verschuldeten*) de Kant? Está claro que Kant encuentra una "culpabilidad" en la "Faulheit" y "Feigheit", pero ya antes se había proyectado sobre el indio una como natural ineptitud que lo investía de una "culpabilidad" cultural. Véase mi obra *1492: el encubrimiento del Otro*. Además Kant relaciona el clima templado con la raza blanca como superior, sobre aquellas que habitan regiones de climas tropicales, etc. La "culpabilidad" de los bárbaros estriba en su "oposición" a la modernización, cristianización. Jamás la modernidad puede comprender en la tal "oposición" un desesperado acto de afirmar su "Identidad" como alteridad.
28. En Panamá no se sentirá ninguna culpabilidad al "invadir" a un país soberano (personalmente yo no puedo defender a Noriega, pero con menos razones éticas a una "invasión"). En Irak se lanzaron más de cien mil toneladas de bombas sobre un pueblo inocente (una "crueldad" que Richard Rorty debería criticar), sin terminar con Hussein (que es la causa parcial de los males). Los medios usados fueron desproporcionados si los fines eran de justicia. De todas maneras, ambas fueron "invasiones": la primera (a Panamá) fue aceptada, la segunda (a Kuwait) no. Es un caso más de la doctrina de las "dos morales" (una hacia "adentro", la otra hacia "afuera"), tan frecuente en la modernidad desde 1492.
29. UNAM, México, 1975, t. 11, p. 312. Esto fue en 1521. En 1991 leemos en los diarios que murieron 125 "boys" y algo más de cien mil soldados irakíes en la Guerra del Golfo. ¡La misma proporción casi 500 años después, desde la misma lógica de la modernidad!
30. De *único modo* (1536, un siglo antes que el *Discurso del método* de Descartes), FCE, México, 1975, p. 71.
31. Véase Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. En español una excelente introducción en Ignacio Izuzquia, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría del escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990.
32. Nijhoff, La Haye, 1968.
33. Véase mi *Philosophie der Befreiung*, diversas ediciones (Argument, Hamburg, 1989), 2.1 y 2.4; en mi *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, vols. I y II; y en *Método para una filosofía de la liberación*, ya citada.
34. Véase *Grundrisse*, Dietz, Berlin, 1974, pp. 203.
35. MEW, EB 1, pp. 524-525.
36. *Grundrisse*, p. 203.
37. Sobre la "Subsuntion" formal o real, véase mi obra *El último Marx (1863-1882)*, sobre el "Capítulo VI inédito" (pp. 33-49).
38. Como "Quelle" (en su sentido schellingiano) y no como "Grund" (en su sentido hegeliano).
39. Marx distingue entre "producir" desde el "fundamento" (*Grund*) y "crear" o "creación" (*Schöpfung*).

40. Sobre "la creación *aus Nichts*" véase mi obra *El último Marx (1863-1882)*, cap. 9.3: "El trabajo vivo como fuente creadora del valor" (pp. 368ss). Es decir, la "creación del plusvalor desde la nada del capital", de otra manera: desde más-allá del fundamento, indica que el capital no es autorreferente o autopoietico (esto es justamente el fetichismo, la pretensión de autorreferencia y autopoiesis del capital como sistema) para Marx.
41. Véase *El último Marx (1863-1882)*, pp. 162ss.
42. En nuestra ponencia "La razón del Otro" (en 1991 en México): "3.1. Exterioridad y comunidad de comunicación ideal", pudimos situar la exterioridad del Otro aun en el nivel trascendental de la "comunidad de comunicación ideal", cuando indicamos que las personas iguales, participantes de dicha comunidad, deben, además, respetar a cada miembro siempre "como Otro" (como origen potencial de un *nuevo* discurso). La "exterioridad" de Lévinas es abstracta, y por ello puede situarse en el nivel trascendental empírico de Apel, en ambos. En el trascendental, como respeto y reconocimiento a la dignidad incondicionada ya la libertad del Otro; en el nivel empírico, como el "excluido", el "dominado", el "pobre".
43. En dicho artículo "3.2. Exterioridad y comunidad de los científicos", y "3.3. Tipos concretos de *interpelación*. Desde los excluidos de las respectivas comunidades de comunicación hegemónicas".
44. Véase todo esto en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, ya citada.
45. Véase "La erótica latinoamericana", en *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México, t. III, 1977, pp. 49ss.
46. Véase "La pedagógica latinoamericana", en *ibid.*, pp. 123ss.
47. En el "acto-de-habla" (*Speech act*) hay un contenido proposicional; en el "acto-de-trabajo" hay un contenido funcional. Y así pueden irse analizando las analogías.
48. Grundrisse, Cuad. 1, p. 6. Se trata, intuitivamente, del pasaje de una *económica* a una *pragmática*: de la producción y del lenguaje que, ambos, suponen una "comunidad".
49. Esta es la cuestión que bajo el título "Matriz generativa" de toda económica posible (como momento concreto económico de la "matriz racional" ético-filosófica todavía más abstracta: el No-ser como fuente creadora del Ser) hemos expuesto en *El último Marx (1863-1882)*, caps. 9 y 10 (pp. 334-450).
50. Esta es la forma de la "Lebenswelt" colonizada por el "sistema" del capital; forma capitalista y fetichizada, que ha negado la relación comunitaria primitiva pero no ha alcanzando el tercer estadio.
51. *Ibid.*, p. 85; 75.
52. "Las condiciones del trabajo que pone valor de cambio [...] son determinaciones sociales (*gesellschaftliche*) del trabajo o determinaciones del trabajo social (*gesellschaftlicher*), pero no social (*gesellschaftlich*) de cualquier manera (!), sino de un modo particular [...] del individuo único (*einzelnen*)" (*Zur Kritik* [1859], cap. 1; MEW 13, p. 19). " Algo que caracteriza al trabajo que pone valor de cambio es que la relación social de las personas (*gesellschaftliche Beziehung der Personen*) se presenta, por así decirlo, invertida (*verkehrt*), vale decir como una relación social de las cosas" (*ibid.*, p. 21). Para Marx, en este caso, "relación social" es una relación defectiva, negativa, no-comunitaria.
53. Marx, hablando de Ricardo, dice que estaba preso dentro del "horizonte (*Horizont*) burgués" (*ibid.*, p. 46). Es una categoría propiamente "fenomenológica" de gran importancia en nuestro tema.

54. Op. cit. folio 817 (en castellano *Teorías sobre la plusvalía*, FCE, México, t III, pp. 115-116; MEGA 11,3, p. 1318). Cada vez que ponemos "social", traducimos del alemán "gesellschaftliche".
55. Folio 315; cap. 24 de la edición de Engels (III/7, p. 509; MEW 25, p. 412).
56. Que serían del ámbito de la "razón instrumental": en "cuanto a fines" (*Zweckmässigkeit*).
57. Todo el texto se encuentra en el capítulo 7 del *Manuscrito principal*, posteriormente cap. 48 de Engels (III/8, p. 1044; MEW 25, p. 828).
58. Véase mi obra *El último Marx*, cap. 7, pp. 243ss..
59. *Op. cit.*, III, VI; edición en castellano, Alianza, p. 146; MEW, EB 1; p. 538.
60. Véase *El último Marx*, cap. 5.7.c, en especial pp. 192-193. Sobre la historia del fetichismo de la mercancía véase Thomas Marxhausen, "Die Entwicklung der Theorie des Warenfetichismus in Marx oekonomischen Schiften zwischen 1850 und 1863", en *Arbeitsblätter zur Marx-Engels Forschung*, 1 (1976), pp.75-95.
61. *Op. cit.*, I/1, p. 89; MEGA 11,6, p. 103.
62. *Ibid.*, pp. 93-94, 107.
63. *Ibid.*, pp. 94-95, 107-108.
64. Obsérvese la expresión de "deseo", utópica, de describir una situación límite, trascendental.
65. *Ibid.*; pp. 96 y 109.
66. *Ibid.*
67. Véase además de lo dicho, mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 4.2 (pp. 87ss); 14.4 (pp. 291ss); 17.4 (pp. 355ss); en esta obra véase en cap. 1.1 y 3.2.a. Pero también en "La Introducción de la *Transformación de la filosofía* de K.O. Apel y la filosofía de la liberación", citada en nota 2, *supra* (UAM/I, México, 1990, pp. 39ss y 73ss; editado también en K.O. Apel-E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990, pp. 73ss), expresiones que Apel criticó en México, y por ello estoy contestando ahora. Esta "comunidad" tiene que ver con la "comunidad ética" de Kant, con la "Iglesia invisible" de Hegel, y con el "Reino de Dios" en la tierra de los pietistas de Württemberg.
68. El texto se encuentra en "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik [...]", IV; traducción al castellano, *Estudios éticos*, p. 161. Si se trabaja, y no se roba o se obliga a que otro trabaje por nosotros, es decir, si uno se decide a trabajar, reconoce en el acto mismo que todos los demás son iguales y personas que merecen el fruto de su trabajo como uno mismo.
69. Véase mi *Filosofía de la liberación*, 4.3.9.6 y 4.4.9.2-4.4.9.3,
70. Entendemos por talla pertenencia presupuesta idealmente de todo ser humano, por ser tal, a una "comunidad de productores/consumidores" donde se reproduce la vida como condición del carácter de "viviente" del sujeto racional.

4. Del escéptico al cínico

(Del oponente de la "ética del discurso"
al de la "filosofía de la liberación") (1)

Desearía elaborar mejor el tema que he sugerido en 1982 cuando escribía, refiriéndome a Wittgenstein, que "ese escepticismo se vuelve éticamente cínico..." (2). Al mismo tiempo, se trata de proseguir el diálogo Norte-Sur iniciado en Freiburg (noviembre de 1989) (3), continuado en México (febrero y marzo de 1991) (4), pero ahora intentando mostrar que el punto de partida de la "ética del discurso" es quizá un momento de la "filosofía de la liberación", filosofía que reflexiona desde la periferia del capitalismo que se presenta hoy cínicamente como sin alternativas (5).

Nuestra estrategia argumentativa en esta ponencia será sumamente simple: la "ética del discurso" de Apel intenta una "fundamentación última" (*Ietzte Begründung*) ante un oponente, el escéptico, al que puede mostrarse que si quiere ser radicalmente escéptico cae necesariamente en una "contradicción performativa" (*Performative Widerspruch*). La "filosofía de la liberación", en cambio, parte de otro oponente. Su posición originaria se constituye en el enfrentamiento con el cínico que funda la "moral" del sistema vigente sobre la fuerza irracional del poder (de la "voluntad-de-poder" diríamos con Nietzsche), y que administra la Totalidad con la razón estratégica. Ambos discursos filosóficos, tanto en sus estrategias como en su estructura arquitectónica, son, a causa de ello, distintos.

Con razón escribía Lévinas:

La lucidez, -apertura hacia la verdad, ¿no consistirá en sospechar siempre la posibilidad permanente de la guerra? El estado de guerra suspende la moral; la despoja de las instituciones ya las obligaciones eternas de su eternidad y, desde ahí, anula, como lo provisorio, los imperativos incondicionales (6)

En nuestra Filosofía de la liberación, hemos escrito en sus primeras líneas:

Desde Heráclito hasta Von Clausewitz o Kissinger, "la guerra es el origen de todo", si por todo se entiende el orden y el sistema que el dominador del mundo controla por el Poder y los ejércitos. Estamos en guerra (7).

Ambos textos tratan de la Totalidad, del Sistema, ya dominado o controlado por la "razón estratégica", que ahora denominaremos, con mayor precisión, razón cinica.

4.1. EL ESCEPTICO Y LA FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

La "arquitectónica" (8) de la "ética del discurso" culmina (y es el punto de partida de la *Anwendung*) en la "fundamentación última", gracias al recurso de la "contradicción performativa", en la que inevitablemente cae el escéptico. Pareciera que, fuera del escéptico (9), en sus más variadas formas (a las que Apel va atacando en cada caso), ya nadie más puede oponerse a la aceptación racional de los momentos ya siempre *a priori* presupuestos en toda argumentación. De esta manera, al destruir los pseudoargumentos del escéptico, la ética del discurso habría alcanzado una fundamentación última, que es a lo que Aristóteles llamaba una refutación dialéctica.

Apel, desde sus primeros trabajos sobre el tema (10), se enfrenta a posiciones como la de Hans Albert (11), o la del decisionista Karl Popper. Para este último no se puede dar razón alguna en favor de "optar por la razón"; el racionalismo crítico termina por caer en un irracionalismo, ya que la decisión primera en favor de la razón es sólo moral, pero no racional (12). Apel comienza la réplica mostrando que no debe pensarse en una mera idea logiscista de la fundamentación (13), y toma con seriedad lo que Aristóteles escribía:

Es efectivamente imposible que haya para todo una demostración, pues entonces sería necesario avanzar hacia el infinito de manera tal que por esta vía no se llegaría tampoco a ninguna demostración (14).

El punto de partida para la argumentación apeliana es el siguiente:

Quien argumenta ha reconocido implícitamente las pretensiones posibles de todos los participantes de la comunidad de comunicación, que por medio de argumentos racionales pueden ser probados (15).

Estas "pretensiones de validez" (*geltung Ansprüngen*) de toda comunicación no pueden ser negadas sin contradicción ni demostrarse sin petición de principio. No se trata, sin embargo, de una mera contradicción lógica tra-

dicional, sino que, a partir de los "actos de habla" de Austin o Searle, se define la "autocontradicción performativa" (*performative Selbstwiderspruch*) como el nuevo modo de la contradicción dialéctica. El "trilema de Münchhausen" (un regreso al infinito, un círculo lógico vicioso o una interrupción del proceso en un punto determinado) sólo muestra la imposibilidad de deducir proposiciones a partir de proposiciones. Por el contrario, en la *pragmática* entran en juego, además, las "pretensiones de validez" que toda comunicación siempre *a priori* presupone, de manera que se alcanza un nuevo ámbito de fundamentación argumentativa (16).

Toda la estrategia argumentativa del pragmático trascendental se enfrenta siempre a un *escéptico*. Si el escéptico "entra" en la argumentación (es decir, si "participa" en la comunidad de comunicación disponiéndose a argumentar efectivamente), caerá necesariamente en una "autocontradicción performativa", al intentar, por ejemplo, enunciar que "todo principio es falseable" o "yo miento siempre". Nunca el escéptico podrá poner en duda o negar las pretensiones de validez en el momento mismo de argumentar (aun pretendiendo argumentar contra toda argumentación posible).

Jürgen Habermas, por su parte, intenta buscar argumentos en contra de la posición de Apel (17). Indica que toda la argumentación apeliana depende de la posición del escéptico, y causa su argumentación algún efecto sobre el oponente si éste "entra" en la argumentación. Pero si el oponente se decidiera a no entrar en la discusión, quedaría anulado el efecto posible de la argumentación apeliana. Sin embargo, *por la definición misma de "escéptico"* -y esto pareciera que no lo advierte Habermas-, éste no puede retirarse de la discusión, bajo pena de no ser más "escéptico".

En efecto, el "escéptico" es la figura retórica de un oponente en la discusión que tiene una "posición racional" de negación o duda sobre algún momento del ejercicio del mismo acto racional, pero que *incluye en su definición al Otro* de la discusión, como afirmación (de la *persona* del dogmático o racionalista ingenuo, para el escéptico) de lo que se niega (algún momento del acto racional). Es decir, *supone* el "encuentro" con el Otro argumentante, pero niega la validez de algunos de los momentos racionales. Por ello se contradice "en su propia definición" si pretende asumir una posición radical: usa ante el Otro (posición pragmática) una razón que intenta negarse. Además de los ya nombrados, el caso de los postmodernos, y en especial de Richard Rorty, se atienen frecuentemente a la definición del escéptico. Rorty "entra" en la discusión, en el "encuentro" con el Otro, pero niega que sea un "encuentro *racional*" argumentativo; "entra" sólo para entablar una "conversación" (*conversation*) (18). No pueden sino caer en una "autocontradicción performativa", en la terminolo-

gía apeliana. Si no entra, igualmente se contradice si efectúa alguna otra acción (racional o práctica), porque para efectuarla debería tener alguna "razón", y, por definición, afirma no querer argumentar o dar alguna razón (*Grund, ratio*).

¿Pero este no entrar en la discusión es necesariamente siempre una contradicción? ¿No habrá otra *figura* que permita perfectamente no entrar en la discusión, y, sin embargo, no caer en ninguna contradicción (ni lógica ni pragmática)? Creo que esa *figura* existe, y esto aclararía la intención, no lograda si sólo se toma la figura del escéptico, del camino emprendido por Habermas cuando advierte que el oponente puede decidirse a "no entrar" o quiere prescindir de participar en la comunidad, en la discusión o en la argumentación. Si hubiera un oponente virtual o real que pudiera *no entrar* en la discusión y, sin embargo, *no realizara por ello una contradicción*, el argumento de la fundamentación última apeliana perdería su eficacia lógica, pero también social, histórica -pérdida que muchos juzgan ser el problema práctico de la fundamentación última de Apel, ya que no tiene efectividad real- (19).

4.2. EL CÍNICO Y EL PODER DE LA RAZÓN ESTRATÉGICA CRITICADA POR LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

El "escéptico" afirma al Otro, entra en la argumentación (y de no entrar deja de ser escéptico, porque deja simplemente de ser argumentante) y entrando se contradice (porque no puede pragmáticamente usar la razón radicalmente contra ella misma). El "cínico" (20), por el contrario, *niega al Otro* desde el inicio. Es una posición *práctica* que ha decidido (implícita o explícitamente) negar al Otro (y con ello niega toda prioridad a la razón discursiva); es decir, supone la *negación* de todo "encuentro" argumentativo. El "cara-a-cara" es la posición ética del momento ilocucionario del acto de habla, momento primero de la comunidad de comunicación como "encuentro" entre personas, ya que es el "entrar" mismo (cara-a-cara) en la argumentación. Ese cara-a-cara es negado por el "cínico"; ya que el Otro, para el "cínico", es en la realidad una mediación de su proyecto (un medio para su interés "sistémico", es decir político, económico, educativo, militar, etc.), una "cosa" como *mediación* con respecto a los *finés* que maneja su razón estratégica. La "razón estratégica", por su parte, es también una mediación (como en la actitud de "desengaño" de Max Weber, o del Popper de la "Sociedad abierta" antiutópica) del *Poder*. El Poder aquí no

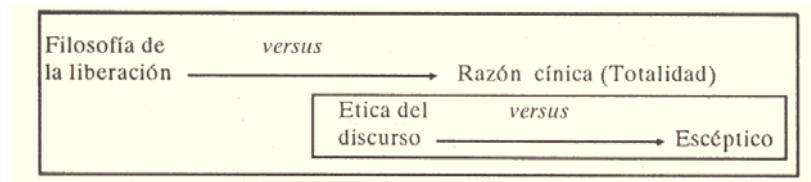
es afirmación de la dignidad de la persona en comunidad, como en el caso de la razón discursiva, sino mera Voluntad autorreferente, autopoietica; totalización totalitaria de la Totalidad (21). El *Poder* (léase Nietzsche, Michel Foucault, pero ahora interpretados en su desnudado cinismo, y no como simple realidad real, sino como realidad de una "Totalidad cerrada", diría Lévinas) es el fundamento de la razón *cínica* (y no viceversa), una razón del terror -contra la que se levantan los post modernos sin advertir que es sólo una modalidad de la razón y no la razón misma-.

Ante el cínico nada puede argumentar la ética del discurso con su pretensión de fundamentación última, porque, sin contradicción (ni lógica ni pragmática), el cínico *no entrará* jamás en argumentación ética alguna. Su "razón estratégica" sólo le interesa entrar en una argumentación de negociación, de Poder a poder, de fuerza, de eficacia. Es una razón *poiética* (autopoietica). Desde el Poder se establece, por medio de la razón estratégica como instrumento, la "moral" del sistema (autorreferente, autopoietico, sin sujeto) (22), la "unidimensionalidad" mostrada por H. Marcuse (23).

La filosofía de la liberación se enfrenta desde el inicio, "dentro" de una Totalidad (sistema o mundo), y se opone a la dominación de la razón cínica (por ejemplo, al político maquiavélico que decide lanzar la ocupación de Panamá en 1990 para defender su control sobre el canal transoceánico, a la del empresario transnacional que deja sin trabajo a sus obreros, la del general del ejército (24) que debe ganar una guerra, la del director de un servicio de inteligencia que debe programar un atentado contra un enemigo, la del torturador ante el torturado, etc.). La filosofía de la liberación se enfrenta a las "artimañas" de una tal *razón estratégica fundada en el Poder* (25). Esto determina la "arquitectónica" de la filosofía de la liberación. En primer lugar, necesita describir lo que negará la razón cínica antes que todo: al Otro (la cuestión de la "Proximidad") (26); en segundo lugar, describe las categorías necesarias (27) para poder situar el proceso de "totalización" que ahora describimos como bajo la dominación de la razón cínica (28): 2.5.2. "El Otro como enemigo"; 2.5.3. "La aniquilación de la distinción"; 2.5.4. "La totalización de la exterioridad"; 2.5.5. "La alineación" (29). Esta "arquitectónica" del discurso es radicalmente necesaria como el *a priori* de toda otra reflexión filosófica posterior. Ni siquiera el discurso de la fundamentación última ante el escéptico es anterior, porque -y esto pasa desapercibido a Apel- cuando el filósofo de la pragmática trascendental se pone efectivamente a argumentar ante el escéptico, se encuentra (no sólo "empírica" sino "realmente") ya en un sistema donde impera la razón cínica. La acción argumentativa de la ética del discurso cumple una "función" interna en el sistema, ya que en realidad sólo en-

frenta al escéptico, académico, científico (que puede ser un "funcionario" de la razón cínica), pero no descubre su más profundo y real oponente: la "razón cínica" misma que domina o controla el sistema como Totalidad. Emmanuel Lévinas comienza todo su discurso teniendo como oponente a dicha Totalidad. Marx tiene conciencia de que el capital (como sistema autorreferente y autopoiético) niega la persona del Otro (el "*lebendige Arbeit*") al transformarla en una "mediación de la valorización del valor" (*das Sein des Kapitals*) (30); es la inversión en la que consiste el fetichismo: para la razón cínica la persona del Otro deviene una cosa (*Ding*), y la cosa (el Sistema como Totalidad) deviene como una subjetividad autónoma, como una Persona (el Poder desde donde actúa la razón estratégica).

Esquema 1 Oponentes de los diversos discursos filosóficos



Es por ello que el proceso de liberación (31) sólo se inicia cuando en el interior del Sistema, dominado por la razón cínica, se manifiesta el Otro, el rostro del Otro como alguien. Llamamos "conciencia ética" (32) a la "acción práctica" que restablece una relación de comunicación (es una auténtica *Kommunikative Handeln*) con el Otro. Sólo desde la manifestación, como revelación (*Offenbarung*, en el sentido schellingiano) del Otro, se recibe, sin previa decisión, la "re-sponsabilidad" (*Verantwortung*) sobre el destino del oprimido negado al origen del movimiento de totalización de la razón cínica como cínica (como no-ética por excelencia). Esto constituye la "re-sponsabilidad *a priori*", anterior a toda argumentación discursiva, a toda fundamentación última ya toda posible *Anwendung*, que inicia el camino de la weberiana (o de Hans Jonas) "responsabilidad *a posteriori*", como responsabilidad política o práctica de actuar empíricamente para organizar instituciones, efectuar acciones, efectos públicos, etc.

En este caso, para actuar institucional y racionalmente, el filósofo de la liberación podría ahora, sólo ahora, echar mano de la pragmática universal o trascendental e intentar una fundamentación última contra el escéptico (del sistema), y en función de una crítica indirecta a la razón cínica. y esto no pudo efectuarse antes, porque en el enfrentarse a la ra-

zón cínica la filosofía de la liberación no comienza con argumentos (porque, por definición, el cínico no "entra" o no le interesa argumentación alguna, ya que tiene el Poder y lo ejerce sólo por una razón estratégica, a la que no le importan los resultados de una razón discursiva ética). La filosofía de la liberación, al contrario de la ética discursiva, debe articularse a la acción, a la praxis, para desafiar al Poder. En este caso la filosofía es un momento de la "toma de conciencia" (la "concientización" de Paulo Freire) del oprimido, de y en su praxis, que describe, y con ello critica los "mecanismos" de la racionalidad cínica (33). Ahora la fundamentación Última puede *asegurar* el uso de la razón discursiva, la validez de las normas éticas (necesarias para luchar en el proceso de la praxis de liberación) y su "aplicación" (*Anwendung*) posterior en el proceso de liberación mismo.

Pero, en este momento, el de la "aplicación", puede ahora tenerse un *criterio* fundamental de diferencia: entre a) la "aplicación" de acciones encaminadas a cumplir los fines de la razón estratégica, como momento fundado en la razón cínica del sistema (lo que es una contradicción) (34), y b) la "aplicación" de dicha normatividad a acciones encaminadas a cumplir con un proyecto de liberación (parcial reformista o más radical, según los casos) de una razón estratégica éticamente justificada. Esta problemática es la que en la *Filosofía de la Liberación* hemos encuadrado bajo el título: "La liberación" (35). Pero es justamente por lo prudencialmente complejo de la acción novedosa o creadora de la liberación que el reformador, innovador o liberador tiene dificultad en justificar como válido éticamente lo que está realizando en su praxis. De allí la necesidad de una filosofía que intente probar la justicia de la aparente "Ilegalidad de la bondad" (36). Es necesario probar que la *praxis* de liberación de los oprimidos, contra el cinismo, es legítima desde el fundamento de la norma ética suprema. No es poca tarea para la filosofía de la liberación, entonces, intentar probar la dignidad ética de la acción de los héroes (desde Juana de Arco o Washington, hasta Carlos Fonseca o Jean Bertrand Aristide), que se levanta contra la legalidad (y hasta la moralidad) vigente.

4.3. EL ESCÉPTICO COMO "FUNCIONARIO" DE LA RAZÓN CÍNICA

He dicho repetidamente que la propuesta filosófica de Apel es "saludable" para América Latina (y para África o Asia), porque muestra la contradicción del escéptico académico, del racionalismo crítico popperiano, del filósofo de la *linguistics turn* que sólo usa las artimañas de la sofística para confundir a los no "iniciados". Estos escépticos pretenden destruir

los fundamentos de la ética y permiten a la razón cínica dominar sin escrúpulos. Así como Apel teme un retorno del nazismo y descubre las vinculaciones con él por parte de algunos escépticos, de la misma manera nosotros hemos vivido en América Latina la "funcionalidad" de muchos escépticos con los regímenes militares de "seguridad nacional". Guarda el escepticismo entonces un grado de "funcionalidad" (37) con el sistema bajo el control de la razón cínica. Max Weber puede ser usado en ese sentido, lo mismo John Rawls (38) o Richard Rorty (39).

Para la ética del discurso de Apel, la filosof(a de la liberación quizá pueda ser vista como un horizonte *complementario* en el orden empírico (nivel B de la filosofía de Apel). La filosofía de la liberación no puede aceptar esta "clasificación" sin discutirla. ¿y si fuera al contrario? ¿No podría ser la ética del discurso un momento de la filosofía de la liberación, ya que ocupa un lugar bien preciso en el orden del discurso, bajo la exigencia del imperativo de la razón ética-liberadora, que toma en cuenta otro punto de partida real e histórico del discurso? La ética del discurso dirá que nada puede ser anterior a la fundamentación última. ¿y si dicha fundamentación se efectúa ante un escéptico que está ya determinado por momentos anteriores, tal como ser parte cómplice de una Totalidad bajo el imperio de la razón cínica, que *no entra, ni entrará nunca en la discusión* con el filósofo pragmático? De otra manera: ¿y si la misma discusión contra el escéptico es permitida y sirve a los intereses de la razón estratégica del cínico? En este caso la ética del discurso atacaría un momento secundario y con medios no proporcionados: primero, atacaría al escéptico y no al cínico (ocultándolo, justificándolo en su olvido); segundo, argumentaría ante un Poder que no da importancia, ni espacio, ni eficacia a dicha acción teórica (sería, entonces, una actividad ingenua, sin efectividad pública). ¿y si, por el contrario, la filosofía de la liberación atacara al oponente principal (a la razón cínica en el Poder) y con medios apropiados? Cuando nos referimos a medios apropiados queremos *indicar el ejercicio de otro tipo de filosofía*, una filosofía como servicio o *acción teórica solidaria* (¿el "intelectual orgánico" de Gramsci?) de la razón crítica-discursiva en función de la organización de un contra-poder actual o futuro, como fruto de la praxis de los oprimidos (mujeres en los sistemas machistas, razas discriminadas, miserables urbanos marginales, asalariados explotados, etnias indígenas, intereses nacionales, países capitalista periféricos o socialistas pobres, culturas populares, generaciones futuras inmoladas de antemano por la destrucción ecológica, etc.), en vista de llegar un día a ejercer el Poder en la justicia, en el nuevo orden institucional que habrá que reformar, innovar o fundar, por la praxis legítima y válidamente justificada por una filosofía de la liberación.

NOTAS

1. Ponencia presentada en el Simposio de Mainz (Alemania), el 12 de abril de 1992, en el diálogo con Karl-Otto Apel.
2. En mi artículo "Ética de la liberación", en *Iglesia viva* 102 (1982), p. 599. Algunas palabras o títulos en alemán se deben a que el trabajo fue presentado en el debate de Mainz.
3. Véase K.-O. Apel-E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990; ídem, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992.
4. R. Fornet B., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1992.
5. Véase Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992.
6. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haye, 1968, Preface, p. ix,
7. Argument, Hamburg, 1989, p. 15; *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, p. 11.
8. Para la "arquitectónica" de la filosofía de la liberación véase la obra de Hans Schelskorn, *Ethik der Befreiung. Eine Einführung in der Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Freiburg, 1992.
9. Habría aquí que tener conciencia de la evolución de esta posición filosófica, ya que naciendo entre los griegos, sufre una mutación importante en la modernidad (con Descartes o Montaigne) y posteriormente con Hegel, por ejemplo (véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, donde indico cómo Aristóteles, Descartes o Kant saben enfrentarse al escéptico).
10. Véase "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, t. 11, pp. 358ss (edición en castellano, Taurus, Madrid, 1985, t. II, pp. 341ss).
11. Ibid., p. 362. Véase de Albert "Ethik und Metaethik", en *Archiv für Philosophie* II (1961), pp. 28-63, y posteriormente *Traktat über kristische Vernunft*, Tübingen, 1968.
12. De la misma manera termina en decisionismo Paul Lorenzen, de la escuela de Erlangen.
13. Véase "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", Atenas, 1980 (traducción en castellano en *Estudios Éticos*, Editorial Alfa, Barcelona, 1986, pp. 105ss).
14. Metafísica 4, 1006 a (citado por Apel). En nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 20ss, utilizamos textos de Aristóteles de los *Tópicos*, *Refutaciones sofísticas*, *Anallíticos primeros*, para mostrar la "indemostrabilidad" de los "primeros principios", salvo por la contradicción, método denominado por Aristóteles "dialéctica", más que la mera "episteme", que no puede "mostrar" sus principios mismos.
15. "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft", II pp. 424-425 (edición en castellano 11, p. 403).

16. Véase "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendenten Sprachpragmatik", en *Sprache und Erkenntnis*, Festschrift G. Frey, Innsbruck, 1976, pp. 55ss; y en "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1987, puntos V y VI.
17. Por ejemplo en *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, en el capítulo III: "Diskursethik".
18. Véase K.-O. Apel en "Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?", en *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 394ss.
19. Es como en la demostración medieval de la existencia de Dios, que nunca movió efectivamente a nadie a una aceptación subjetiva de dicha existencia. Ningún ateo dejó de serlo por ellas, porque su ateísmo era fruto de una posición práctica que se negaba a "entrar" en la discusión de las pruebas.
20. Daremos al concepto de "cínico" un sentido radical. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, vols. 1-2, 1983, le da un sentido individualista, óntico, cuando lo define: "Zynismus-Analyse hingegen beschreibt die Interaktionen von nicht-entspannbaren Subjektivismen, hochgerüsteten Zentren der Privatvernunft, waffenstrahlenden Machtkonglomerationen und wissenschaftsgestützten Systemen der Hyperproduktion. Sie alle denken nicht im Traum daran, sich unter eine kommunikativere Vernunft zu beugen..." (II, p. 947). Por nuestra parte, el "cinismo" es la *afirmación del Poder del Sistema como fundamento* de una razón que controla o gobierna a la razón estratégica como mediación de su propia realización (como Poder absoluto). Tiene un sentido ontológico (el Ser como Voluntad-de-Poder). Cínico no es el militar cuando descubre un argumento para evadir la muerte en un acto de cobardía en la batalla (ibid., 11, pp. 403ss), sino cuando, *en cuanto militar y como valentía*, define al Enemigo como "la cosa que debe ser vencida", y ante la cual no cabe ejercicio alguno de una razón ético-discursiva. Sloterdijk se mantiene dentro del sentido "inocente" del cinismo, y no descubre el sentido de la "razón cínica" como Terror, como la auto-posición del Sistema en cuanto tal (sentido que para Lévinas es la "Verdad" de la Totalidad como negación del Otro). Habrá que desarrollar todo esto en el futuro.
21. En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (t. II) dedicamos a este tema el 21: "El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad" (pp. 13ss). Escribimos allí hace veinte años: "Hemos así recorrido rápidamente la tradición de la ontología de la Totalidad, dentro de la cual es posible 'la sociedad cerrada [que no tiene alteridad], en donde los miembros conviven entre ellos, indiferentes al resto de los hombres, siempre alertas para atacar o para defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate' (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1969, p. 283; tal como la 'sociedad abierta' [léase cerrada] de Popper). El héroe dominador es el encargado práctico de luchar por el Todo contra lo otro diferente que intenta ser dis-tinto; el sabio [¿Max Weber?] es el que teóricamente ha descubierto al Otro como la maldad natural de lo di-ferente como pluralidad. La perfección se obtiene alcanzando el honor al matar al que se opone: aniquilando la pluralidad, la Alteridad, y conociendo la Totalidad (lo Mismo) como el origen idéntico de la di-ferencia. El Todo, como fundamento, no es ético: es simplemente verdadero" (pp. 21-22). La afirmación del Todo, sin Alteridad, es el momento primero de la "razón cínica".
22. La definición de "sistema" en Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, corresponde exactamente a una "totalidad cínica": "Das selbstreferentielle Subjekt und das selbstreferentielle Objekt. werden isomorph gedacht" (p. 595).
23. Véase Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, MacMillan, London, 1984, capítulo 8: "Marcuse's Theory of Advanced Industrial Society: *One-Dimensional*

Man" (pp. 229ss). Marcuse tiene clara conciencia de que la "sociedad abierta" del "capitalismo tardío" (*Spätkapitalismus*) es un sistema cínico, aunque no usara la palabra.

24. Hoy, en 1992, la hegemonía norteamericana deja en esta "responsabilidad" a los generales del Pentágono, por ejemplo. Responsabilidad inevitable, se dirá, pero no por ello menos ambigua, cuando se observa el sufrimiento desproporcionado y cruel del pueblo (no de Hussein) en Irak.

25. En efecto, la razón estratégica actúa con medios hacia fines. La razón cínica funda la razón estratégica en el Poder del sistema que niega al Otro: es una razón estratégica auto-referente y autopoietica. La "Voluntad-de-Poder" que para Nietzsche es la subjetividad moderna en su fundamento, podría ahora entenderla sólo y reductivamente como el "fundamento" del ejercicio de una razón cínica. La definición es tripolar: 1) el Poder como fundamento; 2) la razón cínica fundada en el poder (y por ello un "tipo" de racionalidad específica: ni estratégica, ni instrumental, ni discursiva, sino la razón del sistema dominante como moralmente dominante y que controla o gobierna a las mismas razones estratégicas e instrumentales); 3) la razón estratégica gobernada por la razón cínica.

26. *Philosophie der Befreiung*, 2.1: "La proximidad" (pp. 29ss). Además el "cara-a-cara" está debajo de toda argumentación como argumentación que se "propone" siempre a Otro por definición.

27. "Totalidad, mediación Exterioridad" (2.2-2.4, pp. 35ss).

28. "La alienación" (2.5; pp. 64ss). Todo esto ha sido largamente analizado y construido en los cinco volúmenes de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980).

29. *Ibid.*, pp. 64-68.

30. Véase mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, caps. 8-10. Allí exponemos que, desde Schelling, Marx afirma al "trabajo vivo" como "fuente creadora (*schöpferische Quelle*) del valor (ser) desde la nada" del capital: el plusvalor. Las categorías de Marx resisten a la crítica actual y se mostrará como el único crítico fundamental del capital, hoy pretendida mente triunfante.

31. *Philosophie der Befreiung*, 2.6: "La Liberación" (pp. 73ss).

32. "La conciencia ética" (2.6.2, pp. 74ss).

33. Todo lo indicado en categorías tales como Proximidad (la positividad después negada), la Totalidad (y sus Mediaciones) y la Exterioridad negada como alienación, como sub-sunción en el Sistema de dominación, permiten esa descripción crítica.

34. La "aplicación" de la norma ética (del nivel A) en una totalidad bajo el imperio de la razón cínica (nivel B) es éticamente contradictoria, pero la ética del discurso no tiene recurso para observar dicha contradicción, porque toma a la "sociedad abierta" popperiana o a la del "Spätkapitalismus" de Habermas como una sociedad sin más, ambigua pero no intrínsecamente cínica.

35. 2.6, pp. 73ss. Con los siguientes momentos posibles: 2.6.3 "La re-sponsabilidad por el Otro *a priori*"; 2.6.4 "La destrucción del orden" (dicha destrucción es proporcional a las necesidades prácticas concretas, desde una reforma institucional insignificante hasta un proceso de cambio radical: no puede prejugarse *a priori* sobre la viabilidad de cada caso); 2.6.5 "Liberación o Anarquía" (novedad proporcional al grado de la acción emprendida, sea de pequeña reforma o profundo cambio), etc.

36. *Ibid.*, 2.6.9, pp. 81ss. "Ilegalidad" ante la ley establecida, promulgada, vigente, del acto "bueno" que innova y que exige "nuevas" leyes.

37. Esto es lo mostrado de manera clara por Noam Chomsky para el caso de los Estados Unidos, donde los grandes investigadores de las más importantes universidades colaboran con la CIA y otros instrumentos de poder (véase *American Power and the new Mandarins*, Vintage Book, New York, 1967, en especial el capítulo sobre "The Responsibility of Intellectuals", pp. 323ss).

38. En este caso, porque eleva como "natural" la posición liberal del individualismo liberal norteamericano, sobre todo en la desigualdad económica (entre ricos y pobres) del "Principio de la Diferencia".

39. En su estadía en México, Rorty criticó como "Gran Lenguaje" ya superado el sistema categorial de Marx, recomendándonos no usarlo más, usando él, sin embargo, el "Gran Lenguaje" del mercado competitivo liberal sin conciencia crítica. Es un escepticismo orientado implícitamente por una razón cínica del sistema americano: "We liberal americans".

5. LA "ÉTICA DEL DISCURSO" ANTE EL DESAFÍO DE LA
"FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN". UN INTENTO DE
RESPUESTA A ENRIQUE DUSSEL¹

Karl-Otto Apel (Frankfurt, 1992)

PARTE I. REFLEXIONES PRELIMINARES²

5.1. LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL DISCURSO ACTUAL.
UBICACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA

Antes de abocarme al tema mismo de mi escrito, me parece necesario hacer ciertas precisiones en relación a los antecedentes históricos de la problemática que hoy nos ocupa.

En noviembre de 1989 tuvo lugar en la Academia Católica de la Arquidiócesis de Freiburg un seminario acerca de *Las Fundamentaciones de la Ética en Alemania y en América Latina*³. Este seminario fue organizado por Raúl Fornet-Betancourt como continuación de las Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética (Buenos Aires, 1985). Recibí una invitación para exponer en ellas la concepción de una fundamentación pragmático-trascendental de la ética del discurso. Mi ponencia tuvo como título: "La ética del discurso como una ética de la responsabilidad. Una transformación post-metafísica de la ética de Kant"⁴.

El título mismo revela ya que mi intención entonces consistía en introducir y explicar con toda inocencia, por así decirlo, todos estos problemas desde la perspectiva, común entre nosotros, de una historia europea del espíritu.

En vista de que el resto de los participantes alemanes que se ocuparon de la discusión crítica de la ética del discurso presentó también su argumentación en este mismo marco histórico, lo que de todo ello pudo haber resultado no se hubiera diferenciado de otros de los muchos seminarios y congresos que se organizan en Alemania. Pero en tal caso, difícilmente se hubieran publicado las ponencias bajo el título de *Ética y liberación*. Hago esta afirmación a pesar de estar convencido de que la exigencia de una realización tendencial de una comunidad comunicativa ideal (que constituye, con

reservas, la dimensión prospectiva de la ética del discurso) tiene ciertamente que ver con la liberación, con una liberación tomada en un sentido universal y no limitada a Europa o al "primer mundo".

Pero sabemos muy bien que el "contenido informativo" de los conceptos (en especial de los conceptos de la filosofía y la teología), basado en el *alejamiento* [*Verfremdung*] y en la *provocación*, es algo que debe renovarse constantemente.

Estas consideraciones son especialmente válidas en el caso del contenido informativo de la palabra *liberación* en una sociedad en la que en la actualidad la actitud de una ponderación escéptico-pragmática [*eine Attitüde der skeptisch-pragmatischen Abwiegung*] determina el buen tono filosófico.

Por supuesto que no debemos pasar por alto que por las fechas en las que se llevó a cabo el seminario de Freiburg, el contenido significativo de la palabra *liberación* había sido objeto de una renovación en un sentido político muy concreto en Alemania y en Europa del Este. Más adelante retomaremos este punto.

Pero es necesario reconocer que no fue sino gracias a la ponencia de Enrique Dussel que la denominación "Ética y liberación" adquirió su peculiar connotación. Su exposición fue presentada como comentario a mi ponencia, publicándose más tarde como "La comunidad de la vida y la interpelación de los pobres" (5). Esta intervención constituyó en mi opinión el principal y más interesante desafío del seminario de Freiburg, por lo que, luego de una serie de consideraciones preliminares, intentaré ofrecer una respuesta a los problemas que allí se plantean.

En mi caso, estos preparativos resultaban imprescindibles, porque me vi obligado a ir poniendo al descubierto gradualmente los distintos niveles que la intervención de Dussel planteaba a mi comprensión europea, específicamente germano-occidental y, en última instancia, pragmático-trascendental de los conceptos (esto último con ayuda de otros escritos de Dussel, en particular de la exposición sintética de la *Filosofía de la liberación*). (6).

En la primera parte del intento de respuesta que a continuación presento, buscaré en primer término ofrecer una caracterización (desde mi perspectiva) de los puntos temáticos centrales de una posible y necesaria discusión de las *pretensiones* de la filosofía de la liberación. Para ello me veré obligado a introducir ciertas suposiciones (o, si se quiere, ciertos *prejuicios*) ligadas a la posición filosófica que sustento. La segunda parte de mi trabajo se propone adentrarse con mayor detalle en aquellas partes del texto de la intervención de Dussel en Freiburg que resultan temáticamente pertinentes. En una tercera parte, por último, intentaré extraer las con-

secuencias de todo ello para una posible continuación del diálogo entre la *ética del discurso* y la *filosofía de la liberación*.

5.2. LOS TEMAS DEL DESAFÍO DUSSELIANO ANTE EL TRASFONDO DE LA SITUACIÓN HISTÓRICA: REFLEXIONES PRELIMINARES A UNA DISCUSIÓN.

Mi primer acercamiento a la posición de Dussel y al desafío a la ética del discurso planteada por ella estuvo determinado por dos momentos que suscitaron en mí reacciones espontáneas muy diversas e inclusive contrarias. Por una parte, la tesis de Dussel de que aproximadamente un 75% de los seres humanos, precisamente aquellas masas no pertenecientes a las élites adaptadas del "tercer mundo", se encuentran prácticamente excluidas de lo que he llamado "comunidad comunicativa real", constituyendo en esa medida la "exterioridad del otro" (en el sentido de Lévinas) en relación a nuestro "nosotros" europeo-norteamericano y su "mundo". Por la otra, la afirmación de Dussel de que leemos demasiado poco o sin el cuidado suficiente *El capital* de Marx, por lo que no estamos en grado de entender el significado de sus teorías en relación a una posible liberación del "tercer mundo" (7).

El primero de estos puntos me parece en lo esencial correcto y, sobre todo, tan importante que quiero ver en esta "interpelación" del "otro" hecha a nuestro discurso por Dussel un tema central, todavía pendiente, de la aplicación global de la ética del discurso, paralelo y al mismo tiempo ligado fundamentalmente al de la crisis ecológica (afortunadamente el tema de la amenaza de una guerra nuclear que tanto tiempo se mantuvo en el primer plano de nuestras preocupaciones no parece ya tan actual).

Sin embargo, al mismo tiempo estoy convencido de que el problema de la *interpelación de los excluidos del discurso* articulado por Dussel mismo con base en los conceptos de la ética comunicativa no pone en tela de juicio el enfoque pragmático-trascendental de la ética del discurso. Por el contrario, creo que lo que aquí se presenta es un problema característico de la *parte B* (8) de la ética del discurso. La cuestión central de ésta es precisamente: ¿cómo debe actuarse bajo la suposición (en gran medida realista) de que las condiciones de aplicación de una ética fundada (en la *parte A*) de una *comunidad comunicativa ideal* (anticipada siempre por nosotros de manera contrafáctica) no se encuentran en gran parte dadas?

En relación a ello se plantea en el aspecto de la *parte B* expuesto por Dussel la cuestión de lo adecuado de las máximas de conducta en principio para todo aquel que tenga buena voluntad. Es decir: tanto para quienes se encuentran excluidos del discurso (o para sus abogados), como para quienes pertenecen a una comunidad comunicativa privilegiada, pues, en realidad, estos últimos se encuentran constantemente obligados por principio, a causa de la parte de fundamentación A de la ética del discurso, a una representación advocativa de los intereses *de todos los afectados*, no sólo de los *participantes* en el discurso (de hecho, por ejemplo, a la representación de los intereses de la generación que previsiblemente nos habrá de suceder, en lo que se refiere a la conservación de un planeta habitable y la conservación de sus recursos).

Más aún, se encuentran también obligados, en vista de la parte de fundamentación B de la ética del discurso, a colaborar en la instauración a largo plazo de condiciones que permitieran una aplicación de la ética del discurso. Pero esto no significa otra cosa que: aquellas condiciones en las que, por lo menos, ninguna persona adulta y mentalmente sana se viera excluida de la participación en discursos relevantes (discursos en los que podrían ponerse a discusión sus propios intereses).

Tanto en nuestras discusiones de Freiburg, como en las que tuvimos en México (9), Dussel parecía compartir conmigo la idea de que su preocupación por la "exclusión del otro" podría ser considerada como un tema de la *parte B* de la ética del discurso. Sin embargo, la formulación de sus opiniones en relación a este punto en la versión publicada de su intervención en Freiburg (y aún más en las exposiciones más antiguas de la *Filosofía de la liberación*) me han dado motivo para examinar con mucho mayor detalle la suposición de la posibilidad primaria de un diálogo basado en la ética del discurso. No podemos dar por sentado, "obsequiarnos" con algo que debe verse como un objeto de controversia.

En la fundamentación de la filosofía teórica y práctica, yo mismo he tomado como punto de partida que, en el *discurso argumentativo* (en el que no son los hombres los que luchan, sino los argumentos los que se enfrentan entre sí) los motivos del conflicto pueden ser expuestos de manera mucho más radical, esto es desconsiderada, que como esto resultaría posible en virtud de los riesgos para la supervivencia en los conflictos *reales*, es decir, en todos aquellos conflictos en el mundo vital resueltos abiertamente o no por medio de la violencia (10).

Es esta precisamente la razón por la que (a pesar de lo que puedan decir en contra tanto los *pragmatistas* como los *neopragmatistas*) el discurso argumentativo también puede conducir, de acuerdo con una posibilidad

de principio, a soluciones mucho más "a fondo" de los conflictos que las que resultan posibles en cualquier plano de la interacción y la comunicación humanas (por ejemplo, en el de las negociaciones estratégicas). Por lo menos los filósofos deberían defender y adoptar ellos mismos esta posibilidad de una era postconvencional de la revolución cultural de la humanidad.

Por lo que respecta a la *segunda* de las tesis de Dussel, la primera impresión que de ella se tuvo en Freiburg en noviembre de 1989 fue que se trataba de algo esencialmente *anacrónico*. A esas alturas, la teoría de *El capital* aparecía aun a los ojos de quienes precisamente dos décadas antes habían sido sus nuevos receptores en Alemania en el sentido de un marxismo no-ortodoxo y occidental, y de frente a un colapso cada vez más evidente de la totalidad del sistema socialista, como algo definitivamente desacreditado.

Sin embargo, un examen un poco más minucioso del trasfondo latinoamericano del contexto en el que surgen las formulaciones de Dussel, así como una observación más distanciada de los acontecimientos en Europa del Este, parecería dar otra vez una significación actual a la, a primera vista, chocante e insólita referencia de Dussel a la obra de Marx.

Con ello, por supuesto, no pretendo decir que la lectura continuada de la "filosofía de la liberación" me hubiera llevado a compartir las presuposiciones económico-políticas específicas ni las esperanzas de su autor. Sin embargo, me parece que en sus escritos, así como en las obras de otros autores latinoamericanos -por ejemplo en los libros *El proceso civilizatorio* y *América y la civilización* de Darcy Ribeiro (11), tan instructivos en relación a la situación y las condiciones locales, y tan descoloridos e ingenuos en lo que se refiere a la evaluación de las alternativas estatal-socialistas al capitalismo- se pone de manifiesto una perspectiva de distanciamiento [*Verfremdungsperspektive*] que también en nuestros días puede resultar de gran utilidad para nosotros los europeos, tanto en lo que respecta a una necesaria y distanciada reconstrucción de la historia del marxismo-leninismo como en la evaluación de los problemas globales del presente.

Ahora bien, ¿cuál sería el objeto de una reconstrucción actual de la historia del marxismo-leninismo? y ¿en dónde podría situarse la significación de la perspectiva de distanciamiento latinoamericana en vista del enjuiciamiento de las consecuencias del fracaso de esta concepción a que estamos obligados?

5.3. LA VISIÓN EUROPEA DEL COLAPSO DEL MARXISMO-SOCIALISMO Y EL CUESTIONAMIENTO DE LA VISIÓN EUROCENTRISTA POR PARTE DE LA TEORÍA LATINOAMERICANA DE LA DEPENDENCIA

Se trata aquí en cierto sentido y en primer término, de plantear las preguntas adecuadas en relación a las causas. No podemos, en el contexto de nuestra problemática, detenernos en la cuestión de una posible perversión del socialismo de Estado oriental por parte de Stalin y el estalinismo, esto es, en una dificultad que todavía resultaba determinante para la concepción de la *perestroika* de Gorbachov.

Ahora bien, aunque podemos conceder que la historia de la Unión Soviética hubiera sido distinta sin la eliminación de los *kulaks* llevada a cabo por Stalin al continuar la "Nueva Política Económica" de Lenin, lo que éste hizo no fue en esencia sino llevar adelante el programa del bolchevismo leninista y la política inherente a él de una dictadura del proletariado.

Sin embargo, la realización "voluntarista" misma de la revolución en Rusia por parte de Lenin, es decir, en un país en el que no estaban dadas las condiciones socioeconómicas exigidas por Marx, y la opción por la dictadura de un partido comunista de élite aparejada a ello, no puede ser considerada como la causa determinante del fracaso del marxismo-leninismo. Este fracaso debe explicarse precisamente en el sentido de las condiciones socioeconómicas de la historia política descritas por Marx a partir de causas mucho más profundas. Tales causas han de buscarse, en última instancia, en la concepción marxista de una posible sustitución de la economía de mercado capitalista por una socialización de los medios de producción y de la distribución de bienes.

Lo que la historia del socialismo de Estado ha mostrado en la Unión Soviética, e inclusive en China (habiéndose dado en este último caso un reconocimiento por parte del régimen mismo), parece ser sobre todo esto: la conducción burocrática de la economía por parte del sistema político (y, a su vez, esto quiere decir anulación de la economía de mercado gobernada por los "indicadores de los precios" y de la competencia correspondiente) en favor de una economía de comando resulta evidentemente incapaz de movilizar las fuerzas de los hombres.

El socialismo de Estado se ve obligado a compensar este déficit en cuanto a motivación, o, si se prefiere, esta ausencia de la brutalidad específica y natural de la competencia capitalista por medio de medidas políticas directas de violencia y restricciones a la libertad. Es decir, recu-

riendo a relaciones y condiciones precapitalistas. Pero además, la violencia desde arriba, lo mismo que su restricción inherente de la libertad, deben tener bajo control las crecientes tendencias hacia una economía informal [*Schattenwirtschaft*], lo mismo que el comportamiento parasitario de los "camaradas" desilusionados. La perversión política del socialismo desde arriba se "explica" entonces, en gran medida, por la perversión de abajo, esto es, por la ausencia, por la no aparición del "hombre nuevo" previsto por la *utopía* comunista.

Aquí tenemos el concepto clave que nos remite a la afinidad *interna* entre las concepciones marxista y leninista del socialismo revolucionario. Aunque, en realidad, podría ocurrir que Marx ni siquiera en sueños hubiera pensado en la necesidad de las medidas leninistas para la realización de la revolución y de la dictadura que a ello seguirla. Lo fundamental aquí es que ya Marx, imbuido de la creencia en la validez histórica de las leyes de la dialéctica, consideraba al sistema capitalista de la economía de mercado como algo no reformable. Lo fundamental es que ya en sus escritos de juventud (12) Marx se encuentra dispuesto a abandonar este sistema (al que considera como algo extremadamente eficaz (13)) junto con sus logros correspondientes como el derecho liberal, la democracia política e inclusive la moral burguesa. Todo ello en favor de una *utopía social* que lo trascienda: la sociedad sin clases, que había de ser realizada por el proletariado en un "reino de la libertad" en el que ya no existe un monopolio estatal de la violencia.

Por supuesto, en el segundo periodo de su pensamiento, esto es, en el llamado periodo de la madurez, Marx dedica todo su esfuerzo a tratar de presentar su concepción, que al principio había tenido un carácter ético-antropológico y escatológico-visionario, a la luz de una reconstrucción dialéctica empíricamente avalada por el desarrollo necesario del capitalismo como un resultado cuasi libre de valoración del análisis científico.

Sin embargo, esta transformación cientista, que ni siquiera en *El capital* mismo es capaz de ocultar del todo el compromiso crítico moral y la pasión utópico-escatológica, tuvo como efecto un reforzamiento de la determinación (característica tanto en Marx como en Lenin) a rechazar cualquier tendencia reformista en el sentido del movimiento sindical [*trade union*] y de la "socialdemocracia". La creencia en una necesidad científicamente demostrada de una sustitución revolucionaria del capitalismo por el socialismo y, en última instancia, por un "reino de la libertad", no hizo sino reforzar la voluntad política de realizar la revolución, lo mismo que la esperanza utópico-escatológica del "hombre nuevo".

Ya en relación a este punto me resulta necesario hacer la observación anticipatoria de que, por lo menos en la *filosofía de la liberación* de Dussel,

aparecida en México en 1977, aparte de un convincente compromiso ético (o ético-religioso), predomina el espíritu de un rechazo empírica y pragmáticamente indiferenciado de cualquier posibilidad de cooperación Norte-Sur sobre la base de un sistema capitalista reformado.

Detrás de esta concepción se encuentra evidentemente, como en Marx, una creencia incondicionada en la posibilidad de la realización de una utopía social concreta que incluiría la eliminación en todas las dimensiones de la convivencia humana de la enajenación proveniente de las instituciones.

Más tarde retornaré este problema. Por el momento, me ocuparé, en primer lugar, de delinear el punto en relación al cual la crítica de marxista de Dussel constituye aún en el momento actual, esto es, después del colapso evidente del marxismo-leninismo, un desafío para el discurso filosófico del "primer mundo".

Es posible extraer la siguiente conclusión de la experiencia europea, en particular de la experiencia alemana, con la historia de la discusión política acerca del socialismo en este siglo. El argumento más sólido en contra del marxismo-leninismo se ubica para los europeos, en especial para los alemanes, no tanto en el fracaso económico del socialismo de Estado soviético. Reside más bien en la circunstancia de que, finalmente, los éxitos a largo plazo de la socialdemocracia y del movimiento sindical en la reestructuración del Estado social de las democracias occidentales no sólo han reforzado a éstas, sino que las hacen aparecer, gracias a sus prestaciones y servicios sociales, como algo mucho más atractivo que los Estados del "socialismo real".

Podemos entonces justificadamente hacer el siguiente juicio general. El camino de las *reformas sociales* ha sido el camino realmente correcto, no sólo a causa de la conservación de la libertad política, sino también en interés de una realización aproximada del Estado benefactor [*Wohlfahrtsstaat*], para no decir de plano: en interés y beneficio de la justicia social. Esta vía no sólo ha sido capaz de mantener sin modificaciones esenciales la democracia parlamentaria, también ha sabido conservar el sistema de la economía de mercado, poniendo asimismo, mediante una reforma del "orden político" de las condiciones de marco [*Rahmenbedingungen*], la eficacia de este sistema al servicio de la política social, en lugar de intervenir directamente en el sistema económico mismo.

Resulta probable, en este orden de ideas, que en la actualidad sea posible constatar en Europa Occidental un amplio consenso suprapartidista de opinión. Pero es precisamente este consenso empíricamente saturado la causa de que la "interpelación" de Dussel o, más exactamente, su refe-

rencia a Marx durante el seminario de Freiburg sonara como un "anacronismo".

Ahora bien, es justo en este punto que en la actualidad el argumento "crucial" de la filosofía latinoamericana de la liberación, en tanto que argumento del "tercer mundo", resulta importante. Se trata, en principio, de un argumento adecuado para poner en tela de juicio la perspectiva *eurocéntrica* de la discusión actual, tratando de hacer valer nuevamente el punto de vista marxista y aun (de manera directa) leninista de la crítica del capitalismo.

Estoy pensando aquí, como es obvio, en la llamada *teoría del imperialismo*, fundada por Hilferding, Rosa Luxemburg y Lenin (14) y que luego fue desarrollada desde la perspectiva latinoamericana como la *teoría de la dependencia* (15). Formulada de la manera más radical y referida a la exposición resumida que de la experiencia europea he presentado un poco más arriba, la teoría de la "dependencia" conduciría a la siguiente objeción:

El éxito de las democracias "septentrionales", es decir, el éxito desde el punto de vista del "tercer mundo" de los Estados altamente industrializados de Europa Occidental, Norteamérica y desde hace tiempo también el Japón, esto es, el desarrollo apenas descrito que ha conducido por la vía de reformas sociales a una solución relativamente atractiva de la *cuestión social*, ese éxito sólo pudo alcanzarse gracias a la explotación *neocolonialista* de los recursos naturales y de la mano de obra barata (del "proletariado" real de nuestros días) del "tercer mundo",

La clave para una posible explicación de esta situación de complementariedad entre la prosperidad económica y la consolidación social del Norte, y el permanente "subdesarrollo" y la "pauperización" de la población del "tercer mundo" (esto es, de gran parte de Asia, de Africa y de América Latina) reside, según esto, en las condiciones de marco [*Rahmenbedingungen*] de orden político del sistema económico mundial impuestas por el Norte.

Estas condiciones, se nos dice, son *neocolonialistas* en la medida en que las élites político-económicas de los países en vías de desarrollo se ven conducidas una y otra vez (por violencia o por corrupción) a colaborar con las empresas multinacionales representantes de los intereses del "Norte", lográndose esto a costa de la explotación de las masas del "Sur". De acuerdo con lo anterior, resulta imposible, en principio, bajo las condiciones capitalistas (y ahora esto significaría *neocolonialistas imperialistas*) del sistema económico mundial una superación del empobrecimiento progresivo de las masas de la población del tercer mundo. Estas condiciones determinan los *terms of trade* del intercambio de bienes entre

el Norte y el Sur, provocando y definiendo con ello al mismo tiempo la crisis de la deuda.

Pero además, esta pauperización creciente del tercer mundo tendría que volverse también contra el Norte, poniendo fin al plazo perentorio que el capitalismo habría logrado para las metrópolis del Norte por medio de la explotación del Sur .

Esta última expectativa, que reestablece la conexión de la teoría de la dependencia con la vieja teoría del imperialismo, se ve reforzada en nuestros días por otros dos argumentos. En primer lugar, por el señalamiento de la emigración hacia el Norte que las masas empobrecidas del Sur han comenzado a llevar a cabo. y en segundo lugar, y sobre todo por la consideración de que debido a su creciente pobreza, el Sur se ve obligado a alterar cada vez más su medio ambiente, agudizando así la amenaza planetaria de la ecoesfera humana.

Ahora bien, ¿cómo podemos responder a esta argumentación global?

5.4 LA PROBLEMATIZACIÓN ESCÉPTICO-PRAGMÁTICA DE LAS TEORÍAS GENERALES DEL DESARROLLO POLÍTICO, INCLUYENDO A LA TEORÍA ACTUAL DE LA DEPENDENCIA

Lo primero que debemos hacer es, para utilizar una expresión de Habermas, señalar la "nueva carencia de una visión clara y de conjunto" [neue Uebersichtlichkeit] de la discusión del "conflicto Norte-Sur" y de la "política de desarrollo" (16).

Las "grandes teorías de izquierda", se dice en la actualidad en el Norte en relación a esta problemática, han mostrado ser simplificaciones inadecuadas de una problemática mucho más compleja. En consecuencia, la teoría de la dependencia ha rebasado hace ya mucho tiempo la cima de su plausibilidad. Podemos afirmar, de hecho, que para cada uno de las premisas que subyacen a esta teoría se pueden esgrimir claros contraejemplos. Por ejemplo, en primer lugar, contra la presuposición global histórico-geográfica de sus pretensiones de validez como una teoría del *conflicto Norte-Sur*.

En realidad, las relaciones y las condiciones en los distintos países de América Latina, África y Asia han sido y son mucho más diversas de lo que sugiere hablar del *tercer mundo* y de su *dependencia del primer mundo*. Y esto resulta válido no sólo en lo que se refiere a aquellos aspectos de diferencia [Differenzaspekte] que pueden explicarse con ayuda de la reconstrucción de la historia del colonialismo, del ibérico en América Latina, del inglés en

Norteamérica, Australia y Nueva Zelanda, y del francés en África y Oceanía, así como del colonialismo esencialmente inglés y ruso en Asia (cfr. D. Ribeiro, 1985). Es también válido en relación a aquellos aspectos que la teoría de la dependencia no considera o que tal vez subestima.

Así, por ejemplo, el argumento del Norte de que las crisis económicas del Sur son, en gran medida "hechas en casa" no pierde enteramente su fuerza frente a la teoría de la corrupción de las élites de los países en vías de desarrollo (esto es, de frente a una forzada o irresponsable dependencia de la política económica del Norte). Porque, de hecho, esos grupos minoritarios se han comportado constantemente de la manera más diversa, y estas diferencias descansan en supuestos étnicos y socioculturales de la más diversa índole, que resultan en parte completamente independientes de la relación de subordinación del Sur respecto al Norte, condicionada por el sistema económico mundial.

En realidad, esto también tiene validez para las diferencias relativas a los supuestos étnicos y culturales durante la época de la colonización. Es indudable que tales supuestos deben ser considerados en la explicación de los distintos grados de éxito económico de los antiguos territorios coloniales. Más exactamente: es necesario considerar las distintas predisposiciones, existentes hasta nuestros días, a la adopción exitosa de las formas económicas del capitalismo.

Con ello quiero también referirme a los resultados de las reconstrucciones hermenéuticas de la ética económica en las distintas tradiciones culturales, en el espíritu de Max Weber (17). Tales reconstrucciones sugieren que el posible funcionamiento del capitalismo depende también de motivos religiosamente condicionados y de las disposiciones a la racionalización correspondientes, por ejemplo, de la disposición a una separación estricta entre Estado de derecho, empresa e intereses privados y familiares.

En un interesante estudio acerca de la ética de los "mafiosi" y el espíritu del capitalismo (18) se han analizado no hace mucho en este sentido las diferencias entre el desarrollo de Norteamérica y Europa Occidental, por una parte, y América Latina y Europa Meridional (particularmente el sur de Italia), por la otra. Todo ello se corresponde de manera parcial con la explicación (cercana a la teoría de la dependencia) que ofrece Darcy Ribeiro de la diferencia entre pobres y ricos en Brasil, en primer lugar, y en los Estados Unidos; en segundo, fenómenos que, por supuesto, resultan de la distinción de dos periodos diferentes de la época colonial: el capitalismo comercial ibérico, por un lado, y el capitalismo angloamericano, por el otro (19).

Por lo demás, hay mucho que decir en favor de la tesis de que el notable éxito económico de ciertos territorios del oriente asiático (particularmente Corea del Sur, Taiwan, Hong Kong y Singapur), anteriormente sometidos al colonialismo imperialista japonés, puede ser explicado con base en condiciones socioculturales y étnicodemográficas peculiares de esas regiones. Evidentemente, el éxito del Japón mismo puede explicarse en el sentido de la teoría de la dependencia, es decir, a partir de una independencia mantenida durante toda la época colonial, a diferencia de lo ocurrido en la India. Pero en relación a esto es posible también afirmar que las condiciones étnicas y socioculturales juegan también en este caso un papel fundamental.

La relativa estabilidad de la economía china, que ha superado desde hace algunos años a la economía de la Unión Soviética ya la de sus Estados sucesores se apoya también, por lo menos, en igual medida en la relativa independencia (reestablecida gracias a la toma del poder por parte de los comunistas) del país en relación al sistema mundial capitalista que en la tradición específica de la cultura familiar y el carácter típicamente industrial de este numeroso pueblo.

Por último, en lo que se refiere al Africa negra que, junto con Bengala, Bangladesh, el norte del Brasil y los territorios indígenas de América Latina, exhibe las regiones de pauperización más grave, también podemos hablar de un choque entre los diversos intentos de explicar el notorio fracaso de la política de desarrollo. Por una parte, el argumento relativo a la explotación económica durante la época colonial ya su continuación neocolonialista en los Estados que surgen de las antiguas colonias, Estados que, a decir verdad, se constituyen de manera artificial y se encuentran frecuentemente divididos por conflictos tribales. En oposición a lo anterior tenemos, por otra parte, el argumento de que el empobrecimiento se debe en cierta medida a los experimentos socialistas ya las sucesivas guerras civiles (Etiopía, Somalia, Tanzania, Mozambique, Angola), pero, sobre todo, a la insuficiente predisposición sociocultural de las sociedades tribales en relación a las condiciones de marco [*Rahmenbedingungen*] de la forma económica del capitalismo. En apoyo de esta tesis se cita con frecuencia el hecho de que el nivel de vida de la población, inclusive de la población negra, es mucho más alto en Sudáfrica, donde el control del Estado se encuentra en manos de la población blanca.

Vemos ya entonces que los supuestos histórico-geográficos mismos (globalmente simplificadores) de la teoría de la dependencia resultan problemáticos. En un sentido más estrecho sus premisas son también igualmente cuestionables.

Ahora bien, ¿es exacto afirmar que las características económico-estructurales puestas de relieve por la teoría de la dependencia (por ejemplo, alto consumo de bienes de lujo por parte de los estratos superiores, orientación exportadora de monocultivos ligada a una baja integración con el mercado interno y, como consecuencia, un alto grado de "heterogeneidad estructural" de la economía social en su totalidad y, sobre todo, "marginalización" y pobreza crecientes de la mayoría de la población) constituyen un rasgo distintivo de la economía del tercer mundo? En otras palabras, ¿distinguen a esta economía del "capitalismo periférico" no sólo en comparación con la estructura económica y social actual del primer mundo, sino también con el desarrollo *no dependiente* de Europa una vez iniciada la industrialización? ¿Podemos entonces basar en esta "diversidad condicionada por la dependencia" [*dependenzbedingter Unterschied*] la tesis de la imposibilidad de principio de un desarrollo progresivo de la estructura socioeconómica del tercer mundo bajo las condiciones de un sistema capitalista mundial dominado por el Norte?

Curiosamente, una crítica de las premisas histórico-económicas implícitas en la teoría de la dependencia se puede encontrar en Thomas Hurttienne (20), alguien que más bien puede considerarse como un simpatizante de un cuestionamiento crítico del paradigma normal de la teoría neoliberal del desarrollo. Hurttienne observa que los rasgos estructurales del capitalismo periférico del tercer mundo que acabamos de mencionar caracterizan también, en primer lugar, a la economía inglesa y, más tarde, a la economía germano-prusiana del siglo XIX. Hurttienne constata igualmente una circunstancia que frecuentemente se pasa por alto, a saber: que la gran masa de los trabajadores y campesinos de estas regiones no tuvieron una participación relativa y duradera de los "frutos" del crecimiento económico sino hasta después de cien años de industrialización capitalista (21). Luego de hacer una reconstrucción del desarrollo inglés durante los siglos XVIII y XIX, nota que "como resultado podemos concluir que la industrialización inglesa se caracteriza, por lo menos hasta la Primera Guerra Mundial, esto es, hasta aproximadamente 130 años después del inicio de la Revolución Industrial, por ciertos rasgos centrales resultado de una *heterogeneidad estructural*: desigualdad extrema en la distribución del ingreso, alta proporción de consumo de bienes de lujo, mínima importancia de la producción industrial de bienes de consumo masivo, pobreza absoluta y extrema, marginación social..." (22) *a pesar* de haber alcanzado desde sus primeros años un alto grado de efectividad en la imposición de las relaciones capitalistas de producción y a pesar del carácter relativamente moder-

no de la estructura social (los pequeños propietarios en el campo y los artesanos habían perdido todo peso social y político).

Cito aquí las conclusiones de un estudio fuertemente inclinado hacia el marxismo porque pueden servirnos como punto de referencia para un cuestionamiento de la posición sustentada por la teoría de la dependencia en relación a la imposibilidad de un desarrollo del Sur en el marco del capitalismo.

El economista del desarrollo Albert O. Hirschmann (23) se ha ocupado de reflexionar de manera pragmática, no dogmática y apoyándose ampliamente en la experiencia acerca de los procesos de aprendizaje y los cambios de paradigma de todas las teorías importantes en este rubro. En sus trabajos es posible encontrar cuestionamientos y problemas más detallados y actuales de las presuposiciones neoliberales y keynesianas de la política de desarrollo occidental a partir de 1945, lo mismo que de las que subyacen a la teoría de la dependencia. A pesar de hacerse participe en ocasiones de la crítica a la política de desarrollo occidental, Hirschmann llega a una conclusión positiva en lo que se refiere a las posibilidades reales actuales de reformas sociales en América Latina. Un punto de apoyo importante en su argumentación lo constituye, entre otros, el hecho de que con el fin de la guerra fría, esto es, con la desaparición del temor a una revolución comunista, los Estados Unidos no se encuentran ya obligados a continuar su represiva política del "patio trasero".

Frente a tales expectativas positivas en la América Latina, el panorama que se presenta en los países de la ex Unión Soviética es naturalmente bastante obscuro en lo que se refiere a las reformas económicas y sociales. En estos países la reintroducción de un orden económico capitalista después de más de setenta años de consecuente eliminación de sus presuposiciones sistemático-funcionales y socioculturales parecería hallar obstáculos de mucha mayor magnitud que los que podrían surgir en muchos países del capitalismo periférico del tercer mundo. Los sacrificios sociales en la era posterior a la *perestroika* (concebida ésta, en realidad, como una reforma del socialismo de Estado) podrían resultar de una magnitud proporcional.

Ahora bien, ¿qué consecuencias podemos extraer de este planteamiento esquemático y sin duda insuficiente de los problemas inherentes a las tesis de la teoría de la dependencia? ¿Se obtiene de ello un resultado enteramente negativo de la valoración situacional [*Situationeinschaetzung*] en la que Dussel basa su "filosofía de la liberación"?

La respuesta es negativa, a pesar de todos los argumentos que hemos aducido en relación al carácter problemático de la teoría de la dependencia.

5.5. LOS HECHOS ÉTICAMENTE RELEVANTES DE LA RELACIÓN ENTRE EL PRIMERO Y EL TERCER MUNDOS QUE APOYAN LA VALORACIÓN SITUACIONAL Y LAS PRETENSIONES DE DUSSEL, INDEPENDIENTEMENTE DE LOS PROBLEMAS INHERENTES A LAS "TEORÍAS GENERALES DE IZQUIERDA"

La "filosofía de la liberación" de Dussel se presenta, en primer lugar, como un desafío *ético* a la filosofía del Norte. Por lo tanto, no es conveniente enjuiciar la valoración situacional [*Situationeinschaetzung*] que la subyace esencialmente desde un punto de vista teórico (de su fundamentación económica del desarrollo y, en general, científico social). Más bien, ha de ser juzgada con base en los hechos empíricos que dan origen a su "interpelación" a nombre de los "pobres" del tercer mundo y que, en mi opinión, la justifican plenamente.

Entre tales circunstancias, reconocidas aun por teorías muy divergentes, se encuentran los siguientes hechos, que forman parte del trasfondo del conflicto Norte-Sur (en especial de la manifestación latinoamericana de éste), que se encuentran condicionados causalmente por la expansión histórica de Europa a nivel mundial durante la época moderna y que todavía en nuestros días tienen efectos visibles:

1. Aproximadamente en el año 1500, las poblaciones indígenas de América, África negra y de grandes partes de Asia fueron arrancadas (en general de manera violenta) de sus condiciones naturales y socioculturales de vida, siendo también en parte fuertemente diezmadas o, de plano, exterminadas; fueron también en parte despojadas de sus avanzadas culturas, así como de su orden social; fueron esclavizadas y, en todo caso, condenadas a convertirse en un "grupo marginal" extremadamente pobre de la humanidad, un grupo, además, dependiente económica y culturalmente del Norte.

Estas observaciones resultan exactas particularmente en lo que se refiere a la población aborígen de América y sus culturas tribales, objetos ambas de un exterminio prácticamente total y violento, y sometida aquella, además, al trabajo forzado y las enfermedades. En relación a las avanzadas culturas estatales de Mesoamérica, Centro y Sudamérica, los juicios anteriores son justos en el sentido de un control legal político y sociocultural y de una corrupción económico-social (que inclusive en nuestros días en México, un país donde oficialmente se ha reivindicado a lo indígena, no se ha modificado por completo).

2. Resulta importante notar en este contexto que la liberación de las colonias inglesas, españolas y portuguesas en América, llevada a cabo en

nombre de la Ilustración y el liberalismo, no tuvo como consecuencia ninguna mejora de las condiciones de vida de la población indígena, ni de los esclavos y sus descendientes utilizados para reemplazar a los cada vez más escasos y diezmados indígenas. De hecho, en ciertos casos, dicha liberación no hizo sino empeorar tales condiciones (las metrópolis europeas de las potencias coloniales habían defendido en alguna medida los intereses de la población autóctona frente a los intereses de explotación de los colonos blancos o criollos).

El destino de las últimas tribus indígenas en Brasil -sobre todo en la zona del Amazonas- resulta en nuestros días particularmente trágico. De hecho, su exterminio creciente parecería ser inevitable en la medida en la que grupos de proletarios campesinos [*Landproletariat*] creen ver su única oportunidad de supervivencia en la explotación de los bosques del Amazonas. En la actualidad el gobierno parece ser tan incapaz de controlar la deforestación de los bosques por parte de los colonos, gambusinos y caucheros como la inmigración ilegal y la construcción de favelas en las Zonas marginales de Sao Paulo y Río de Janeiro. Comprensiblemente, los aproximadamente cincuenta millones de pobres existentes en el país -la mayoría de origen negro- constituyen para el gobierno y la opinión pública un problema mucho más apremiante y políticamente de mayor importancia que el de salvar a las últimas tribus de indios del país.

3. Los negros, aparentemente desde el punto de vista de la biología, más robustos que los indígenas, junto con los mestizos americanos y africanos, asumieron a la larga el peso principal de la esclavización de los pueblos del tercer mundo, constituyendo en la actualidad, sin lugar a dudas gracias al desarrollo de la medicina en el Norte, la fuente principal (con la India, Indonesia y China) de la ecológicamente problemática sobrepoblación de la Tierra.

4. En lo que se refiere a la estructura socioeconómica profunda de la relación Norte-Sur es posible constatar, por ejemplo, los siguientes hechos, dejando de lado la diversidad de interpretaciones teóricas e ideológicas. La situación fundamental de dependencia del Sur respecto al Norte (al que en nuestros días, aparte de Europa Occidental, pertenecen también Norteamérica y Japón), creada por la expansión colonial de Europa, no se ha modificado esencialmente hasta hoy, ni siquiera en los países del Cercano Oriente que por su pertenencia a la OPEP gozan en la actualidad de una riqueza extrema. Todo esto se pone particularmente de manifiesto en las *condiciones de marco* [*Rahmenbedingungen*], en los *terms of trade* del sistema capitalista tardío que al presente, después del colapso del socialismo de Estado, mantiene un predominio mundial. Por lo demás, fenóme-

nos como la *crisis del endeudamiento*, del *deterioro del medio ambiente en el tercer mundo* y, sobre todo, el de la *relación interna* entre ambos síntomas de crisis evidencia que estas condiciones no constituyen, como quieren los liberales, *eo ipso* una "economía social de mercado" (24) (por ejemplo, la de un sistema de intercambio que garantice, gracias a la división del trabajo y a una libertad ilimitada de comercio, la reciprocidad de las ventajas).

En apoyo de lo anterior deseo citar aquí solamente dos análisis situacionales [*Situationsanalyse*] recientes y sin ópticos, libres en buena medida de resabios ideológicos, aunque en forma alguna desprovistos de un compromiso político. Por una parte, el libro del iraní de origen alemán Hafez Sabet, *Die Schuld des Nordens* (25) [La deuda del Norte] que contiene un resumen orientado a la economía estadística. Por la otra, el libro del director del Instituto para el Estudio de la Política Ambiental Europea, Ernst-Ulrich von Weizsaecker, *Erdpolitik, Oekologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt* (26) [La política de la Tierra. Política ecológica realista del medio ambiente en los umbrales del siglo].

En su libro, Hafez Sabet estudió documentalmente, en primer lugar, el desarrollo de la crisis del endeudamiento. El monto total de la deuda externa del Sur respecto al Norte es de aproximadamente 1 300 millones de dólares estadounidenses [1,3 *Billionen*]. Bajo las condiciones de marco actuales del sistema económico mundial, esta deuda no podría pagarse ni siquiera en cien años. Para Sabet, las causas de esta crisis tienen que ver, por una parte, con factores *externos* como el colonialismo y sus consecuencias, el *shock* de los precios del petróleo para los países del tercer mundo no miembros de la OPEP, el peso de los intereses y el incremento de las tasas de interés, el desplome de los precios de las materias primas, el deterioro de los *terms of trade*, así como el proteccionismo de los países industrializados del Norte. Por la otra, sin embargo, son factores *internos* como errores en la política económica, en la utilización de los créditos del extranjero, corrupción y un comportamiento peculiar de las élites, además de fugas de capital y de cerebros y excesivos gastos en armamento de los países del tercer mundo en el Norte. (Los mejores médicos e ingenieros de los países pobres trabajan en los países ricos del Norte.) Sabet presenta luego un estado de cuentas opuesto a la versión oficial del endeudamiento del Sur, registrando los réditos perdidos que para el Sur podrían haber resultado del flujo de recursos hacia el Norte durante los años de 1956 a 1990 con base en las condiciones de marco y los *terms of trade* existentes.

Apoyándose en esta investigación de la estructura profunda del sistema económico mundial existente, Sabet obtiene como resultado que si las relaciones económicas hubieran sido justas, el Norte adeudaría al Sur cua-

renta veces más de los 1 300 millones de dólares norteamericanos que éste adeuda en la actualidad, es decir, aproximadamente 50 000 millones de dólares norteamericanos

En relación a las consecuencias, Sabet llega a la conclusión de que o bien el orden económico mundial actual es reemplazado por uno nuevo o la crisis del Sur repercutirá necesariamente en el Norte en la forma de una emigración masiva y en las consecuencias planetarias de la destrucción del medio ambiente ocasionadas por la pobreza.

El análisis situacional de von Weizsaecker no hace sino confirmar y completar los resultados de Sabet; por ejemplo, en el capítulo 8 de su libro dedicado al tercer mundo como centro de la destrucción ecológica en nuestros días, aunque, en realidad, habría que notar, en relación a este punto, el hecho de que la parte más rica de la población mundial, que constituye tan sólo el 10% de la totalidad de los seres humanos, consume y utiliza directa o indirectamente la mayor parte de los recursos naturales (energía, terreno, agua, aire, etc.).

Von Weizsaecker constata también, en relación a esto último, que la "división de trabajo mundial" entre el Norte industrializado y el Sur exportador de materias primas que ha sido objeto durante mucho tiempo de las alabanzas de los economistas y que, según E. Galeano, consiste en que "algunos se especialicen en ganar, mientras que los otros se especializan en perder" (27), conduce en la actualidad "al despojo de la naturaleza y al despojo de la mayoría de los países en vías de desarrollo":

Porque, en efecto ¿con qué pagan los países en vías de desarrollo los intereses y las amortizaciones? En realidad, además de sus bienes naturales no poseen otra cosa susceptible de venderse en el mercado mundial. En alguna medida, los países en desarrollo "venden" también su aire, sus recursos hidráulicos y su tierra al Norte. Esto ocurre, por ejemplo, cuando los europeos importamos productos del Trópico para cuyo cultivo consideramos que las tierras fértiles de Europa resultarían perjudicadas o demasiado caras, o bien cuando enviamos nuestros desechos especiales al Tercer Mundo... (*op. cit.* p. 120).

Entre las consecuencias directas de la "división mundial del trabajo" se encuentra también, de acuerdo con von Weizsaecker, el hecho de que "con la tala de bosques enteros y la conversión de la superficie cultivable en tierra para la cría de ganado y el cultivo de frutas de exportación, el agua de lluvia no puede ya ser absorbida como antes por el suelo, lo que puede conducir a inundaciones en las zonas más bajas, mientras que du-

rante la época de sequía las fuentes acuíferas se secan y grandes extensiones de terreno se hacen polvosas" (*op.cit.*, p. 120).

Por último, Von Weizsaecker constata, al igual que Sabet, basándose en el Informe Drundtland (*Our Common Future*) de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo (28), que en los últimos años (aproximadamente desde 1985) "han fluido cada año *circa* 40 000 mill. USD netos de los países en desarrollo hacia el Norte". De esta cantidad, la mayor parte fue utilizada para cubrir el servicio de la deuda (en general, meros intereses y sólo una proporción minúscula para su pago). La totalidad de la transferencia de capitales del Norte hacia el Sur, en particular la totalidad de la "ayuda para el desarrollo" se ha descontado, en realidad, de una suma original muchísimo más elevada correspondiente al flujo de capitales y valores del Sur en dirección al Norte (*op. cit.*, p.122).

Ahora bien, el énfasis distintivo del análisis de von Weizsaecker, comparado con los análisis de la mayoría de los economistas del desarrollo (incluyendo a los representantes de la teoría de la dependencia), reside en poner de manifiesto que el objetivo, cualquiera que sea la forma de realización de un desarrollo "de recuperación" de los países del tercer mundo, es decir, del desarrollo que pretendiera imitar para una población de mil millones de personas el modelo de desarrollo del primer mundo es completamente ilusorio y autodestructivo desde un punto de vista puramente cuantitativo y ecológico (*op. cit.*, p. 123). La Tierra sería incapaz de soportar una presión ecológica de este tipo.

Más adelante retornaré este punto.

Después de este excursus, cuyo objetivo consistía en hacer explícitos los fenómenos éticos más importantes de la situación actual de la relación Norte-Sur, podemos ocuparnos de una discusión de las presuposiciones situacionales, socioeconómicas y políticas del desafío dusseliano de la filosofía eurocentrista.

Debería ser claro ya que nada se encuentra más alejado de mis intenciones que la negación o bagatelización de la realidad fáctica de una "marginalización" y "exclusión" de los pobres del tercer mundo de la *comunidad de vida* [*Lebensgemeinschaft*], condicionada tanto el sistema económico mundial como por el orden social. Pero, por supuesto, debemos agregar que no podemos reflexionar y elaborar sobre tales hechos con base en simplificaciones retórico-metafísicas, sino que la base de nuestra reflexión debe ser exclusivamente la colaboración crítica de una manera éticamente relevante de la filosofía con las ciencias empíricas. En el bosquejo que he presentado de esta problemática sólo me fue posible transmitir una idea bastante incompleta de la misma.

En mi opinión, con el fin de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, *el problema número 1* de la política mundial y de una macroética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el primer y el tercer mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socioeconómica.

Por lo demás, la disolución actual del llamado segundo mundo no hace sino acentuar tal problemática, aparte de que ha resultado cada vez más evidente que el desesperado intento de los países sucesores de la ex-Unión Soviética por mantenerse como Estados industriales se encuentra íntimamente ligado a una creciente desatención de los problemas relativos al ambiente, de manera similar a lo que ocurre en los llamados países de economías en despegue [*Schwellenländer*] del tercer mundo como el centro industrial del Brasil en la zona de Sao Paulo o Taiwan.

Mi intención con todo lo anterior ha sido ubicar en el ámbito de mis capacidades la perspectiva de distanciamiento [*Verfremdungsperspektive*] que podría suscitar el cuestionamiento que hace Dussel del eurocentrismo. Me parece que es claro, por ejemplo, que toda tendencia que pretenda reducir (como ocurre ahora con frecuencia en el mundo occidental) la ética a una conservación o a un reforzamiento de lo "común" [*Ueblichkeiten*], "según sea nuestra" tradición cultural equivale, de frente a la situación mundial que acabamos de delinear, a un escapismo irresponsable. Por lo menos, la convivencia igualitaria y la cooperación corresponsable de tradiciones culturales diferentes (cuya peculiaridad debe conservarse) requiere en la actualidad de una macroética *universalista* de la humanidad (29). Sólo ella está en condiciones de tomar en serio una "interpelación del otro" como la planteada ahora por los pobres del tercer mundo.

En una situación así, resulta cínico o ingenuo el intento de reducir el problema de una fundamentación éticamente relevante de las normas al problema técnico-instrumental (medios-fin-racional) de una investigación de los medios y las estrategias adecuados para la consecución de los "objetivos supremos" [*Oberzwecke*] en relación a los cuales las partes, como participantes en las negociaciones y sin recurso a principios transubjetivos de justicia, esto es, sin considerar los intereses de terceros ausentes, podrían ponerse de acuerdo, gracias a un mero cálculo de intereses (30).

Antes de adentrarme en una discusión con Dussel acerca de las posibilidades de la ética del discurso y con el fin de hacerle justicia a sus pretensiones, me resulta necesario llevar a buen término mis consideraciones acerca de la herencia del marxismo. En otras palabras, debo intentar resumir mi evaluación de la importancia de esa herencia a la luz de las refle-

xiones anteriores y en lo que atañe al elemento utópico de la "ética de la liberación".

Me parece que el cuestionamiento que hace la teoría de la dependencia neomarxista del *model standard* tanto neoliberal como keynesiano de la teoría occidental del desarrollo ha logrado establecer por lo menos que una crítica de las contradicciones del sistema económico del capitalismo a nivel mundial inspirada en el marxismo no es algo que por sí mismo haya sido refutado ni tampoco cuyo potencial crítico haya sido agotado.

Ahora bien, podemos mantener esta posición a pesar de estar convencidos de que el sistema económico capitalista es reformable y, en esa medida, desde el punto de vista ético, mayormente aceptable que las formas del socialismo burocrático o estatal que hasta ahora se han realizado (31). La base de esta conclusión se encuentra sobre todo en la circunstancia de que, en mi opinión, son precisamente las presuposiciones del sistema de pensamiento marxista sobre las que descansa la llamada *supresión de la utopía por la ciencia* las que deben ser abandonadas o completamente transformadas.

Esta tesis se refiere a tres elementos fundamentales del pensamiento marxista.

1. A la teoría de la "enajenación" o "cosificación" [*Verdinglichung*], en tanto que referida esencialmente en Marx al concepto positivo básico del "trabajo vivo" [*lebendige Arbeit*] y no, en principio, a la relación de reciprocidad de la interacción que en el mundo de la vida resulta complementaria del trabajo.

Esta referencia también se da en la medida en la que esta teoría no distingue entre una *exteriorización necesaria* [*unumgaengliche Entaeusserung*] u objetivación de la subjetividad humana (o si se quiere de su intersubjetividad inmediata) y la *autoenajenación y cosificación* de la subjetividad, esto es, de la relación intersubjetiva.

2. A la teoría marxista del valor del trabajo y la plusvalía, en la medida en que ésta descansa, en última instancia, en la teoría de la enajenación referida al trabajo y en la idea utópica de una supresión de la enajenación.

3. A la teoría histórico-determinista de la predicción incondicionada de una sustitución del capitalismo por parte de un socialismo comunista que haría realidad la "utopía del reino de la libertad".

Ad 1. En lo relativo a la teoría de la enajenación, desarrollada por el joven Marx en su enfrentamiento con Hegel y los jóvenes hegelianos y que en cierta medida constituye también el transfondo característico para la teoría del trabajo en *El capital*, resulta imprescindible, en mi opinión, realizar una distinción en relación a dos cosas.

a) Por una parte, resulta necesario superar de manera más primaria, por así decirlo, que en Hegel y Marx (32), la limitación del punto de partida al "trabajo vivo" como una *relación hombre-naturaleza* (la autocreación del hombre por medio de la exteriorización y recuperación de las "fuerzas esenciales del ser humano"), que se remonta a la tradición dominante de la *filosofía del sujeto-objeto* moderna. Esto debe, además, ocurrir en el sentido de una distinción y una relación de complementación entre trabajo e interacción, esto es, comunicación lingüística.

La problemática de la exteriorización o enajenación tendría que desarrollarse entonces haciendo referencia a la relación de complementariedad entre trabajo e interacción, esto es, comunicación, anclada ya originalmente en el mundo de la vida. Esto tendría que ocurrir, además, de tal manera que la exteriorización institucional y la enajenación tendencial no se entiendan de antemano, primariamente, como la exteriorización y la enajenación de un sujeto, la autonomía, pensado como algo autárquico (ni de una "especie de sujeto"), sino más bien, en primer lugar, como las de una relación de reciprocidad entre sujetos actuantes y de su comunicación -lingüística.

Sólo "entonces resulta posible analizar el surgimiento de instituciones sociales, así como la diferenciación funcional-estructural de los sistemas sociales, en oposición a la exteriorización del trabajo en obras o productos, y como complemento del mismo, como un fenómeno de enajenación tendencial (33). Hasta aquí no existe todavía una discrepancia entre mi intento de diferenciación y ciertas tendencias, presentes ya en Marx y Hegel y, sobre todo, en el concepto básico para Dussel de *proximidad*, como una relación con el "otro", como el "prójimo" [Naechster] (34), si bien en Marx tales tendencias se reducen una y otra vez a las categorías de la relación objeto-sujeto (por ejemplo, a las de la apropiación de la naturaleza por parte de un sujeto genérico o, en el mejor de los casos, a los de las "relaciones de producción").

b) Sin embargo, la diferenciación o complementación sugeridas se encuentran ligadas a una mayor complejidad del problema de la enajenación, mismo que a su vez conduce a la idea de que la *utopía de la eliminación total* y "emancipatoria" *de la enajenación de la praxis humana*, tal y como ésta se presenta en el sistema de mercado de la economía, por una parte, y, por la otra, en el sistema de poder del Estado, debe ser abandonada.

Si no adoptamos la actitud de orientarnos exclusivamente (como lo hacía por lo menos el joven Marx) de acuerdo al proceso de la producción creativa de la obra del artesano-artista (que efectivamente se exterioriza ya la vez se recupera a sí mismo en sus trabajos), si nos orientamos más bien de

acuerdo a la *mediación temporal* [auf Dauer] de la interacción y la comunicación humanas por vía de los medios institucionales o sistémicos -y esto es algo que es ya inherente al lenguaje (35), pero que no adquiere toda su cuasi-autonomía sino en los medios no lingüísticos de los sistemas sociales, por ejemplo *dinero* o *poder* -llegaremos a la siguiente conclusión.

La idea de una eliminación [*Wiederaufhebung*] completa de la enajenación y la cosificación de la relación inmediata de *proximidad* entre los hombres (en el sentido de la cuasi-naturaleza funcional-estructural de los sistemas sociales), que sin lugar a dudas ha encontrado su camino hasta ahora, tendría por necesidad que ser algo prácticamente equivalente a una regresión de la evolución *cultural* en cuanto tal.

Porque todas las diferenciaciones de los sistemas funcionales, comenzando con los rituales y las instituciones arcaicas, por medio de las cuales la praxis humana es *descargada* de su ejecución inicial [*Initialvollzug*] autónoma, esto es, creativa, exponiéndose así en el tiempo [*und so auf Dauer gestellt wird*], deberían convertirse en algo superfluo en el "reino de la libertad" marxista. En esa medida, una realización imaginable de la utopía marxista no sería equivalente a un socialismo de Estado, que, en realidad, no hace sino reemplazar el sistema funcional autorregulativo [*Selbststeuerungssystem*] de la economía de mercado por el sistema regulativo del poder del Estado; sería más bien equivalente a algo parecido a la utopía regresiva de Pol Pot.

Lo que ahora nos resulta claro, sin embargo, es que el "reino de la libertad" que, según Marx, encontraría su realización en el comunismo, se diferencia del "progreso de la conciencia de la libertad" de Hegel precisamente en el hecho de que aquí se trata de una *supresión de la praxis enajenada por una praxis revolucionaria*, y no de que la filosofía "suprime" la exteriorización y la enajenación del espíritu subjetivo en el *espíritu objetivo*, al entender a ésta como una *condición necesaria de su autoconciencia*.

Resulta sugerente de frente a esta *dimensión utópica transcultural* [*transkulturelle Utopiedimension*] de la "filosofía de la liberación" marxista remontarse a una posición que en cierto sentido tiene su punto de partida en Hegel y Marx.

Ahora bien, no se trata en forma alguna de anular por completo la concretización marxista de la problemática de la enajenación y de volver al idealismo hegeliano. Pero al mismo tiempo, nos parece necesario diferenciar, remitiéndonos parcialmente a Hegel, entre la *exteriorización (entendida como algo necesario)* [*einsehbar notwendige Entaeusserung*] de la praxis humana (del trabajo, lo mismo que de la interacción y comunica-

ción) en las instituciones y los sistemas sociales (como una *cuasi-naturaleza* cultural) y su *enajenación total*, que debe evitarse a toda costa.

Lo que entonces obtenemos es la problemática de la relación adecuada, esto es, científicamente informada y éticamente responsable de los hombres con las instituciones, es decir, con los sistemas funcionales, algo sin lugar a dudas importante en nuestros días. Esto significa, por una parte, que debemos reconocer la necesidad de una diferenciación de sistemas de acción [*Hanlungssysteme*], como el sistema de la economía social y el de un Estado de derecho en el que el poder es objeto de evaluación [*machtbewert*], de funcionamiento cuasi automático y, en esa medida, que debemos tener en cuenta las ideas de una *teoría de sistemas* en tanto que ciencia social (36). La razón aquí es que la *efectividad* de los sistemas sociales depende en gran parte de una consideración adecuada de estas ideas, de manera análoga a como la efectividad del estudio y la elaboración de la naturaleza por parte de la técnica depende de la concepción causal analítica de la ciencia natural.

Por otra parte, tenemos que resistirnos a la influencia de un *reduccionismo funcionalista* de la teoría de sistemas, de la misma manera que a un *fisicalismo*, en tanto que forma arcaica del reduccionismo.

En un sentido positivo y programático que aquí únicamente podemos mencionar, esto nos diría lo siguiente: la *comunicación lingüística*, del mismo origen que la forma existencial humana [*Daseinsform*] y complementaria del trabajo, en tanto que reelaboración de la naturaleza, que encuentra su forma de reflexión en el *discurso argumentativo* en la esfera de la ciencia y la filosofía (37), esta *metainstitución* de todas las instituciones no puede *capitular* frente a los sistemas sociales que han alcanzado la diferenciación, ni frente a los llamados "constreñimientos de sistema" [*Systemzwaenge*]. No puede capitular, esto es, en el sentido de que sus portadores [*Traeger*] se dejen convencer de que la reflexión filosófica (por ejemplo, la reflexión acerca de la validez intersubjetiva de las pretensiones de verdad y de corrección normativa de la moral) puede ser *reducida* a la autorreferencia de un sistema social autopoiético (como el sistema de la ciencia) entre otros muchos sistemas funcionales de este tipo (38).

La comunidad comunicativa de los hombres, que en el discurso argumentativo llega a la conciencia de su responsabilidad, debe en última instancia conservar un control práctico eficaz y una iniciativa de organización ante cualquier sistema funcional. Pero esto significa, por ejemplo, que esa comunidad debe conservar una efectiva capacidad de crítica y de reforma de las *condiciones de marco*, tal y como ocurre en un Estado democrático en lo referente a un sistema de regulación del poder; y lo mismo debe ocurrir en lo relativo al sistema de la economía de mercado.

Naturalmente, la dificultad estriba, no sólo en que esta tarea tendría que resolverse, como sucede en las democracias que nos son conocidas, en el marco de un sistema de autoafirmación nacional-estatal, sino también en el marco de un "orden legal civil y mundial" [*weltbuergerliche Rechtsordnung*] (Kant). El problema reside, además, en la circunstancia de que el discurso metainstitucional de cualquier comunidad comunicativa humana debe por necesidad *institucionalizarse* él mismo, en tanto que discurso *real*, y, en esa medida, someterse a las condiciones de los sistemas funcionales.

Sin embargo, poner en duda que en nuestros días el hecho de que tenemos la posibilidad de utilizar para los fines de la tarea postulada tanto los medios tecnológicos como la disposición comunicativa de los expertos en ciencia y tecnología de los responsables en política constituye, no sólo una actitud de derrotismo irresponsable, sino también un alejamiento completo de la realidad.

Es precisamente esto lo que ocurre en la actualidad de manera cotidiana en miles de congresos, comisiones, etc., que tendrían que ocuparse, por lo menos de acuerdo a sus pretensiones públicas, de *una reglamentación de los problemas de la humanidad en el sentido de una representación de defensa [advokatorisch] de los intereses de todos los afectados*.

En este sentido, se defiende ya aquí de manera eficaz en lo que respecta á lo público la forma del principio regulativo de una *ética del discurso*, o más exactamente, se defiende ya la parte de fundamentación A de la misma (aunque debería estar en todo momento claro que los representantes participativos de los sistemas políticos y económicos de autoafirmación siguen -o se ven obligados por la responsabilidad a seguir- en la praxis el modelo de Luebbe de *negociaciones orientadas al éxito* en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso (39). Sin embargo, y debido sobre todo a la pretensión de efectividad pública, ésta no excluye en absoluto un cumplimiento aproximativo y concertado [*kompromisshaft*] de la tarea de una responsabilidad discursiva metainstitucional o metasistemática que he postulado anteriormente.

Como sea, me gustaría hacer hincapié aquí en que la única posibilidad realista y responsable de tener también, a través de *reformas* mediadas políticamente, alguna influencia sobre *las condiciones de marco del sistema económico mundial* y de transformar (tal vez a largo plazo) este sistema en el sentido de una realización a nivel mundial de la justicia social se encuentra dada en la "función" del discurso que he estado sugiriendo.

Ad 2. La crítica o transformación de la teoría marxista de la enajenación que acabamos de bosquejar y la de su completa supresión en la reali-

dad, sugiere también en cierto sentido una crítica de la *teoría del valor del trabajo* [*Arbeitswerttheorie*] de Marx. Como es evidente, en lo que sigue no haré más que señalar los rasgos característicos más generales de su heurística filosófica.

Cuando uno lee con cierta imparcialidad los pasajes de *El capital* (40) en los que Marx expone su teoría del valor, no puede evitar una cierta sorpresa en relación a la manera en la que Marx distingue entre *valor de uso* [*Gebrauchswert*] y *valor de cambio* [*Tauschwert*]:

La utilidad de una cosa -según Marx- la convierte en un valor de cambio. Pero esta utilidad no está flotando en el aire, sino que se encuentra condicionada por las propiedades de la mercancía como cuerpo [*Warenkoerper*], no existe sin ésta. Por lo tanto, la mercancía como cuerpo (hierro, trigo, diamante, etc.) es un valor de uso, o bien... los valores de uso constituyen el contenido material [*stofflich*] de la riqueza, sin que importe la forma social que ésta tenga. En la forma social que vamos a considerar constituyen también los portadores materiales del valor de cambio (*op. cit.*, p. 39).

Uno no puede sino sorprenderse aquí de que para Marx *el valor de uso, esto es, la utilidad* de una cosa (que, como él mismo observa con razón, "no está flotando en el aire") se encuentre condicionado exclusivamente por las "propiedades de la mercancía como cuerpo". Sin duda es algo verdadero decir que sin ella (*i.e.* sin la mercancía como cuerpo) la utilidad no podría existir, pero debemos también preguntarnos si tal utilidad no se encuentra condicionada más directamente por las *necesidades*, esto es, por las *exigencias* de los potenciales usuarios o consumidores. Podría ocurrir, sin embargo, que Marx diera por descontado esto último como algo de suyo evidente.

Sin embargo, de no ser así, también *la demanda en el intercambio* [*Nachfrage im Tauschverkehr*] tendría que ser, en última instancia, una expresión de la utilidad, esto es, del valor de uso de las cosas en tanto que bienes.

El *valor de uso* se constituye, por así decirlo, *en el mundo vital* ("se realiza únicamente al ser usado o consumido") y en ese sentido se distingue, sin duda, del *valor de cambio que se encuentra referido al precio* [*preisbezogen*]. Pero el *valor de uso* tendría que ser también necesariamente co-constitutivo [*mitkonstitutiv*], esto es, un factor significativo en la constitución del valor de cambio en el sistema económico, por la sencilla razón de que es ya un factor significativo (co-constitutivo) de la demanda del comprador.

Pero es precisamente esto lo que Marx parece poner en tela de juicio. Marx lleva a cabo una *abstracción* radical al introducir el valor de cambio, que se encuentra referido a un sistema.

Como es evidente a partir de la cita de Marx, los "valores de uso" son *únicamente* "los portadores materiales del valor de cambio". "El valor de cambio se presenta en primer lugar como la relación cuantitativa, la proporción con la que se intercambian los valores de uso de un tipo por valores de uso de otro tipo; una relación que se modifica constantemente de acuerdo con el tiempo y el lugar...". Sin embargo, "los valores de cambio vigentes de la misma mercancía... expresan una igualdad [*ein Gleiches*]" y la "relación de intercambio" entre "dos mercancías (por ejemplo, trigo y hierro)... puede siempre ser representada por una ecuación... y ¿qué dice esta ecuación? Que hay algo común de la misma magnitud en dos cosas distintas, tanto en un cuarto de trigo como en una porción (*Ztr.*) de hierro" (*op. cit.* pp. 39ss.).

Sin embargo, "este componente común no puede ser una propiedad geométrica, física, química ni de índole natural de las mercancías. Sus propiedades corpóreas tienen importancia exclusivamente en la medida en que las convierten en algo útil, esto es, en valores de uso. Por otra parte, y como es obvio, es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio de las mercancías... En tanto que valores de uso, las mercancías se distinguen sobre todo por lo diverso de su cualidad; como valores de cambio, pueden distinguirse únicamente por lo diverso de su cantidad, *no teniendo, en consecuencia, ni un solo átomo de valor de uso*" (*op. cit.* pp. 41ss. El subrayado es mío).

Con esto, Marx ha eliminado, sirviéndose de una *supra-abstracción* [*Ueberabstraktion*], toda co-constitución de los valores de cambio por parte de los valores de uso. Pero con ello, también, Marx está en condiciones de introducir lo que podemos llamar su teoría absoluta del valor:

Si hacemos caso omiso del valor de uso de las mercancías, nos quedamos únicamente con una propiedad, la de los *productos del trabajo*. Sin embargo,... con el carácter útil de los trabajos plasmados en ellos desaparecen también las diversas formas concretas de estos trabajos, que no pueden ya distinguirse entre sí, reduciéndose en su totalidad al mismo trabajo humano, al trabajo humano abstracto (*loc. cit.*).

La supra-abstracción de Marx se confirma nuevamente con la siguiente determinación que hace del trabajo humano abstracto:

Un valor de uso o bien tiene un valor [=valor de cambio en el sistema de la economía] únicamente porque en él se ha objetivado [*vergegenstaendlicht*] trabajo humano abstracto... Ahora bien ¿cómo medir cuantitativamente su valor? Por medio de la cantidad de la "substancia constitutiva de valor" [*wertbildende Substanz*], por medio de la cantidad de trabajo. Pero la cantidad de trabajo misma se mide de acuerdo con la duración de éste... La totalidad de la fuerza de trabajo de la sociedad plasmada en los valores del mundo de las mercancías se considera aquí como una y la misma fuerza humana de trabajo, a pesar de que consista de innumerables [y entre sí diversas] fuerzas de trabajo individuales. [Porque] cada una de estas fuerzas de trabajo individuales no se distingue de las otras, con tal de que posea el carácter de una fuerza de trabajo promedio y... no requiera sino el tiempo de trabajo necesario o socialmente necesario promedio (*op. cit.*, pp.43ss).

Por lo demás, este tiempo de trabajo promedio "cambia con cada cambio en la fuerza productiva del trabajo" (*ibid.*).

Una vez que Marx ha reducido de la manera apenas expuesta el valor de las mercancías en el sistema económico capitalista a la fuerza de trabajo (de los trabajadores) invertida en un cierto tiempo, puede también introducir su teoría de la "plusvalía", de fundamental importancia para una reconstrucción crítica del capitalismo y, en particular, para la teoría de la oposición de las clases [*Theorie des Klassegegensatzes*]:

Resulta entonces que, en primer lugar, la formación de la *plusvalía*, sin la que no es posible la formación de capital ni su aprovechamiento, no puede darse por medio de un cambio de equivalentes en el marco de una circulación normal de las mercancías, ni tampoco puede surgir por el hecho de que los compradores y vendedores obtengan mutuo provecho, puesto que eso no representaría otra cosa que una redistribución del capital ya existente (*op. cit.*, pp. 169 ss).

Marx demuestra después que bajo las condiciones histórico sociales del capitalismo, la solución reside en que "el propietario de dinero [puede] ser tan afortunado de descubrir una mercancía en la circulación, esto es, en el mercado, cuyo valor de uso mismo [posee] la singular propiedad de ser fuente de valor, esto es, una mercancía cuyo uso real es él mismo objetivación de trabajo y, en consecuencia, creación de valor". Esta "mercancía específica" representa en el mercado "la capacidad o fuerza de trabajo [*Arbeitsvermoegen oder Arbeitskraft*] del trabajador asalariado" (*op. cit.*, pp.173ss.). El valor de esta fuerza de trabajo que el capitalista compra es normalmente mayor que el valor del salario que debe pagarse para la

reproducción de la fuerza de trabajo del trabajador (incluyendo la reproducción de su especie en los descendientes), por lo que, de esta manera, el capitalista se apropia de una *plusvalía* que permite el aprovechamiento del capital.

Dada la reconstrucción que acabamos de hacer de la manera de proceder de la fundamentación marxista de la teoría del valor del trabajo, no nos puede sorprender que la *unilateralidad o supra-abstracción* en la determinación del valor de cambio que hemos estado recalcando haya sido desde el principio objeto de fuertes críticas.

Eugen Boehm-Bawerk, por ejemplo, representante de la teoría del "límite de la utilidad" [*Grenznuetzentheorie*], ha criticado, entre otras cosas, el descuido del valor de los "dones naturales" [*Naturgaben*], así como de la función del "valor de uso" y, en general, del "juego de la oferta y la demanda" en la investigación de la influencia que tiene la cantidad de trabajo empleada en la forma duradera de los "precios de los bienes" (41);

También el representante del revisionismo marxista, Eduard Bernstein, que pretendía conciliar la teoría marxista del valor con la teoría del límite de la utilidad, criticaba ya la injustificada parcialidad de la teoría marxista en el sentido que hemos estado señalando (42).

Una crítica particularmente concisa desde el punto de vista de nuestra heurística de la complementariedad de trabajo e interacción es la de George B. Shaw (43). Según él, el aspecto unilateral de la teoría marxista reside precisamente en el hecho de que el análisis marxista de la mercancía, que "se propone investigar los puntos en relación a los cuales las mercancías son conmensurables entre sí, considera, no obstante, exclusivamente uno de ellos, esto es, su carácter como *productos del trabajo humano abstracto*".

En oposición a esto se encuentra la tesis de la teoría del límite de la utilidad de que "las mercancías son conmensurables entre sí de la misma manera en relación a su *utilidad abstracta*, y que la comparación que se hace en la praxis con miras a un intercambio de mercancías no es una comparación de su costo en trabajo humano abstracto, sino una *comparación de su deseabilidad abstracta* [*abstrakte Wuenschbarkeit*]" (*op. cit.*, p. 86).

Sin embargo, esta última depende también de manera esencial del grado de la satisfacción de las necesidades por parte de las mercancías en oferta.

En mi opinión, el carácter en última instancia unilateral de la reducción de la "esencia" ("Wesens"-Reduktion] del "valor" de los bienes (cosificado ya, en tanto que "valor de cambio" de "mercancías") al *trabajo* invertido y, en consecuencia, al *tiempo de trabajo* empleado, únicamente

puede entenderse cuando se tiene en cuenta que, como hemos señalado, Marx no relaciona desde un principio la enajenación de la praxis humana (que en el sistema económico del capitalismo encuentra su expresión cosificada) al complejo del mundo de la vida de la praxis, esto es, a la relación de complementariedad de trabajo e interacción o comunicación. Más bien, lo que Marx hace es referir tal enajenación al trabajo, es decir, a la producción de bienes, en consonancia con la moderna filosofía del objeto-sujeto y, en particular, con la tradición de la teoría del valor trabajo de los clásicos de la economía.

Si Marx hubiera referido también desde un principio y de manera consecuente el problema de la exteriorización, el de la enajenación y el de la "subsunción" "cosificada de la praxis económica en el sistema del capitalismo a la reciprocidad original de las relaciones humanas (a lo que Dussel llama "proximidad"), no hubiera pasado por alto que en la explicación de las relaciones económicas de cambio [*Tauschbeziehungen*] y, por lo tanto, .tampoco en la del valor de cambio de las mercancías, no puede abstraerse por completo del "valor de uso" de los bienes, atribuyendo éste (es decir, atribuyendo la "utilidad en relación a las necesidades humanas") por completo sólo el estatus preeconómico de las cosas naturales.

Marx hubiera tenido entonces que notar y que considerar de manera consecuente que no sólo el "*trabajo abstracto*" (la fuerza de trabajo empleada, esto es, el costo de la producción de una mercancía) debe resultar constitutivo del valor de los bienes, sino que esto mismo vale también para la reciprocidad de la oferta y la demanda, e igualmente, por lo tanto, para la *utilidad abstracta para el comprador*, algo que, a su vez, depende no sólo de las *cualidades naturales* de los bienes, sino asimismo de las *necesidades no satisfechas* del comprador y, de esta manera, del *grado de escasez* [*Mass der Knappheit*] de los bienes.

En resumen, Marx hubiera tenido que ubicar de manera distinta a como de hecho lo hace la ruptura [*Schnitt*] entre la praxis del mundo de la vida y su enajenación en un sistema cuasi-cosificado, considerando plenamente el carácter complementario de *trabajo e interacción* en el mundo de la vida y en el sistema económico.

No sólo el "trabajo vivo" en cuanto *producción de bienes* debe tener su origen en el *mundo de la vida*, tal y como uno se imagina a éste antes de la diferenciación de un *sistema económico*; también la *relación de cambio* [*Tauschbeziehung*] entre los hombres -no exclusivamente entre productores de bienes, sino igualmente entre quienes disponen de recursos (piénsese, por ejemplo, en el cambio de mujeres o de tierras)- tiene el mismo origen.

La institucionalización de la moral y el derecho y con ello el imprescindible *marco social del orden* [*soziale Ordnungsrahmen*] para todo sistema económico posible debe desarrollarse a partir de la *relación de reciprocidad* lingüísticamente articulada y reflejada, implícita en el cambio [*Tausch*] y no exclusivamente con base en el rendimiento potencialmente creador de valores de la producción de bienes por el trabajo.

Pero además, la institucionalización de la moral en tanto que *moralidad* [*Sittlichkeit*] convencional (Hegel), lo mismo que la institucionalidad del *derecho* en el *sistema de poder del Estado* -esta última de manera completa- representan procesos necesarios de la *exteriorización* y, en consecuencia, una *enajenación* tendencial de la praxis vital, misma que, a su vez, constituye una presuposición necesaria del funcionamiento efectivo del sistema económico.

Ahora bien, si pensamos en las conexiones anteriores, parecería que podemos extraer la siguiente conclusión: el intento de superar la enajenación y la cosificación de la praxis del mundo de la vida inherentes al sistema económico capitalista apelando exclusivamente a las "fuerzas productivas" y a las "relaciones de producción", esto es, apelando a la socialización de la propiedad de los medios de producción, equivale por necesidad simple y sencillamente o bien a una supresión utópico regresiva de la cultura, o bien, como Max Weber (44) ya preveía en el caso del marxismo, a una imprevista burocratización ya una paralización de la economía debidas al sistema estatal.

Como sea, los esfuerzos necesarios para movilizar a las fuerzas productivas, es decir, para asegurar el manejo eficiente de reservas escasas en una producción con división de trabajo, no pueden ser garantizados simplemente por la "asociación libre" (la "proximidad") de los productores que constituye en cierto sentido para Marx -y por completo para Dussel- la dimensión utópica del "reino de la libertad".

Ad 3. El tercer elemento fundamental del enfoque marxista que en nuestros días debe abandonarse es el del determinismo histórico o "historicismo" en el sentido de Popper (45), tomado junto con el método dialéctico de Hegel y utilizado por Marx por lo menos en el nivel macroscópico de su pensamiento y aplicado por éste (a diferencia de aquél) en el sentido de sus predicciones "científicas" del futuro. Este planteamiento histórico-dialéctico en combinación con las pretensiones en cuanto a contenido de una problematización del ser social y de la conciencia que se desarrolla con él, esto es, de la superestructura (y en consecuencia también de la conciencia científica) ha conducido a que no sólo Marx, sino, sobre todo, los marxistas "ortodoxos" hayan adoptado esa curiosa *metaposición* como el discurso normal del mundo [*Welt-Diskurs*], algo que, en realidad, condu-

ce inevitablemente a la casi total inmunización frente a cualquier tipo de crítica.

Por otra parte, y en vista de que con base en el enfoque histórico dialéctico podía adoptarse una posición desde la cual resulte posible ubicar cualquier pretensión científico-filosófica de manera histórico-dialéctica y explicarla, en consecuencia, objetivamente, lo que se hace es eliminar en la práctica a partir del discurso argumentativo (virtualmente ilimitado), en tanto que *metainstitución* responsable de la *justificación* o *crítica* de todas las teorías, cualquier tipo de ciencia institucionalizada.

No era propiamente este discurso, sino la explicación histórico-dialéctica de la necesidad objetiva del discurso, así como sus resultados, lo que ya no aparecía como algo *trascendentalmente irrebasable* [*hintergebar*] para la argumentación.

El cuestionamiento de este punto por parte de una teoría no marxista hacía necesario, además, un recurso, ya no a una instancia imparcial de decisión, esto es, a un discurso argumentativo, para enfrentarla, sino que planteaba el problema de "explicar" la teoría en cuestión en conjunción con su contexto social como resultado de una fase determinada del pensamiento burgués.

Esta inclinación del "historicismo", que ha resultado fatal para la empresa universalista de una ciencia progresiva, alcanzaría su culminación en el llamado "historicismo ético" o "futurismo" (Popper), conduciendo en la práctica a que, con Lenin, Stalin y Mao Tse Tung, los intelectuales marxistas avanzaran como secretarios del partido a "filósofos reyes" en un sentido platónico.

Estos pensadores se encontraron así en una posición que les permitía imponer también de una manera política (por lo menos en el ámbito de su influencia) la metaposición de la instancia de decisión no irrebasable [*nicht hintergehbare Entscheidungsinstanz*] frente a cualquier pretensión diversa de validez.

De esta manera, no era ya exclusivamente la verdad lo que un "buró político" [*Politburo*] tenía que indagar y comprobar de acuerdo con la visión dialéctica de un curso necesario de la historia; también lo que debía considerarse como *bueno y justo*, en tanto que *acorde con los tiempos* tenía que ser objeto de su determinación. Las consecuencias de todo ello son conocidas: una fijación siempre nueva de la línea del partido, así como las inevitables "purgas" en el partido y el Estado.

En vista de lo anterior, resulta comprensible que todos los marxistas no ortodoxos (entre ellos también el autor de la "filosofía de la libera-

ción") se hayan distanciado desde hace mucho (si no es que desde el principio) de este desarrollo del historicismo que acabamos de delinear.

Para Dussel, Marx (inclusive el Marx de *El capital*) es ante todo un pensador ético (46), en el sentido, digamos, del "imperativo categórico" que el joven Marx presentara en la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde escribe que "la crítica de la religión termina con la enseñanza de que el hombre es el ser supremo para el hombre, es decir, con la enseñanza del imperativo categórico de echar por tierra cualquier tipo de relación que haga del ser humano un ser humillado, esclavizado, un ser abandonado y despreciable" (47).

El reconocimiento del sentido de este imperativo, de clara y gran validez aun en nuestros días, e inevitable si no queremos caer en el cinismo al considerar los problemas del tercer mundo, nos conduce a la necesidad imperiosa de enfrentar el problema del *progreso histórico en el aspecto político-moral*.

Sin embargo, no podemos llevar tan lejos nuestra evaluación del *historicismo* de los "maitres penseurs" (Glucksmann) del siglo XIX como para poder negar el deber moral afirmado anteriormente también por Kant de pensar como posible el progreso moralmente relevante (48), y el de contribuir una y otra vez en un esfuerzo resistente a la frustración, por decirlo de alguna manera, a su realización.

No es lícito entonces aceptar la afirmación "postmodernista" de una disolución definitiva de la "unidad de la historia humana" y de la solidaridad (a anticiparse contrafácticamente en el discurso argumentativo) del *nosotros* (49). Pero tampoco puede resultarnos satisfactorio el alegre *slogan* del neopragmatismo alemán, que quisiera subvertir la tesis de Feuerbach de Marx como sigue:

Hasta ahora, los filósofos no han hecho sino cambiar el mundo, de lo que se trata es de dejarlo en paz (50).

Todas ellas constituyen ciertamente expresiones que podemos clasificar como típicamente *eurocentristas* desde la perspectiva de Dussel.

Ahora bien, ¿de qué manera se nos presenta en la actualidad el legítimo problema de una respuesta éticamente fundamentada a la "interpelación del otro", a la "interpelación" de las masas permanentemente empobrecidas del tercer mundo, a la "interpelación" de quienes no participan efectivamente en los discursos relevantes de las "metrópolis" y de sus "élites" dependientes de la periferia del capitalismo? ¿Cómo se nos presenta tal

problemática bajo la condición que hoy en día, según acabo de exponer, debemos aceptar?

Como se recordará, la condición dice lo siguiente:

La vía de un reemplazo de la economía de mercado imaginada por Marx no es realizable. O dicho más filosóficamente: la visión de una supresión completa de la "exteriorización", de la objetivación y de una "enajenación" tendencial de la praxis humana en su totalidad (esto es, de su dimensión sujeto-objeto y de su dimensión sujeto-co-sujeto) en un sistema social funcional-estructural como el de la economía de mercado mundial constituye, en el peor de los sentidos, una utopía. La idea marxista contradice, en tanto que postulado referente a las relaciones institucionales de libertad [*Freiheitsbeziehungen*] con otro y con la naturaleza, las concepciones acerca de las condiciones de una evolución cultural humana que en la actualidad resultan posibles.

Pero naturalmente, también hemos afirmado que la comunidad comunicativa o discursiva de los hombres, a la que la "interpelación" del otro, del "pobre" se dirige, conserva su lugar como *metainstitución de todas las instituciones*, i.e. de todos los *sistemas funcionales*, mientras seamos capaces de percibir y discutir *interpelaciones* como la que Dussel presenta a nombre del tercer mundo.

De acuerdo con ello -y esta sería la respuesta provisional que desearía ofrecer a Dussel- lo que importa y lo que nos debe importar es influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las *condiciones institucionales de marco* [*institutionelle Rahmenbedingungen*] del sistema económico actual (y esto es ya algo que involucra la consideración de las condiciones político-legales del sistema en los planos nacional e internacional) con el objeto de hacer justicia a la interpelación de los pobres del tercer mundo.

¿En qué medida puede contribuir a ello la *ética del discurso*, un ética que requiere para su aplicación, como ya hemos indicado, condiciones aún no existentes en el mundo actual?

Intentaré dar una respuesta a esta pregunta en el marco de una discusión más detallada y referida a textos y en conexión con el programa de Enrique Dussel.

NOTAS

1. Traducción del profesor Luis Felipe Segura (UAM/I), del texto original "Die Diskursethik vor der Herausforderung der *Philosophie der Befreiung*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 16-54.
2. Téngase en cuenta que este trabajo es sólo la "Parte I" de una contribución más extensa que será redactada en el futuro (nota del traductor).
3. Cfr. Raúl Fonet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990 (en español *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, pp. 11-44).
4. *Ibid.*, p. 10-40.
5. *Ibid.*, pp. 69-96; 72-104 (siendo esta última una publicación íntegra).
6. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977. Cfr. también de él mismo: "Philosophie der Befreiung", en R. Fonet-Betancourt (ed.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt, Materialis-Verlag, 1988, pp. 43-59, y "Le quatre redactionis du Capital" en *Concordia* 19 (1991) así como "The Reason of the Other. Interpellation as a Speech Act", conferencia dentro del congreso sobre "La Pragmática Trascendental y los Problemas Éticos Norte-Sur", realizada en México en marzo de 1991.
7. Dussel se ha ocupado intensivamente en los últimos años de la obra de Marx, habiendo publicado hasta ahora tres volúmenes sobre la producción teórica del Marx de los *Grundrisse* (*La producción teórica de Marx*, México, 1985), sobre el "Marx desconocido" de los manuscritos de 1861 a 1863 (*Hacia un Marx desconocido*, México, 1988) y sobre el "Marx tardío y la liberación latinoamericana" (*El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, 1990). Véase las reseñas de R. Fonet-Betancourt en *Concordia* 11 (1987), 101/103; *Concordia* 15 (1989), 99-100 y *Concordia* 19 (1991), 108.
8. Cfr. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur konventionellen Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, y, del mismo autor: "Diskursethik und Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation del Ethik Kants" (véase nota 1).
9. Véase el informe de E. Arens sobre el seminario en la Ciudad de México en *Orientierung* (Zürich), 19, 55, Sept. (1991), pp. 193-195.
10. Cfr. K.-O. Apel, "Harmony through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution" en Shu Hsien Liu/R.E. Allison (eds.), *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives East and West*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1983, pp. 3-19.
11. Véase D. Ribeiro, *Der Zivilisatorische Prozess*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. De él mismo: *Amerika und die Zivilisation. Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 y *Untereentwicklung, Kultur und Zivilisation. Ungewöhnliche Versuche*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
12. Cfr. en especial, K. Marx, "Zur Judenfrage" (1843), en S. Landshut (ed.), *Karl Marx: Die Frühschriften*, Körner, Stuttgart, 1953, pp. 171-206.
13. Cfr. "Manifest der kommunistischen Partei", véase la nota anterior, pp. 525-560 y, especialmente, pp. 527-531.

14. Cfr. R. Hilferding, *Das Finanzkapital*, Viena, 1919; J.A. Hobson, *The Evolution of Modern Capitalism*, Londres, 1926; R. Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomische Erklärung des Kapitalismus*, Leipzig, 1921; V. Lenin, *Der Imperialismus als höchste Stadium des Kapitalismus*, Berlin, 1946.
15. Cfr. André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latinamerica*, N. Y./Londres, 1967. Además T.T. Evers/P.v. Wogau "Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung", en *Das Argument* 79 (1973), pp. 303-404; I. Sotelo: *Soziologie Lateinamerikas*, Stuttgart, 1973; D. Senghaas (ed.) *Imperialismus und Strukturelle Gewalt. Analysen ueber abhaengige Reproduktion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, y de él mismo como editor: *Abhaengigkeit und die strukturelle Theorie der Unterentwicklung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974; F. Cardoso/E. Faletto: *Abhaengigkeit und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt, 1976.
16. Cfr. por ejemplo, U. Menzel, "Das Ende der 'Dritten Welt' und das Scheitern der grossen Theorie. Zur Soziologie einer Disziplin in auch selbstkritischer Absicht", en *Politische Vierteljahresschrift* 32, 1991, pp. 4-33, con indicaciones relativas a la crítica de la teoría de la dependencia que han presentado H.J. Puhle (ed.), *Lateinamerika. Historische Realitaet und Dependencia-Theorien*, Hamburgo 1977; T. Smith, "The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory", en *World Politics* 31, 2, pp. 247-288; D. Seers (ed.), *Dependency Theory. A Critical Reassessment*, Londres, 1981.
17. Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik I*, editado por J. Winkelmann, Munchen/Hamburgo, 1967, así como II (Críticas y anticríticas), del mismo editor y la misma editorial, 1968; igualmente: C. Seyfart/W. Spronde (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus These Max Webers*, Frankfurt, Suhrkamp 1973; W. Schluchter (ed.), *Max Webers Studie ueber Konfuzianismus und Taoismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, y *Max Webers Studie ueber Hinduismus und Buddhismus*, ibid., 1984 y *Max Webers Sicht des Islam*, ibid., 1987.
18. Cfr. Arlacchi, P., *Mafiosiethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt, Cooperative, 1989.
19. Cfr. D. Ribeiro, op. cit. (véase la nota 9).
20. Cfr. T. Hurtienne: "Peripherer Kapitalismus und autozentrierte Entwicklung-Zur Kritik des Erklarungsansatzes von Kieter Senghaas", en *Prokla*, 44 (1981), pp. 105-136.
21. Ibid, p. 107.
22. Ibid., p.121.
23. Cfr. A. Hirschmann, *Entwicklung, Markt und Moral*, Munchen, 1989.
24. Véase, por ejemplo, el estudio de G. Radnitzky: "Markwirtschaft: frei oder social?", en G. Radnitzky/H. Bouillon (eds.), *Ordnungstheorie und Ordnungspolitik*, Springer, Berlin, 1991, pp. 47-75.
25. Bad Koenig, Horizonte, 1991.
26. 2a. ed. actualizada, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1990.
27. Ibid., p.117, citado de acuerdo con *State of the World 1990, World Watch Institute*. W. W. Norton, N.Y.1990, p.140.
28. Edición en alemán de V. Hauf, *Unsere gemeinsame Zukunft*, Greven, Eggenkamp, 1987.

29. Cfr. K.-O. Apel: "A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty and the Eventual Possibility", en E. Deutsch (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii, 1991, pp. 261-278, y por publicarse próximamente en español en México.
30. Cfr. H. Luebbe, *Philosophie nach der Aufklaerung*, Dusseldorf, 1989, pp. 198ss, y de él mismo: "Sind Normen methodisch begruendbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers", en W. Oelmueller (ed.), *Transzendentalphilosophische Normen-begrueudungen*, Padeborn, Schoeningh, 1978, así como mi discusión con Luebbe en K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 60ss, al igual que la polémica con Luebbe sobre el tema "Ist eine philosophische Letztbegrueudung moralischer Normen noetig?", en K.-O. Apel/D. Boehler/G. Kadelbach (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Fischer, Frankfurt, 1984, pp. 54-81.
31. Cfr. A. Przeworski: "Warum hungern Kinder, obwohl wir alle ernaehren koennten? Irrationalitaet des Kapitalismus-Unmoeglichkeit des Sozialismus", en *Prokla*, 78 (1990), pp. 138-171.
32. Es inquestionable que tanto Hegel como Marx se ocuparon de la problemática de la intersubjetividad, esto es, de la enajenación de las relaciones humanas. Sin embargo, esto no condujo a un reconocimiento en la distinción paradigmática y en la simultánea complementariedad de la relación *objeto-sujeto* y la relación *sujeto-co-sujeto*. Cfr. J. Habermas, "Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jeneser 'Philosophie des Geistes'", en su obra: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986; y de él mismo, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols" Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
33. Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, ver nota anterior, vols. II y VI: System und Lebenswelt.
34. Cfr. E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, 2,1.
35. Cfr. A. Gehlen, *Urmensch und Spaetkultur*, Athenaeum, Bonn, 1956, Parte I: Institutionen. Cfr. también mis observaciones críticas en "Arnold Gehlen 'Philosophie der Institutionen' und die Metainstitution der Sprache", en K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, vol. I, pp. 197-222, y también mis comentarios en K.-O. Apel/D. Boehler/K. Rabel (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Studientexte*, Beltz, Weiehim/Basel, 1984, pp. 42-65.
36. Cfr. J. Habermas, loc.cit.
37. El lenguaje, esto es, la comunicación lingüística, se diferencia de cualquier otra forma de la praxis humana en que aunque como otras formas de la praxis se encuentra referido por los signos que constituyen su medio a una institucionalización en un sistema funcional-estructural, participa, además, de la capacidad de la mente humana de una autorreflexión, de tal manera que es capaz de articular y hacer consciente en forma intersubjetivamente válida su propia exteriorización y objetivación en el sistema, lo mismo que todas las exteriorizaciones sistémicas de la acción humana. Por lo demás, el sistema funcional-estructural "descarga" siempre, en tanto que sistema semántico, al individuo de la intencionalidad auténtica de la autoexpresión y de la interpretación del mundo al ofrecer para todos los miembros de la comunidad lingüística una interpretación del mundo en el sentido de una "reducción de la complejidad ambiental". Por otra parte, la referencia peculiar del lenguaje constituye la base sobre la cual descansa la posibilidad en principio de reconocer como algo inevitable y la de poder controlar las exteriorizaciones institucionales y sistémicas de la praxis humana en el discurso argumentativo de las ciencias sociales y la filosofía,

38. Esto es lo que sugiere, por lo menos hasta donde yo entiendo, la *Teoría de los sistemas*, tal y como Niklas Luhmann la ha concebido, como sustituto de la "vieja filosofía europea". Cfr. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, y de él mismo: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
39. Véase nota 6.
40. Cfr. para lo que sigue K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, vol. 1, Berlín, 1955.
41. Cfr. Eugen Boehm-Bawerk, "Zum Abschluss des Marxschen Systems", en O. Freiherr von Boenigk (ed.), *Staatswissenschaftliche Arbeiten*, Festgaben fuer Karl Knies, Berlín, 1896.
42. Cfr. E. Bernstein, "Allerhand Werttheoretisches", vol. II: Vom reinen Arbeitswert, en E. Bernstein: *Dokumente des Sozialismus*, Berlín, 1905, vol. V, en particular p. 270; de él mismo: vol. III: "Vom Wesen und Wert des Wertbegriffes", pp. 369 y 464, y vol. IV: "Vom Wert des Wertbegriffes", pp. 557ss.
43. Cfr. G.B. Shaw, "Wie man den Leuten die Werttheorie aufherrscht", en E. Bernstein, *Dokumente des Sozialismus*, Stuttgart, 1903, vol. 11, pp. 84ss.
44. Cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924, pp. 508ss. Véase también W. Schluchter, *Aspekte buerokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
45. Cfr. K. Popper, *Das Elend des Historizismus*; Tübingen, Mohr, 1969, y de él mismo: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol. II, *Falsche Propheten*, Berna/Munich, Franke, 1970.
46. Cfr. E. Dussel, "Les quatre rédactions du Capital" (ver nota 4) y también las obras citadas en la nota 5.
47. Cfr. K. Marx. *Fruehschriften*, editados por S. Landshut, Stuttgart, Kroener, 1953, p. 216.
48. Cfr. I. Kant, "Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fuer die Praxis", Edición Akademie, vol. VIII, pp. 308ss.
49. Véase Jean-Francois Lyotard en *Critique* 456, mayo (1985), pp. 559ss.
- So. Cfr. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, p. 13.

6. *Hermenéutica y liberación*

*De la "fenomenología hermenéutica"
a una "filosofía de la liberación" (I)
(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 referirse 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 Sages du langage. [...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 tache majeure des éducateurs est d'intégrer la civilisation technique universelle a la personnalité culturelle, telle que je l'ai définie plus haut, a 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 efectué 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 apologética" 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 I) 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 ateísta-mente 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 comenzó 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 primera 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 "marxeólogos" editaban demasiado íntegramente 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).

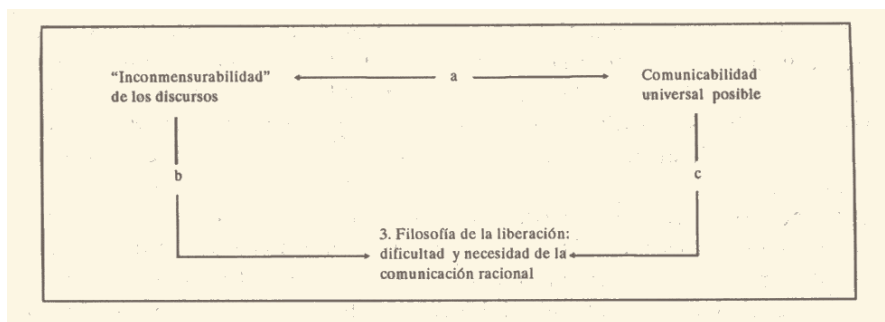
De la misma manera la "económica" (en el nuevo sentido que deseamos darte) subsume la mera "instrumentalidad" en una relación práctica con el Otro, en la "comunidad de productores/consumidores". Los "productos" (mercancías por ejemplo) tienen relación sistémica entre ellos (sintaxis), cultural o simbólica (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

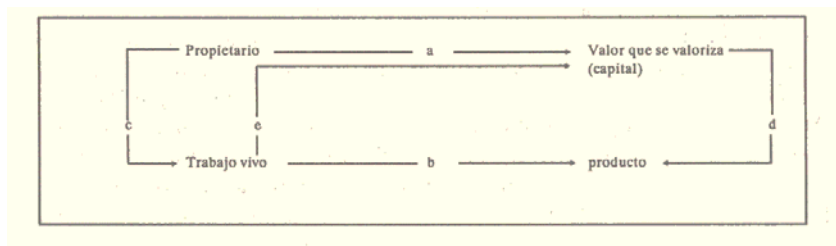
Esquema 1 Tres posibles "posiciones"



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



Analogicamente, 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 (*Aeusserung*) 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'hermeneutique, 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' {icoeur- que "les opérations de la conscience agissante son! irréductibles à celles qui règlent la connaissance et la science, et l'analyse reflexive appliquée à l'action doit être soustraite à l'hégémonie de la critique de la connaissance" (CI, p. 212), Ricoeur comenta: Es la "reintegration du Cogito objectif à l'intérieur de la conscience active et productrice que Nabert attend l'équilibre final de la philosophie reflexive" (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 reflexive 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, París, 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 Trésmontan, 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 (*Autruí*) 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 párrafo 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 distinguera 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 capitalista 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 libération", 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 poética 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*, Suhrkamp, 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, Enttäusserung*), 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'après 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 *Crítica 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.

7. *Respuesta de Paul Ricoeur:*
Filosofía y Liberación *

Paul Ricoeur
Nápoles, 1991

He titulado mi intervención Filosofía y liberación y no Filosofía de la liberación, para no emitir un juicio a priori sobre el éxito de la confrontación entre estos dos términos, considerando pues su vínculo como problemático. Teniendo esto en cuenta, proveo dos motivaciones. Primero, admito que toda filosofía tiene por fin último la liberación, término que ha recibido más de un significado en el curso de la historia, como demuestra la filosofía de Spinoza, la cual asume que el tercer género de conocimiento es considerado como la liberación por excelencia de la imaginación y de las pasiones. En segundo término, no es sólo la temática de la liberación la que es problemática, sino también las situaciones a partir de las cuales estas temáticas son expuestas y desarrolladas. Así, las filosofías latinoamericanas de la liberación parten de una situación precisa de presión económica y política que les confronta directamente con los Estados Unidos de Norteamérica. Pero en Europa nuestra experiencia es el totalitarismo, en su doble aspecto: el nazismo y el estalinismo: ocho millones de judíos, treinta o cincuenta millones de soviéticos sacrificados. Auschwitz y el Gulag.

En cuanto a la historia reciente -y en curso- de la Europa Central y Oriental, ella pertenece a la posteridad de esa historia monstruosa. Hoy, esta aventura es vivida bajo todos los aspectos como una experiencia de liberación. Lo demuestra la caída de las dictaduras en Alemania, Italia, España, Portugal y Grecia. Nadie puede negar que se trata de experiencias de liberación.

Se necesita entonces tomar en consideración varias temáticas, y varias situaciones originales. Se puede hablar a este propósito de una pluralidad de historias de liberación. La cuestión ahora estriba en saber qué es aquello que una puede enseñar a la otra, y aquello que una puede aprender de la otra.

* Respuesta oral a la ponencia anterior de Enrique Dussel, desarrollada por Paul Ricoeur en Nápoles, en el seminario sobre "Hermenéutica y Liberación", el 16 de abril de 1991. Traducción de Rita Vergara Carrillo, de la respuesta de Paul Ricoeur publicada en *Filosofia e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 108-115.

En este punto me parece importante un corolario. Las filosofías de la liberación que no dependen de esta historia no pueden más expresarse en los mismos términos antes y después del derrumbe del totalitarismo soviético y después de la quiebra de su economía burocrática presuntuosamente socialista y revolucionaria.

Si insisto sobre esta heterogeneidad de las historias de liberación, es para preparar a nuestros espíritus, admitir que no sólo estas experiencias son diversas, sino quizás comunicables. Es más. La autocomprensión que se atribuye a una, crea obstáculo a la comprensión plena de la otra, y que, una cierta controversia en este propósito, es quizás insuperable, también para nosotros.

Tenía que hacer estas aclaraciones preliminares antes de entrar al quid del tema, que será filosófico más que político, aunque aquí la filosofía política ocupa un amplio espacio, pero precisamente en cuanto filosofía. El problema que querría someter a discusión es este: ¿qué aporta el pensamiento occidental de mejor y mayor solidez que pueda contribuir a un debate en el cual ese pensamiento acceda a ser sólo uno de los componentes? Se presupone solamente el acuerdo sobre la búsqueda y la escucha del mejor argumento según la ética de la discusión de Apel y Habermas. Porque los que estamos por hipótesis en el reino del discurso, aunque no siempre nos atenemos a él, y teniendo conciencia de que se prosigue en un mundo de luchas que no son precisamente de discurso, sino de fuerza y de violencia. Por lo menos aquí se discute; y no se hace nada más, ni nada menos.

I.

No abordo directamente la cuestión de la hermenéutica y de la liberación, a la cual Domenico Jervolino y Enrique Dussel han concedido amplio espacio. A ellas llegaré sólo en mis observaciones finales. Quiero más bien situar esta discusión, en la cual estoy implicado demasiado directamente, sobre el fondo de una consideración más vasta en que el acento será puesto sobre aquellas grandes temáticas occidentales legadas por la experiencia histórica de liberación. Me mantendré en los límites de la filosofía moderna que Hegel opone a la de los antiguos, definiéndola en términos generales como filosofía de la subjetividad, en oposición a la filosofía de la sustancia, cuya ambición es reunir dialécticamente. ¿Qué elementos de esta filosofía de la subjetividad (de Descartes a Locke, Kant y Fichte) son legadas, al mismo tiempo como causa y como

efecto a la experiencia de liberación? Se puede decir por el momento y de forma general que es en la medida en la cual ellas han producido una concepción indivisiblemente ética y política de la libertad. Sobre ella diré dentro de poco los límites, pero subrayaré ante todo las razones que me exigen declarar que no tengo vergüenza de Europa.

Distinguiré tres componentes de esta concepción ético-política de la libertad.

1. Ante todo, la crítica del soberano y de la soberanía, concebida como trascendencia, en sentido religioso o no. Esta crítica de la soberanía, desmitificada como dominación, ha extraído sus experiencias efectivas de la liberación ilustrada de la formación de las ciudades libres italianas y flamencas, la instauración y el desarrollo del parlamento británico, la revolución francesa. A este propósito el contractualismo de Rousseau y Kant nos permiten comprenderlo en cuanto arma crítica: todo parece a sus ojos como si el poder naciese de un acuerdo libremente asumido de abandono de la libertad salvaje en favor de la libertad civilizada. Está aquí contenida una formidable fuerza de subversión.

En efecto, existe en el centro del poder un punto opaco, y en torno a él un aura casi sagrada que Hannah Arendt gustaba relacionar con la distinción romana entre *potestas* y *autoritas*: "El poder está en el pueblo, la autoridad en el senado". De la misma manera, se halla en Spinoza, en su filosofía política, una distinción comparativa entre *potentia* y *potestas*. En el límite de ésta pone el vacío del poder, que podría ser el deseo de vivir dentro de una comunidad histórica. Pero este origen es olvidado, y puede dentro de otro ser sólo simbólicamente representado a través de instancias superiores que, como sugiere la palabra *autoritas*, aumenta la potencia pública que viene a menos. De aquí una lucha sin fin de reducción de la dominación al poder auténtico; reducción a la cual resiste una sacralidad residual que se manifiesta en los accesos del poder personal y en general a la personalización del poder: al que es necesario agregar el lento aprendizaje de la separación de lo político y lo religioso, y hacia dentro de lo religioso, de la distinción entre la comunidad eclesial del pueblo de Dios y la instancia autoritaria y jerárquica que la circunda. Esta primera experiencia histórica presenta una paradoja inquietante: si la crítica de la dominación no hubiere tenido éxito, el poder puesto al desnudo sería ahora creído y temido. Se requiere admitir que la democracia es el primer régimen político que se sabe mal fundado porque se está continuamente fundando. A este propósito, lo mejor que el pensamiento occidental puede ofrecer es la crisis de sus nociones fundacionales. Quizás es el único pensamiento que es a la vez fundacional y crítico, quiero decir, autocrítico.

Esta afirmación tal vez no es indiferente al término de nuestro debate con la filosofía de la liberación, en la medida en la que ésta pone el acento principal sobre la dimensión económica de la opresión, más que sobre su dimensión política. De mi parte, veo la necesidad de una seria advertencia. Si la crítica de la opresión económica y social no pasa a través de la crítica de la dominación política y si se pretende juzgar a la liberación económica por cualquier camino político, ésta se condena a una terrible venganza de la historia: el leninismo es el ejemplo para la izquierda. Para el Occidente el paso por la liberación política aparece como ineludible, como lo ha enseñado continuamente la catástrofe totalitaria.

2. Quiero ahora poner el acento sobre la búsqueda y la crisis del universal concreto en el pensamiento y en la experiencia histórica de Europa Occidental. Es éste un problema que supera y comprende desde el interior la cuestión concerniente a la soberanía del Estado. Ello concierne a la misma racionalidad de la experiencia histórica. Para introducir el problema evocaré sucesivamente los escritos histórico-políticos de Kant, en especial *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. Conjetura sobre los inicios de la historia de la humanidad. Proyecto de una paz perpetua*, y de Hegel, en su obra *Los principios de la filosofía del derecho*. La noción de historia universal aquí es tratada como la idea reguladora bajo la cual es posible pensar la humanidad como desarrollando una sola historia, y no en cuanto constituyendo una única especie, aunque ésta no alcance a producir una institución política universal.

Esta investigación del *universal concreto* está detenida por una crisis específica. Para comprender el planteamiento sugiero transponer en el elemento del lenguaje el intento de lo universal que la filosofía kantiana y postkantiana proyecta sobre el plano racional.

El lenguaje constituye un buen terreno de ejercicio en la medida en que, por una parte, esto no existe ya en la pluralidad de las lenguas naturales, y, por otra, esto deja aparecer su fundamental unidad gracias al fenómeno de la traducibilidad universal.

Es un *a priori* cuando establecemos que cada lengua es traducible a cualquier otra; es el único modo en que podemos afirmar la universalidad del lenguaje. y bien, aquello que conviene en el plano del lenguaje, conviene igualmente en los planos moral y político. En el plano moral, podemos fácilmente concebir que un deber es imperativo solamente si puede, en un modo u otro, ser considerado universal. Por otra parte, la vida moral existe solamente bajo la condición del contexto cultural que denominamos costumbres. Entre universalidad del deber e historicidad de las costumbres persiste una escisión. Esta última se refleja en el elemento del

lenguaje, como se ve en la discusión contemporánea de Rawls y Habermas. El primero propone una concepción puramente procedimental de la justicia que ignora las condiciones históricas de su realización. El segundo proyecta, en el cuadro de una pragmática universal, la idea de una "comunidad ideal de comunicación", que regula la ética del mejor argumento. Pero queda la cuestión de saber cuáles contenidos pueden ser atribuidos, sea a esta idea puramente procedimental de la justicia, sea a las condiciones de posibilidad impuestas por la pragmática universal. Para decirlo muy simplemente: ¿cuáles argumentos se intercambian en una moral post-convencional? ¿No es en las pasiones, los sentimientos, los intereses, las convicciones en las que toma forma aquello que Kant había llamado la máxima de la acción? Quisiera insistir sobre el último término de la enumeración precedente: aquello de las convicciones, ya que son ellas las que introducen en las discusiones los conflictos sin los cuales no serían problemas la negación y la necesidad de arbitrajes.

A este propósito, las convicciones surgidas de la experiencia histórica más respetable generan controversias irreductibles. Parece ahora que el signo de la universalidad puede ser encontrado solamente en la formación de frágiles compromisos que entretejan el conflicto sobre el peligroso declive de la siempre posible guerra civil. Tal es, en esta cuestión, uno de los mayores aportes de la Europa Occidental: el aprendizaje de la gestión de los conflictos y la invención del procedimiento de negociación o compromiso.

Se me objetará que no todo es discurso. Habermas, hace poco, evocaba el fenómeno de la "distorsión sistemática de la comunicación", bajo la presión del dinero y del poder. Esto es verdadero, pero la mediación del discurso, de la discusión y de la argumentación, queda como el único recurso nuestro. A este propósito, es igualmente relevante que, aunque el debate Norte-Sur deriva de relaciones de dominación de otro orden, es decir que no es ético-político, será asimismo, un día u otro, un conflicto que necesitará ser arbitrado y tratado. O el discurso o la violencia, enseñaba atestiguando Eric Weil. La secuencia de las implicaciones es ineluctable: de la práctica de la negación a la lógica de la argumentación, y de ésta a la ética de la discusión.

3. Quiero proseguir sobre un tercer aspecto, aquel del *derecho* y de las *instituciones jurídicas*. Es la crisis del universal concreto, fijándome sobre la idea reguladora de "justicia". La investigación de los principios de justicia tiene una larga historia, marcada también por crisis de gran importancia. Se podría decir, aun de manera general, que el pensamiento jurídico constituye la condición y el horizonte de la formación de un Estado

de derecho y de la práctica de la negociación o el Compromiso mencionado en los dos párrafos precedentes. No pienso solamente en el considerable trabajo de pasar de la razón a la acción en la elaboración del derecho penal (al establecer proporcionalmente al delito el castigo), sino, en algo que es más interesante, aquella del derecho civil (al reparar los daños causados a los otros por los efectos de una acción culpable). Encontramos que el nacimiento de la idea de responsabilidad consiste en que cada uno está dispuesto a rendir cuentas de sus actos, a asumir la consecuencia, y así se reconoce obligado a reparar los daños causados a los otros ya sufrir la penalidad de su culpa, considerada como delito por la sociedad. No se puede dejar de estar impresionado del formidable edificio jurídico del código nacido del pensamiento y de la práctica jurídica (leyes escritas, tribunales, instrucciones de juicios en cuanto individuos como nosotros investidos del poder de decidir el derecho en circunstancias particulares; dictados de sentencia; monopolio de la violencia legítima). ¿Denunciaremos la hipocresía del derecho? Ciertamente se puede. No dejan de ocultarse en él las relaciones de poder y de violencia.

¿Pero en nombre de qué se denunciaríamos al derecho si no en nombre de una mejor justicia, de una exigencia de juicios más independientes y más íntegros, es decir, en la espera de instituciones de justicia más conformes a la idea de justicia?

Esta idea conlleva su crítica interna y su crisis. Desde Aristóteles se impone la distinción entre la justicia aritmética, estrictamente igualitaria, y la justicia geométrica, proporcional al mérito, que regula las divisiones desiguales. Esta distinción no ha dejado de imponerse, en la medida en que a pesar de la extensión de la esfera de la justicia igualitaria (igualdad ante la ley, derecho de expresión, de reunión, de libertad de prensa y opinión, etc.) el problema de divisiones desiguales menos injustas de otras redistribuciones operadas según otras leyes de distribución, permanece la paradoja central de la justicia social.

El problema es tratado en la *Teoría de la justicia* de John Rawls. En su concepción puramente procedimental de la justicia, aquella de un contrato social concluido bajo el "velo de la ignorancia", la idea de justicia se divide en dos: justicia civil y política definida como igualdad ante la ley, y justicia económica y social de repartición desigual que presta oído al principio dicho del *maximin* (principio en virtud del cual cada aumento del privilegio de los más favorecidos debe ser compensado con una disminución de las desventajas de los más desfavorecidos; de aquí la expresión *maximin*: maximizar lo mínimo).

Se ve de inmediato la dificultad: heterogeneidad de los bienes sociales por distribuir, estatuto aleatorio de todo sistema concreto de distribución, carácter siempre contestatario del orden de prioridad asignado a la satisfacción de tales bienes a costa de otros (productividad, ciudadanía, educación, seguridad, salud, etc.). De la disputa suscitada por esta dificultad deriva la bifurcación entre el "universalismo procedimental" y el "contextualismo comunitario" que caracteriza la discusión contemporánea en torno a la idea de justicia. Se objetará que esta discusión concierne solamente a la disputa interna de la socialdemocracia occidental. Acepto voluntariamente esta objeción. Esta disputa es precisamente lo mejor que tenemos para ofrecer en este tercer registro de la política de la libertad. Sugiero que es en la medida en la que hayamos impulsado al máximo los recursos de la socialdemocracia, con sus contradicciones y conflictos, que nosotros podremos, en cuanto interlocutores válidos frente a los protagonistas, elegir otras vías para el desarrollo (contra el esquema simplista del desarrollo lineal, y en la búsqueda de un esquema arborescente de desarrollo). Nuestra historia compleja y confusa da solamente el derecho de poner en guardia a nuestros compañeros de discusión contra la tentación de cualquier acortamiento de la historia. Rawls es de una firmeza ejemplar en este propósito: no se podría hacer economía del primer principio de justicia (la igualdad cívica y política frente a la ley) y afrontar con cualquier medio político el problema de la justicia económica y social. La igualdad frente a la leyes la condición política de la liberación económico-social. ¿Nos encontramos ahora con una vuelta trágica al leninismo?

Al término de esta primera parte deseo insistir sobre los equívocos del término liberación. Como he dicho al inicio, existen muchas historias de liberación que no comunican. Si América Latina es confrontada por un problema específico que se inscribe en el cuadro más general de las relaciones Norte-Sur, Europa es ya heredera de las luchas que han culminado con la liquidación de los totalitarismos ilustrados por las palabras "Gulag" y "Auschwitz". ¿Esta historia constituye un obstáculo a la comprensión de los proyectos de liberación latinoamericana? ¿Se necesita que los europeos admitan que el totalitarismo que afrontan los latinoamericanos es de diferente naturaleza de aquel que hemos conocido en Europa? Estas preguntas deben quedar abiertas. Mas la reserva y el silencio que se imponen no deben impedir advertir a nuestros amigos que deben salir de todas las lesiones de la muerte de la economía burocrática en la Europa del Este, no deben impedir deponerlas a favor de la libertad política, como condición, no sólo para cercar cada acrecentamiento de la productividad

tecnológica y económica, sino también como componente de la liberación económica y social.

II.

Es sobre este fondo que desearía resituar la querrela hermenéutica-liberación, en la cual estamos mayormente implicados. Aunque insistiré más sobre los problemas que sobre las soluciones (la mía entre otras). En lo esencial, estamos de acuerdo con Domenico Jervolino. Es a la luz de su contribución que retomo algunos problemas propuestos por Dussel.

Es verdad que la problemática hermenéutica parece en un primer momento extraordinariamente lejana a la problemática de la liberación, en cualquier sentido que sea. ¿No es desde la clausura del texto que hemos partido? Quiero hablar con mucha moderación de la legitimidad de la transición textual, aun en la situación en que tenemos por supuesta la liberación. Es a pesar de todo con el favor de una inscripción, de la cual la escritura es la expresión más notable, que la experiencia pasada de nuestros predecesores nos llega bajo la forma de herencia recibida, de tradiciones transmitidas; es, en otro tiempo y ahora, bajo la forma textual que se fundan los grandes cambios entre el pasado de la tradición y el futuro de nuestra más viva esperanza, tras los cuales requiere considerarse nuestra utopía. Añadiré ahora que la hermenéutica consiste en sí misma en una lucha contra la clausura textual. A este respecto Domenico Jervolino ha subrayado la importancia de la función de refiguración ejercida en los textos sobre el nivel del actuar humano efectivo. Es gracias a este proceso de refiguración que la crítica textual se reinscribe en el centro mismo de la filosofía de la acción, que yo también considero como el gran compromiso de toda investigación relativa al lenguaje. Aquello que apenas habíamos dicho sobre el intercambio entre tradición y utopía (en el texto ya través de él) tiene su equivalente en la filosofía de la historia bajo la forma de intercambio entre aquello que Koselleck llama "espacio de experiencia y horizonte de esperanza".

En fin, no se puede hablar de hermenéutica si no se sitúa el proceso de interpretación dentro de la relación entre texto y lector. A este respecto una crítica de la lectura proporciona un elemento de respuesta a la principal objeción de Dussel, según la cual la relación productor/producto comprende la relación autor/texto. Se olvida en este cortocircuito la función del "vis-à-vis" que constituye un lector crítico que puede preguntar

sobre la pertinencia de la ecuación precedente y de denunciar la relación de dominación que se disimula en el proceso de transmisión y de tradición. El fenómeno más importante en este sentido no es tanto la inscripción ni la escritura, dicho de otra manera, el devenir texto de la acción, sino la relación crítica de lectura que da la posibilidad de devenir acción del texto.

Este devenir del texto reconduce la hermenéutica a la ética, más precisamente a una ética que asigna un lugar central al fenómeno de la alteridad. Me permito señalar que este es un lugar para diversas filosofías de la alteridad: asimétrica para Lévinas, recíproca para Hegel. Aquí hay también lugar para diversas figuras de la alteridad: la corporeidad, el encuentro del Otro, la búsqueda de la conciencia moral interiorizada. Aquí están también las diversas figuras de los otros, otros en cuanto al encuentro cara-a-cara; otros como el "cada uno" de las relaciones de justicia. Acepto de buena voluntad que estas figuras de la alteridad y del Otro vengán a resumirse ya culminar en el momento de alteridad *en el cual el Otro es el pobre*. Es aquí que se encuentran y buscan la filosofía y la teología de la liberación.

8. Una "conversación" con Richard Rorty...

Desde el sufrimiento del Otro

"The obvious objection defining the mental as the intentional is that *pains* are not intentional" (1).
"[...] Are you suffering? This is the ability to distinguish the question of whether you and I share the same final vocabulary from the question of whether you are in pain (2).

Visitándonos Richard Rorty, con motivo de nuestro congreso filosófico bianual en la UAM/I (México), en julio de 1991, desearía poder establecer una "conversación" con él, y expresar mi punto de vista sobre su proyecto filosófico de pensador norteamericano, de un liberal ético y progresista (3), teniendo en cuenta el punto de partida radicalmente distinto de donde arranca la estrategia de la filosofía de la liberación.

8.1. LAS "SITUACIONES ORIGINARIAS" DISTINTAS

Por "situación originaria" -no a la manera trascendental de Rawls- queremos simplemente indicar distintos puntos de partida. El mismo Rorty describe su "situación":

The result is to leave American Philosophy departments stranded some where between the humanities (their ancestral home), the natural sciences (...), and the social sciences [...]. My Story has been one of struggles between kinds of professors, professors with different aptitudes and consequently with different paradigms and interests. It is a story of academic politics - not much more, in the long run, than a matter of what sort of professors come under which departmental budget [...] (4).

Su lucha es muy norteamericana, intrauniversitaria. De una tradición analítica, Rorty se levanta contra su antigua comunidad filosófica. Ya a sus treinta y dos años (1965) critica a los filósofos del "linguistic turn" (5):

The relatively pessimistic conclusions reached in the preceding sections entail that linguistic philosophers' attempts to turn philosophy into a *strict science* must fail. How far does this pessimism carry? If linguistic philosophy

cannot be a strict science, if it has a merely critical, essentially dialectical, function, then what of the future? (6)

En efecto, Rorty parte, existencial e institucionalmente -en su práctica de la filosofía-, de un medio académico universitario norteamericano, especialmente de los grupos de los filósofos del lenguaje, a los que conoce exhaustivamente por un largo trato de su problemática. Tanto a los filósofos que exponen un "lenguaje ideal", como a los que toman el "lenguaje ordinario" (7), se les puede comprender, y aun aceptar "that rational agreement is possible", dentro del ámbito limitado de sus cuestiones, pero al final caen en "circularidad".

Es decir, la filosofía de Rorty parte de una "situación" empírica, concreta e histórica académica, universitaria, donde la filosofía analítica es un "juego" entre otros "juegos de lenguaje". Dentro de dicha "situación" universitaria, académica, la "posición" personal rortyana es crítica en dos frentes: 1) ante su antigua comunidad de filósofos analíticos; 2) ante los filósofos que usan nociones metafísicas (como el tradicional tomismo, por ejemplo) o racionalizaciones universalistas (que sería la "posición" de un Karl-Otto Apel. (Es decir, escepticismo *versus* filosofía analítica, y *versus* racionalismo universalista. Rorty se propone afirmar la *solidaridad* ante el dolor ("pain") y contra la crueldad ("cruelty") -contra la posición de un Lyotard, por ejemplo-, actitud profundamente ética, que puede adoptarse, piensa él, sin necesidad de recurrir a "razones" universales. Su "posición" es la de un responsable solidario ante el dolor ("pain") del otro en abstracto, desde la contingencia del que asume participativamente los contenidos de su *Lebenswelt* (cotidianidad).

Debe indicarse, además, que la posición rortyana en una América Latina donde los filósofos analíticos han "controlado" desde la década de los sesenta lugares significativos del ejercicio filosófico (universidades, consejos nacionales de investigación, revistas, congresos, etc.; es decir, las "instituciones materiales" de reproducción de la filosofía) es sumamente "saludable", benéfica, positiva. En un I Coloquio Nacional de Filosofía en México (Morelia) de 1975, Mario Bunge identificaba conocimiento filosófico "serio" con la posibilidad de formalización (cuasi-matematización). Esas "creencias" son echadas por tierra por el Rorty post-analítico (si analítico o "filosofía lingüística" significa "the view that philosophical problems are problems which may be solved -or dissolved- either by reforming language, or by understanding more about the language we presently use" (8)).

Podremos caminar con Rorty un buen trecho, con el crítico del pensamiento analítico, con el demócrata (aunque no advierte que "liberalismo" y

"democracia" son lógicas contradictorias), con el que busca solidaridad. Pero no podremos seguirlo en su extrema ambigüedad de la inconmensurabilidad de los principios éticos, en su contextualismo neopragmático que al fin es cómplice de la dominación, en nuestro caso Norte/Sur (a la que no puede criticar racionalmente por definición), ni tampoco en su "americanismo" liberal de carácter eurocéntrico (un etnocentrismo inevitable).

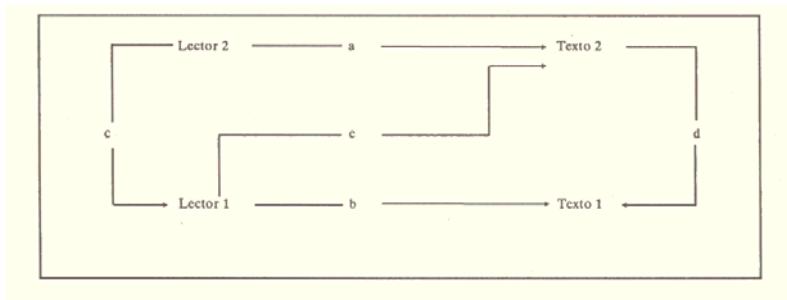
La filosofía de la liberación, en cambio, parte de otra "situación": pone a la filosofía originariamente en el contexto de la praxis concreta, en compromiso y solidaridad con el oprimido (con el *pobre* explotado en la periferia del capitalismo, la mujer dominada por el machismo, el negro discriminado racialmente, las culturas y etnias no-hegemónicas, los responsables ecológicamente ante las generaciones futuras, etc.). No se trata primeramente de una reflexión *sobre* la palabra, el lenguaje, el "texto" (9), o sobre el "libro" (10), como un observador externo. Se trata de una presencia práctica concreta "en" o "dentro" de los movimientos populares, feministas, ecologistas o antirracistas; en la relación "cara-a-cara" (11) inmediata como "intelectual orgánico" (12), dando ciertamente prioridad a la "acción comunicativa" (o al momento ilocucionario del "acto-de-habla" [speech Act]) desde donde el pensar filosófico comienza su tarea, es decir, inicia su tarea *como reflexión* (*acto segundo*) sobre la *praxis misma* (*acto primero*) -la mediación a través del análisis del texto, sea "analítico" (desde la *Lingustic Turn*) o "hermenéutico" (a la manera del "travail du lecteur" de Ricoeur), es *a posteriori* y a veces inexistente, como en el caso de la praxis del analfabeto que no se expresa por escrito-. El punto de partida es el de un sufriente ("Yo sufro..."), pero como oprimido en un nivel político, erótico, concreto (13) -no desde un ámbito universitario o académico, ni tampoco meramente como una disputa entre escuelas filosóficas lingüísticas o analíticas- que emerge como *sujeto de liberación*. Se parte del pobre u oprimido que en su corporalidad sufriente, necesitada, trabaja: donde prioritariamente es necesario construir una "económica" desde ese oprimido, desde el sufrimiento (*pain*) *como miseria* (Elend diría Marx) del dominado (momento ético). Es un partir desde un "we" que está "más-allá" (en la "ex-terioridad") del "we-intentions" dominador, hegemónico, central, vigente, de la "liberal irony". Evidentemente el oprimido (como en la "Visión de los vencidos" ante la conquista de América) tiene su lenguaje, la "voz del oprimido", pero que pasa para el opresor como "no-lenguaje" ...hasta que un solidario "liberal ironist" lo *traduzca* al lenguaje dominador del "we-intentions" de Rorty (para que éste lo acepte como lenguaje, aun el de la misma filosofía de la liberación).

Puede partirse de la *pain* (sufrimiento), como Rorty o la filosofía de la liberación, pero aún caben algunas preguntas: ¿Qué *tipo* de sufrimiento? ¿Cuáles son las *causas* (14) de ese sufrimiento?

La filosofía de la liberación, una vez acogida ética y racionalmente la "interpelación" del oprimido, debe reflexionar sobre toda la problemática que presupone y determina la misma praxis de liberación, praxis de liberación erótica de la mujer, pedagógica del hijo y del pueblo, económica política de los pobres y naciones subdesarrolladas, etc. Todo un programa de reflexión y de praxis comunicativa, estratégica y táctica. La filosofía no termina con recepción del "acto-de-habla" *interpelativo* que pro-voca a la acción; ¡*sólo comienza con ella!*

Teniendo en cuenta lo dicho, y las posiciones teóricas a las que hemos de referirnos, podríamos proponer el siguiente esquema mínimo.

Esquema 1 Dominación de "lectores" y de "textos"



Hay un enfrentamiento, en primer lugar, de "contextualismo neopragmático *versus* racionalismo" (a), en el que la filosofía de la liberación también toma parte -pero no lo trataremos aquí-; en segundo lugar, de "neopragmatismo rortyano *versus* liberación", o el de la "inconmensurabilidad" en el diálogo intercultural, interclasista u otros de un Rorty (b); y, en tercer lugar, "racionalidad hegemónica *versus* la razón del Otro", en el de la sutil "falacia desarrollista" (o eurocéntrica) que puede empañar un racionalismo que frecuentemente no es universal, sino europeo, liberal, capitalista, etc. (c) -que venimos tratando en otros trabajos-.

8.2. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE RORTY

Siendo poco conocida en América Latina, recorramos las obras principales de Rorty. En primer lugar, su "Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística" (15). En ella observamos al Rorty experto filósofo de la *linguistic turn*, donde escribe en la citada introducción:

The history of philosophy is punctuated by revolts against the practices of previous philosophers (16).

Para ello los filósofos rebeldes usan nuevos métodos (como en el caso de Descartes, Kant, Marx, Husserl o Wittgenstein). Pero, en su raíz, el nuevo método presupone ciertas tesis metafísicas o epistemológicas ("criterios" metafísicos, dice Rorty); y sólo aceptando dichas tesis, el indicado método puede tener validez. Por tanto se cae en "circularity" (17).

Since philosophical method is in itself a philosophical *criteria* (...) every philosophical revolutionary is open to the charge of circularity or to the charge of having begged the question (18).

Para Rorty, aun los grandes filósofos caen en la misma ingenuidad:

What is particularly interesting is to see why those philosophers who lead methodological revolts think that they have, at last, succeeded in becoming *presuppositionless*, and why their opponents think that they have not (19).

De la misma manera, Rorty demuestra que la "filosofía lingüística" o analítica carece de *criterios* metafísicos, se trate de los que proponen un lenguaje ideal (desde Carnap por ejemplo) u ordinario (del segundo Wittgenstein), inclusive la lingüística empírica (de un Chomsky). Todos han fracasado, piensa Rorty, porque no pudieron definir criterios sostenibles intersubjetivamente para saber, por ejemplo, cuando se realiza un "buen *análisis*" o un "buen *significado*". Rorty destruye uno por uno los pretendidos criterios y llega a un escepticismo radical (20). A partir de Quine, Sellars, Davidson, Kuhn o Putnam, Rorty pulveriza los "dogmas" tenidos por válidos por las generaciones anteriores (desde Locke hasta Ayer o Carnap). Lentamente se irá alejando de los analíticos, para acercarse al contextualismo metodológico o crítico, un neopragmatismo, un historicismo -partiendo del segundo Wittgenstein en camino hacia el segundo

Heidegger, a Derrida, a los postmodernos-, y todo esto a partir de la crisis del 1968. y por ello concluye:

"Desearía argumentar que lo más importante que ha ocurrido en filosofía durante los últimos treinta años no es el giro lingüístico mismo, sino el comienzo de una revisión a fondo de ciertas dificultades epistemológicas que han turbado a los filósofos desde Platón y Aristóteles. (21)

La crisis universitaria de 1968 permite a los jóvenes intelectuales norteamericanos, entre ellos a Rorty, volver los ojos hacia el pensamiento "continental". Así se redescubre Kant, Hegel, Marx, Heidegger y poco después será la lectura de Derrida y Foucault. Todo esto le lleva a escribir su primera y única obra hasta ahora estructurada propiamente como libro: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (22).

En referencia a los proyectos filosóficos de Wittgenstein, Heidegger o Dewey -los grandes filósofos "edificantes" (en el sentido de Bildung o paideia)-, escribe Rorty:

"Cada uno de ellos terminó considerando que sus primeros esfuerzos habían estado mal dirigidos, que eran un intento de mantener una cierta concepción de la filosofía después de haber rechazado las nociones necesarias para dar contenido a tal concepción [...] todos ellos, en sus obras posteriores, se emanciparon de la concepción kantiana de la filosofía en cuanto disciplina fundamental" (p; 15). (23)

Es un libro "terapéutico", como el de los "escritos de los filósofos que más admiro" (24) -escribe Rorty-, y por ello "parasitario" de los filósofos analíticos. Es decir, nuestro filósofo, como nueva generación norteamericana, usa el "vocabulario" de la comunidad de filósofos analíticos como medio -para probar su inconsistencia-, y el de los "continentales" -como Nietzsche, Heidegger o Derrida posteriormente- como fin (25). Para cumplir este objeto Rorty ataca frontalmente la "teoría de la representación" (la *Darstellung* kantiana). Sería interesante mostrar aquí algunas analogías con el pensamiento de Emmanuel Lévinas (26) -de donde partirán Derrida (27), Lyotard y la misma filosofía de la liberación latinoamericana-. Lo cierto es que los sucesores de los grandes fundadores contemporáneos de la "filosofía estricta" (Husserl y Russell), después de cuarenta años (que van del 1910 al 1950) fueron puestos en cuestión por sus mejores herederos (Heidegger o Sartre y Sellars o Quine), y setenta años después (piensa Rorty en sí mismo) estamos de nuevo como a fines

del siglo XIX: junto a Nietzsche o Royce (28). La superación de la "representación" como epistemología, como un "espejo" en el que vemos la naturaleza (lo óptico, o la "objetividad" intramundana), le abre a Rorty la posibilidad de entender el intento de la "hermenéutica" {de un Gadamer, por ejemplo, lo ontológico existencial). Rorty piensa que el camino a seguir es el de una "filosofía edificante" (*edifying philosophy*) (29), que no intenta argumentar sino simplemente entablar una "conversación" (30). Rorty quiere situarse en una línea periférica de la historia actual de la filosofía:

"En la periferia de la historia de la filosofía moderna, aparecen figuras que, sin llegar a formar una *tradición*, se parecen entre sí por su desconfianza ante la idea de que la esencia del hombre es ser un conocedor de esencias. Pertenecen a esta categoría Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein, y el segundo Heidegger. Muchas veces se les acusa de relativismo o de cinismo" (p. 332) o La filosofía de la liberación, por su crítica a la razón *hegemónica* o *dominadora* (la tautología de la *Totalidad* para Lévinas o Marcuse en el *One Dimensional Man*), adopta alguna de las tesis de estos autores, pero en otro sentido que Rorty. De todas maneras, no puede sino "simpatizar" con algunas de sus posiciones. (31)

Se trata, entonces, de una lucha enconada contra todo esencialismo, contra toda metafísica o argumentación. Como veremos, la filosofía de la liberación, filosofía también periférica que piensa la periferia misma, no tiene la soberbia de las grandes "filosofías sistemáticas", pero tampoco la posición desesperanzada o escéptica de las meras "filosofías edificantes" -en el vocabulario rortyano la filosofía de la liberación debería igualmente ser "edificante", *como crítica ética*, pero su intención es "constructiva" de la liberación, *como política y estrategia*-. No nos molesta que la filosofía de la liberación pueda ser considerada un tipo de "filosofía edificante" (por ética), pero ciertamente sería rechazada por su pretensión de ser constructivo-revolucionaria (por responsabilidad); sería una "Gran Palabra" en el vocabulario de Rorty (32). Rorty es más kierkegaardiano (quien criticaba a Hegel de "especulativo", de *speculum* = espejo, al que enfrentaba con la "ironía" y desde el "absurdo" de la "fe") que la filosofía de la liberación -aunque ésta partió igualmente de Kierkegaard (33)-. Rorty quiere mantener la "conversación de la Humanidad" sin caer en las argumentaciones racionales de la "filosofía sistemática". Es el asombroso y apasionante camino crítico de una generación norteamericana que, partiendo del estilo "analítico", termina en el "continental" -pero en su tra-

dición escéptica, como "crítica de la metafísica" en el sentido tradicional anglosajón-.

Poco después aparece una colección de artículos en forma de libro con el título: *Consecuencias del pragmatismo (Ensayos: 1972-1980)* (34). Esta obra es sumamente útil para comprender el proyecto filosófico de Rorty. Además nos esclarece sobre la historia de la filosofía norteamericana (no "americana" como ellos abusivamente escriben siempre, arrinconándonos a los latinoamericanos simplemente a ser "nada"). En efecto, Rorty pertenece a una élite filosófica, la nueva generación de jóvenes de postguerra, que tuvo, por ejemplo, a Rudolph Carnap y Carl Hempel como maestros directos (35). Para siempre, hasta hoy, su "estilo" filosófico será el de los "filósofos analíticos" (36) -sean positivistas o postpositivistas-, pero que podríamos llamar de "segunda generación", influenciados ya por Quine, el segundo Wittgenstein, Sellars o Davidson; es decir, no se aceptan ya los "dogmas" de un Hans Reichenbach (37), que despreciaban olímpicamente toda filosofía no analítica (38). Será una larga evolución lo que le permitirá a Rorty descubrir el valor del pragmatismo norteamericano o de la filosofía "continental" antimetafísica (como Nietzsche, Heidegger o Derrida). El camino fue aproximadamente el siguiente:

1. Analytic philosophy started off as a way of moving from speculation to science [...]. 2. The notion of *logical analysis* turned upon itself, and committed slow suicide, in Wittgensteinian *ordinary language*, Quinean, Kuhnian, and Sellarsian criticism of the purportedly *scientific* vocabulary [...]. 3. Analytic philosophy was thus left without a genealogy, a sense of mission, or a *metaphilosophy* [...]. 4. This development hardened the split between *analytic* and *Continental* philosophy by moving the study of Hegel, Nietzsche, Heidegger, etc., out of philosophy departments (39).

En cierta manera el mismo Rorty, sin renunciar al "estilo" de la filosofía analítica, se abre hacia un nuevo campo: un neopragmatismo redefinido -en la tradición norteamericana de Peirce, Dewey, Ch. Morris (40)-, y una hermenéutica en sentido amplio -en la senda de Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, etc.-. Adopta entonces una posición crítica "post-analítica" y "post-filosófica" -en el sentido tradicional del término *filosofía* (¿"post-moderna"?)-:

On the pragmatist's account, positivism was only a halfway stage in the development of such a culture [the post-philosophical culture] -the progress toward, as Sartre puts it, doing without God [...]. Pragmatism does not erect

Science as an idol to fill the place once held by God. It views science as on genre of literature [...] (41).

Ni el "irracionalismo" (42), ni el "escepticismo" (43) asustan a Rorty. Muy por el contrario, los afronta contra la filosofía "analítica", que conoce muy bien "por dentro" (44).

Su reciente obra *Contingencia, ironía y solidaridad* (45) cierra el ciclo, y es la síntesis más actualizada que por el momento tenemos de la posición de Rorty. Es un intento de hacer justicia a dos posiciones aparentemente opuestas: la autorrealización de la autonomía de lo privado (la "private perfection" de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger) y de la justicia de lo público (Marx, Mill, Habermas o Rawls) (46).

La filosofía de la liberación, podría creerse aunque sería una consideración superficial, parece coincidir con Rorty en la importancia del descubrir el sufrimiento "del Otro":

In my utopia, human solidarity [contra Lyotard] would be seen [...] as imaginative ability to see strange people as fellow sufferers. Solidarity is [...] created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people (47).

Pero esa solidaridad tiene sus límites, ya que Rorty debe afirmar como único punto de referencia la "pertenencia a una determinada comunidad de lenguaje" (48) -en su caso la "comunidad norteamericana" (49)-. y por ello, contra la "ilustración" racionalista y científica, Rorty levanta el romanticismo que redescubre la poesía, la cultura y la tradición: "The imagination, rather than reason, is the central human faculty" (50).

Para Rorty ese descubrimiento del otro es entonces -en confrontación con las "metáforas" de Davidson- función de la "ethnography, the journalist's report, the comic book, the docudrama, and, especially, the novel" (51), pero no de la filosofía. "Only poets, Nietzsche suspected, can truly appreciate contingency" (52): *contingencia del lenguaje*. De paso nos quita esa arma, la misma razón filosófica, de nuestra liberación.

Además, "for Freud's account of unconscious fantasy shows us how to see every human life as a poem -or, more exactly, every human life not so racked by pain as to be unable to learn a language nor so immersed in toil as to have no leisure in which to generate a self-description. He sees ever such life a sum attempt to clothe itself in its own metaphors" (53): *contingencia de la mismidad (selfhood)*; pero mismidad inconmensurable -y más peligrosa cuando, armada de los instrumentos guerreros más tecnifi-

cados, atómicos, computarizados... como lo hemos visto en la Guerra del Golfo-

El vocabulario, en tercer lugar, de la Ilustración racionalista se ha constituido en un obstáculo para las sociedades democráticas. No se trata de "fundar" racionalmente el liberalismo, sino de descubrir un lenguaje (una metáfora) más apropiado: "The citizens of my liberal utopia be people who had a sense of the contingency of their language of moral deliberation, and thus of their consciences, and thus of their community" (54): "we liberals". La cuestión no es sólo lo público, sino "the ironist's *private* sense of identification" (55). El "ironist" Rorty es un escéptico (en su buen sentido, como Kierkegaard) de un "vocabulario final" (56), y es un liberal ("cruelty is the worst thing they do"). Es un crítico de la cotidianidad ("The opposite of irony is common sense" (57), pero cae en ella al afirmarla etnocéntricamente. Al fin y al cabo es un crítico de la pretensión del "common sense of the West" (58)-Hegel, para Rorty, fue un buen "dialectical ironist", pero en su sentido metafísico la "ironía" no puede socializarse ("Irony seems inherently a private matter" (59)). "The ironist takes the morally relevant definition of a person, a moral subject, to be *something that can be humiliated*. Her sense of human solidarity is based on a sense of a common danger, not on a common possession or shared power" (60).

Kant logró despertar en la ética el sentido de la racionalidad y la obligación, no dependiendo de los accidentes de la historia. Rorty, en cambio, se propone despertar el sentido de la "pity for pain and remorse for cruelty" (61), desde la solidaridad con "validez intersubjetiva", tanto entre los habitantes de Milanesia (62) como en New York: "We can have obligations by virtue of our sense of solidarity with any of these groups" (63), desde un "*we-intentions*", como en el enunciado: "Todos *nosotros* queremos...", donde significamos una participación ("memberships") que no queda indicado en "Yo quiero...". Esa "participación", para Rorty, es fruto de "certain historical circumstances" (64), y por ello "we are under no obligations other than the *we-intentions* (Sellars (65)) of the communities with which we identify" (66).

Explica Rorty que "the ironist [...] thinks that what unites her with the rest of the species is not a common language but *just* susceptibility to pain and in particular to that special sort of pain which the brutes do not share with the humans humiliation. On her conception, human solidarity is not a matter of sharing a common truth of a common goal but of sharing a common selfish hope" (67).

Para Rorty, "pain is non linguistic: It is what we human being have that ties us to the non language-using beasts. So victims of cruelty, people

who are suffering, do not have much in the way of a language. That is why there is no such thing as the *voice of the oppressed* (68) or the *language of the victims*. The language the victims once used is not working anymore, and they are suffering too much to put *new words* together. So the job of putting their situation into language is going to have to be done for them by somebody else [...] The liberal theorist usually is not" (69).

La solidaridad no puede fundarse, para Rorty, en ninguna consideración metafísica como el encontrar en el otro algo así como "resonates to the presence of this same thing in other human beings" (70). No hay que buscar ese "común" más allá de la historia y las instituciones. En realidad actuamos solidariamente, dice Rorty, "by nothing deeper than contingent historical circumstances" (71). Pero, ¿de dónde procede "a moral obligation to feel a sense of solidarity with all other human beings"? (72)

Rorty piensa que hay una universalidad, la del "ironism" (73), pero por la contingencia del lenguaje, de la mismidad y la comunidad no tiene "universal validity" (74).

Rorty afirma:

Our insistence on contingency, and our consequent opposition to ideas like *essence, nature, and foundation*, makes it impossible for us to retain the notion that some actions and attitudes are naturally *inhuman* (75).

Sólo quedan "nothing deeper than contingent historical circumstances" (76) para actuar solidariamente. Y como Rorty se vuelve más y más sensible a la diversidad ("It is thought of as the ability to see more and more traditional differences -of tribe, religion, race, customs, and the like- as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of us" (77)). La descripción etnográfica o novelística de ese sufrimiento y humillación, y no la filosofía, piensa Rorty, permite el progreso moral. También los marginalizados deben ser incluidos dentro del horizonte del "nosotros": a fin de no ser crueles. "It is the ethnocentrism of a we (we liberals) which is dedicated to enlarging itself, to creating an ever larger and more variegated ethnos" (78).

Lo importante de Rorty es que no desea afirmar *demasiado rápidamente* la "solidaridad humana como la identificación con la *humanidad en cuanto tal*" (79), y esto porque, históricamente, el "nosotros" que pudiera abarcar dicha humanidad debe ir creciendo en la medida de "own sensitivity to the pain and humiliation of others" (80). La cuestión es separar la pregunta de: "-¿Cree Ud. y desea lo que yo creo y deseo? -una pregunta

representacional-, de la pregunta: "-¿Sufre Ud. ?" (*Are you suffering?*). Esto es tener conciencia en distinguir entre el buscar ambos un "vocabulario final", a buscar si "-¿Ud. está sufriendo?" (*you are in pain?*) (81).

De todas maneras, si se enfrentaran dos "we-intentions" donde una domina cruelmente ("cruelty is the worst thing we do" (82)) a la otra, Rorty tendría alguna dificultad. En ese caso no hay un "we-intentions" que abarque a ambas, y por lo tanto la solidaridad o participación de un grupo no tiene "razones" para abarcar también al Otro (con el que no forma ningún "we"). ¿Qué es lo que permite sobre-pasar (*übergehen*) el horizonte de nuestra "we-intentions" (83) y abrirnos a la solidaridad del Otro, de otro mundo, pueblo, cultura... ? Rorty puede, a lo más, mostrar una solidaridad *ad intra*, pero nunca *ad extra* del "we-intentions". Su contextualismo inmanentista, neopragmático, se lo impide. Aun el "negro" es visto como "uno de los nuestros: un norte-americano". Pero, ¿y un mexicano extranjero? Que se diga que es un "ser humano", escribe Rorty: "is a weak, unconvincing explanation of a generous action" (84). "The position put forward in Part I of this books is incompatible with this universalistic attitude" (85). Pero ¿puede extenderse al pueblo que eran "ellos", el horizonte del previo "nosotros"?: es un acontecer contingente e histórico, piensa Rorty.

8.3. EL PRAGMATISMO DE RORTY Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Al leer, escuchar la exposición y "conversar" con el mismo Rorty, aquí en México, los dos últimos trabajos a los que me referiré, entiendo, sólo ahora, la opinión de amigos filósofos norteamericanos cuando me indicaban la aparente similitud de la filosofía de la liberación con el pragmatismo norteamericano. Creo que es el momento de ver dicha similitud, pero igualmente la gran distancia.

Tales trabajos son: "Feminismo y pragmatismo" (Rorty, 1990) y "Esperanza humana e historia como marco cómico" (Rorty, 1991). El primero de ellos entra por su temática (no por su intención, que es siempre y sólo de una filosofía del lenguaje) dentro de la filosofía de la liberación de la mujer⁸⁶, puede servirnos para ver las similitudes. Sin embargo, no debemos llamarnos a engaño. Rorty se ocupa del problema del feminismo para mostrar las ventajas que este movimiento podría obtener adoptando su neopragmatismo. *En realidad es una reflexión sobre filosofía del lenguaje*. Un texto de Catherine Mac Kinnon será su punto de apoyo, especialmente cuando escribe:

Estoy evocando para las mujeres un papel que aún tenemos que construir, en nombre de *una voz que, silenciada, puede decir algo que no ha sido nunca escuchado* (87).

A partir de esta expresión acertada, Rorty deducirá la conveniencia de abandonar el lenguaje esencialista, representacional, universalista, realista, teleologista o racionalista (88). Se trata de dejar crecer el "espacio lógico" o "semántico", hasta ahora dominado por los varones, para que pueda crearse un "nuevo lenguaje" femenino. Lo interesante para nosotros es que Rorty capta perfectamente que la situación de "oprimida" de la mujer le exige no reconocer al horizonte semántico masculino como un lenguaje que expresaría la "naturaleza" o la "esencia" humana en general. Esto lleva a Rorty a negar toda racionalidad, universalidad, etc., ya asumir su irracionalismo neopragmaticista ambiguo:

Esto significa que uno apreciará *los movimientos de liberación* no por la precisión en su diagnóstico, sino por la imaginación y el coraje de sus propuestas [...] Abandonan el contraste entre la apariencia superficial y la realidad profunda, en favor del contraste entre el presente doloroso y la posibilidad de hacerlo menos doloroso, visto indistintamente, hacia el futuro (89).

A los movimientos de liberación les queda entonces la "imaginación" y el "coraje", y deben renunciar a la "razón" (90), ya que "la función de la filosofía es más bien clarificar" (91) el camino que en la realidad recorren los profetas y los poetas (92). y tomando otra expresión de Marilyn Frye, Rorty cita que "el reto mortal consiste en estar fuera del espectro de la visión de un ojo arrogante" (93). Acierta Rorty totalmente cuando afirma:

Si te das cuenta que eres esclavo, no aceptes las descripciones *de lo real* que te dan tus amos; no operes dentro de los *límites de su universo moral* (94).

Es toda la cuestión que en filosofía de la liberación hemos situado bajo la temática de "Totalidad-Exterioridad". Por ello, pienso, Rorty sobrepasa los límites de la crítica al rechazar *toda razón posible*, o todo sentido de realidad. Los "límites de su universo moral", sus "razones" o sus descripciones "de lo real", no deben confundirse con lo ético, lo racional ni con la realidad -en su sentido crítico, sin caer en esencialismos "metafísicos" que el mismo Habermas ha superado claramente (95)-. Creo que el tema de fondo a discutir con Rorty (y con un cierto aspecto del racionalis-

mo de Apel, en sentido exactamente contrario), es del alcance del concepto de "razón". Si por "razón" se entiende la comprensión limitada a la totalidad vigente, al horizonte representacional como sistema semántico dominante, entonces Rorty tiene razón en cuanto a que hay que rechazarla en su pretensión universalista -porque no es más que una razón particular, totalizada-. Pero Apel está completamente advertido sobre este tema, por contar con una comunidad de comunicación siempre ya presupuesta a todo acto-de-habla seriamente comunicativo (y dejamos de lado lo de "argumentante", para no exasperar a Rorty); en este caso la razón no queda cerrada a la mera *aceptación del acuerdo vigente* o válido, sino que la racionalidad se juega esencialmente en la apertura constante a la "aceptación" de nuevas palabras, lenguajes o razones más válidas porque intersubjetivamente mejor probadas (en el caso del feminismo, éste irá "mostrando", a partir de la praxis de liberación, las "razones" de su "realidad" construida histórica y novedosamente, impredecible y única, *nueva*). Es una racionalidad "del Discurso", y desde la construcción práctica de la realidad (si hablamos de la "realidad humana"), y no metafísica en un sentido ingenuo. La "trascendencia" de Apel, sin embargo, puede hacerle perder la necesidad y urgencia de una descripción más detallada de la efectuar empírica, siempre cambiante y nueva, del contenido semántico de lo válido ahora y aquí -sería el plano B, empírico y hermenéutico-. La filosofía de la liberación acepta perfectamente la no validez última (absoluta) de lo tenido por una "Totalidad" vigente y hegemónica, dominante como "verdadero", "esencial", "universal" -estamos en esto con Rorty entonces, cuestión ya mostrada por Lévinas-. Pero estamos contra Rorty cuando piensa que dicha negación de la pretensión universal de validez de un acuerdo concreto, dominante (como el "machismo" o la "ideología burguesa", que él rechaza como una "Oran Palabra"), es también negación de un concepto dialéctico, diacrónico y siempre progresiente de lo "racional" o lo "real". La "realidad" de la mujer se va efectuando (en la praxis histórica) y manifestando históricamente, no como si se fuera mostrando paulatinamente por aspectos una esencia ahistórica o eterna, sino en cuanto se "fenomeniza" en el mundo concreto, práctico, histórico, cambiante, dialéctico, la "realización" (más que "producción") de lo que la "mujer" *va siendo al ir haciéndose* (una "*Selbst-herzeugung*" diría Marx).

De esta manera puede aceptarse perfectamente la expresión citada por Rorty: "lo que parece naturaleza [para el lenguaje opresor machista] comienza a ser cultura [para la feminista]" (96). Pero esto en vez de negar la razón o el conocimiento válido, simplemente cuestiona la pretendida "naturaleza" de una "totalidad" semántica del lenguaje dominador, desde la

"Exterioridad" de una persona que crea paulatinamente un nuevo lenguaje que sitúa al anterior (al machista) como un producto histórico o cultural (y no "natural") (97). Es entonces un proceso dialéctico, histórico -como la misma "razón" (98)-. Hemos escrito hace años en nuestra *Philosophy of Liberation*:

The ineffable, wordless *saving* (99) that springs from the exteriority of the oppressed questions the fetishist absolutization of a semiotic system (100) [...] The interjection as exposition of *the pain of the oppressed* (101), the protest of women's liberation, are messages, words, revelation metaphoric apocalypse, for they take us beyond the spoken word toward the one who speaks as a distinct exteriority [...] A semiotic of liberation should describe the process of the passage of a given system of signs to a *new order* that surges forth when the *old order* is surpassed (102).

Pienso que Rorty no da razones suficientes para abandonar el horizonte "racional" -que sin embargo no debe ser "totalizado" (en el sentido de Martin Jay) en manos del dominador-, para no dejar la tarea de la liberación sólo en manos de una valentía de pura sensibilidad o de una praxis ciega. La negación de "un" cierto ejercicio ilegítimo de la razón (esencialista, "metafísico") y la de "un" lenguaje dominador, no niega la necesidad de la afirmación de un "nuevo" momento del ejercicio de la racionalidad, de un "nuevo" lenguaje liberador. Rorty identifica razón dominadora con la "razón *histórica*", que es siempre dialéctica, y niega su capacidad para crear nuevos "espacios lógicos"; la razón *liberadora* (103) se abre siempre a futuros *nuevos*.

Pero es ahora; al pasar al segundo trabajo leído por Rorty en México, "Esperanza social e historia como marco cómico", que nuestro filósofo comienza a manifestar una profunda contradicción performativa, o simplemente inconsecuencias. En su reñición sobre la mujer, tomó a ésta en serio, y vio la necesidad de un nuevo lenguaje que ocupara el "espacio lógico", que su praxis deliberación irá creando. En cambio, ante el pobre, el trabajador, los países periféricos explotados, en vez de situarse en solidaridad con ese nuevo sujeto y procurar encontrar un nuevo lenguaje para decir sus sufrimientos (*pain*), se ocupa en cerrar violentamente las puertas -a partir de una obra del argentino exiliado (como yo) en Inglaterra, Ernesto Laclau (104)-. El texto de Rorty, elegido y quizá escrito *ex profeso* para ser leído en México, es una apología contra el marxismo en nombre del neopragmatismo contextualista, que toma como "demostra-

ción" el "hecho" de 1989. Laclau o Kenneth Burke son los anti-Marx, Vaclav Havel el anti-Lenin.

La "narración" comienza considerando la historia reciente, a partir de los acontecimientos desencadenados desde el 9 de noviembre de 1989, y sacando conclusiones como evidentes e irrefutables (siendo que en verdad los "hechos" no hablan por sí, sino que habla la "interpretación" que hace de ellos Rorty) de los sucesos políticos inmediatos. La práctica nominalista irónica de Rorty tiende ahora a quitar todo significado a las "Grandes Palabras" de las "Grandes Narraciones" los que había usado la izquierda, tales como "capitalismo", "clase obrera", "ideología burguesa", etc.:

Since *capitalism* can no longer function as the name of the source of human misery (106), nor *the working class* as the name of the redemptive power, we need to find new names for these things. But until some new meta-narrative replaces the Marxist, we shall have to characterize the source of human misery in such untheoretical and banal ways as *greed*, *selfishness*, and *hatred* (107).

Rorty encuentra ahora un héroe, símbolo de esta época post-1989: Vaclav Havel (108). Ya no hay más "Incarnación del Logos", ni el "capitalism bourgeois ideology as the name of *The Great Bad Thing*" (109). El discurso de Marx, como tantas otras narraciones apocalípticas, desaparece del horizonte rortyano como en un cierto "End of History" -aunque Rorty no admite la interpretación de Fukuyama, sí en cambio la de Laclau-

Las feministas pueden usar términos como "feminismo", "dominación masculina", "naturaleza", "cultura", o "la experiencia masculina de las cosas" de Dewey (110). Mientras que los oprimidos económico-políticamente (obreros, marginales, países periféricos), deben resignarse a "banalize the entire vocabulary" (111). Es decir, Rorty lanza toda su argumentación antiesencialista contra la terminología marxista, y deja simplemente a los explotados del "sistema capitalista" (horrible expresión de una "gran narrativa", ante la cual la ironía rortyana debe sentir realmente lástima de tanta ingenuidad), a los trabajadores, a los marginales, a las masas pobres y miserables (sólo en América Latina hay más de 100 millones de personas por debajo del nivel de pobreza absoluta), a las naciones periféricas, los deja, digo, *sin palabras, sin lenguaje*. La crítica radical del lenguaje rortyano no se dirige contra el lenguaje dominante (el de la economía neoliberal y conservadora del mercado total de Friedrich Hayek o Milton Friedman, por ejemplo), sino con el golpeado, criticado y titu-

beante lenguaje de los pobres, de los explotados (a los que Marx tiene todavía mucho que decirle(112)).

Aplaudiendo a Habermas, Rorty habla de "the logic of self regulation of a market economy" (113). Franz Hinkelammert (114) ha demostrado el carácter encubridor y místico de ese concepto. Ahora Rorty construye su narración sobre "The Great *Good Thing*" llamado "Economía de mercado" -pero a sus oídos son una expresión no metafísica, no esencialista-. De nuevo, como en el caso del feminismo, el tema no es el de la liberación del dolor (*pain*) desde el 1989 (como filosofía de la liberación), sino que todos esos eventos dan ocasión al "narrador" (Rorty) para tomar un ejemplo en un ejercicio de filosofía del lenguaje: de cómo un lenguaje puede desaparecer (el de la izquierda marxista), y sería esencialista el querer resucitarlo. Esto manifiesta, como es evidente, intenciones profundas políticas -en especial si pensamos que Rorty es lá escribiendo este "paper" en el momento de la Guerra de Golfo, y no hay la más mínima referencia a ese hecho de infinita "cruelty", que, pedía su "solidarity" contra las miles de toneladas de bombas lanzadas por el "We-Americans". Lo peor es que, en este caso, no hay ni la pretensión, ni se dan pasos positivos concretos en reconstrucción ninguna de lenguaje -como en el caso del feminismo-

Cabría todavía una larga conversación sobre lo que pueda significar un "demócrata liberal" (115). No podemos referirnos a la larga tradición que, iniciada por John Locke, culmina en John Rawls; ambos, al final, deben postular la igualdad política (libertad del ciudadano ante la ley), pero ambos admitirán la desigualdad económica (lo que exige en Rawls inventar el subterfugio de un segundo principio "de la Diferencia"). En realidad el "demócrata-liberal" debe superar una contradicción: cómo lograr gobernar ante una mayoría que en la desigualdad económica son los pobres ("gran palabra") o los "menos favorecidos" (palabra que aparece en una "narrativa" más discreta: es decir, más liberal).

En la "conversación" de Rorty nunca toma la primera persona (yo) cuando habla sobre el dolor (*pain*). No considera tampoco la corporalidad sufriente misma desde una ética, desde una económica del trabajo-necesidad como reproducción de la "*vida humana*". Siempre, su filosofía permanece sólo como una filosofía del lenguaje (el dolor como un momento no representacional, un ejemplo lingüístico), contra todo "vocabulario final"; como un lenguaje provisorio, de narraciones; en fin, una "conversación" sin mayores pretensiones, aparentemente.

La filosofía de la liberación puede apreciar que Rorty coloque, entonces, como problema central la cuestión: "¿Sufre Ud?". (*Are you suffering?*)? (116). Es un punto central de su exposición, a fin de ponerse de

acuerdo con el otro sobre" el vocabulario que debe emplearse en el asunto de si "-¿Sufre Ud. dolor? (you are in pain?). Desde este tema se podría establecer una "conversación" entre el neopragmatismo rortyano y la filosofía de la liberación. Pero la "intención" de esa conversación inmediatamente nos separaría. Para Rorty la conversación debe versar sobre el lenguaje; para la filosofía de la liberación sobre el dolor mismo del Otro, sobre la causa de ese dolor y sobre la manera de superarlo.

Pensamos que nuestro filósofo, consecuente con su proyecto en estos últimos treinta años (al menos desde el primer artículo comentado de 1965), al final, ha quedado enredado en la "red" -por hablar como Foucault- de su propio punto de partida: la filosofía del lenguaje. Crítico implacable desde la propia lógica del pensar analítico, la única posibilidad de "ejercicio" filosófico es la "conversación" que habla con alguien sobre diversos tópicos acerca del lenguaje mismo. Eventualmente ejerce su crítica, de manera tajante, contra ciertos lenguajes críticos de izquierda en el nivel económico-político: deja a los pobres sin palabras.

"*Are you suffering?*". Si en esa conversación el otro respondiera: "-¿Si sufro... sufro porque me están torturando, sufro porque me golpean en la manifestación de mi sindicato, sufro porque no tengo qué comer, porque no tengo vestido, no tengo casa, no tengo recursos para pagar educación a mis hijos que como perros deambulan por la ciudad huérfanos de padre y madre, sufro ...". Creo que la conversación podría honesta y seriamente sólo continuar gracias a dos preguntas; la primera: "-¿*Por qué* sufres?"; y la segunda, inevitable si la solidaridad rortyana fuera seria: "-¿*Cómo* puedo ayudarte?" Pero, para hacer estas preguntas honesta y seriamente es necesario estar dispuesto a "entender", "comprender", "razonar" ...*lo que* el Otro me diga. Será necesario usar la "razón" para interpretar un "significado", un "referente". Además, la descripción del tipo y de la causa (el *por qué*) del sufrimiento exige ir de las estructuras personales, privadas (ontogenéticas o biográficas), a las sociales e históricas, públicas (filogenéticas ó económico-políticas). Es aquí donde debemos con Rorty dejar la *mera "conversación"*, y *comprometernos en un uso práctico de la razón* (117). Pareciera que Rorty se encuentra en la situación de Sartre en *Les mots*, o como dice la canción italiana popular: "Parole, parole, parole...". En el mundo periférico (el llamado tercer mundo, del cual Rorty nunca hace referencia alguna: ¡80% de la humanidad!), los pobres, miserables, marginales de las ciudades del capitalismo periférico en India, África, América Latina... toda "conversación" no puede evitar el tema: "-¿Tengo hambre! ¡Ayúdeme!" La solidaridad se sigue necesariamente como acción, como praxis, como política, como razón estratégica y táctica

-habiendo sido en su inicio acción comunicativa (para Habermas), cara-a-cara (para Lévinas), desde la utopía como idea reguladora o situación trascendental de la "comunidad de personas libres" de Marx.

Nadie puede ironizar ni banalizar su propia hambre; mucho menos puede tomarse con espíritu cómico (la cuestión es trágica) la "interpelación" que surge desde el sufrimiento del pobre, ni los lenguajes que intentan explicar las causas del sufrimiento (como el de Marx mismo) y, sobre todo, que tienden a eliminarlos prácticamente. Para terminar citemos una "Gran Palabra" de una "Gran Narrativa", del Marx que hoy no está de "moda" en la "conversación" de las universidades norteamericanas:

Pero súbitamente se alza la voz (*Stimme*) del obrero, que en el estrépito y agitación del proceso de producción había enmudecido [...] Bien puedes - exclama el obrero- ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad Protectora de Animales y por añadidura con olor de santidad, pero a la cosa que ante mí representas no le late un corazón en el pecho [...] Exijo [...] el valor de mi mercancía (118).

Creo que este texto tiene hoy todavía sentido en Chicago (sobre todo si se habla de un negro) o Los Angeles (sobre todo si es un hispano), en Nueva Delhi, Nairobi o Sao Paulo. Ese "lenguaje" tiene pertinencia donde hay "capital": es decir, donde un trabajador vende su trabajo por un salario que deja ganancia -con precisión Marx diría plusvalor-. Su "vigencia" (¿realidad?) da vuelta a todo el "globo terráqueo" (para no hablar de "universalidad" y despertar así el proceso de inmunización antimetafísico y antiesencialista).

NOTAS

1. Rorty, 1979, p. 22. Véase la bibliografía usada de Rorty al final de las notas de este capítulo 8.
2. Rorty, 1989, p. 198.
3. Rorty piensa que "from Judith Shklar [...] that liberals are the people who think that cruelty is the worst thing we do" (Rorty, 1989, p. XV). El problema consiste en poder estar de acuerdo sobre la cuestión de ¿en qué consiste la "cruelty"? Por ejemplo, ¿es "cruel" arrojar centenas de miles de toneladas de bombas sobre un enemigo y matar cientos de miles de enemigos para "salvar vidas" ("our boys"), como en la guerra de Irak en 1991 o en la "invasión" de Panamá en 1990 -esta última invasión norteamericana de igual tipo que la cumplida por Irak sobre Kuwait; en el primer caso Estados Unidos lucha por "liberar" Kuwait; en el segundo ocupa Panamá sin que haya un liberador que lo pueda expulsar del Istmo? ¿Qué tipo de "solidaridad" pueden exigir (con derecho) éticamente los kuwaitíes o los panameños a los norteamericanos si éstos son participantes de "otro" *we-intentions*? Quizá piense Rorty que el resolver este dilema consistiría en transformarse en "a theologian or a metaphysician" (ibid.). Si así fuera, todo el mundo periférico (el antiguo tercer mundo) sería criticado por Rorty de ser "teólogo" o "metafísico" al querer dar alguna razón contra el genocidio que hoy sufrimos en América Latina, África y Asia.
4. Rorty, 1982, p. 228.
5. En Rorty, 1967, p. 9, muestra que Bergmann usa por primera vez esa expresión.
6. Ibid" p. 33.
7. Rorty, 1967, pp. 24ss.
8. Ibid., p. 3. Rorty, muestra, como hemos indicado arriba, la circularidad en que caen las posiciones de la filosofía lingüística o analítica.
9. Véase por ejemplo Paul Ricoeur.
10. Por ejemplo R. Rorty, 1989, p. 141: "The first sort of book is typified by books about, for example, slavery, poverty, and prejudice".
11. Véase por ejemplo, Emmanuel Lévinas.
12. Véase Antonio Gramsci.
13. No es lo mismo, éticamente, un "dolor" de muelas porque tiene una carie, que dicho dolor "producido" por un acto de tortura (por ejemplo, cuando el torturador arranca una muela brutalmente a un prisionero político para "producir" un "dolor" a fin de conseguir por delación, "traición" a sus compañeros, una cierta información).
14. Es sabido, y volveremos sobre el tema, que para Marx el problema "racional" consistía en saber el *origen* o *causa* de la *pain*, de la "miseria" del trabajador, lo que concluye: "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*" (*El capital*, I, cap. 23;

MEGA II, 6, p. 588, 13-22). Esta es la cuestión "racional" por excelencia que a Rorty no pareciera preocuparle, pero a nosotros sí, aun en un sentido estricto de la filosofía "pragmática" norteamericana: Marx nos es *útil* para responder esas preguntas que nos "duelen" en nuestras carnes, en las del pobre, explotado, enfermo de cólera.

15. Rorty, 1967.

16. Rorty, 1967, p. 1. También la filosofía de la liberación latinoamericana responde a la misma exigencia histórica.

17. Rorty, 1967, *ibid.* Para Apel esta es la "estrategia argumentativa" permanente de Rorty: "Im Grunde ist Rortys Argumentationsstrategie sehr einfach: Geht es um die Frage der normativen Maßstäbe Oder Kriterien einer kritischen Beurteilung oder Legitimation moralisch-politischer Ordnungen, so wird diese Frage *als metaphysisches Scheinproblem* zurückgewiesen" (K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 400; Apel dedica a Rorty todo el apartado 1.3.2. de "Zurück zur Normalität", en el libro citado, pp. 393-412). Y como los problemas metafísicos o esencialistas son descartables *a priori*, se concluye que siempre puede descartarse la argumentación de un racionalista o analítico.

18. Rorty, 1967, *ibid.*, p. 2.

19. Rorty, 1967, p. 2.

20. K.-O. Apel, por el contrario, radicaliza los pretendidos criterios y muestra que todos suponen ya siempre una "comunidad de comunicación". El de Rorty es un método destructivo; el de Apel reconstructivo.

21. Rorty, 1967, p. 39.

22. Véase Rorty, 1979.

23. Rorty, 1979, p. 5.

24. Rorty, 1979, p. 7; edición en castellano, p. 16.

25. La estrategia, como puede verse, es en cierta manera semejante a la de Apel. Éste usa a los analíticos para mostrar también sus aciertos -a diferencia de Rorty-, pero igualmente sus límites; y se apoya en ciertos filósofos continentales (como por ejemplo articulando Wittgenstein con Heidegger o Gadamer) para permitirle llegar a lo ya siempre pre-sub-puesto (a la "comunidad de comunicación"), pero de manera completamente diversa a cómo Rorty usa los filósofos "edificantes".

26. Para Husserl dice Lévinas "notre contact avec le réel á la structure de la représentation" (*Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1970, p. 101). Contra Husserl, escribirá: "Loin de nous la pensée de partir de la représentation comme d'une condition non-conditionée! La représentation est *liée* à une *intentionnalité* tout autre dont nous essayons de nous approcher dans toute cette analyse" (*Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1968. p. 98). Este es un punto de partida de la filosofía de la liberación: el Otro como otro está más allá de toda "representación" inicial (*Philosophy of Liberation*, Orbis, New York, 1985, pp. 39 (2.4) y 120ss (4.2)). Sólo por "revelación" y "analogía" (inicialmente) puede 'comprenderse' acabadamente su palabra. La crítica rortyana de la "representación" ha sido asumida por la filosofía de la liberación como crítica de la Totalidad -crítica de la razón *hegemónica*, de dominación, "cerrada" unidimensionalmente, al decir de Marcuse-, pero no como crítica de la "razón *histórica*" o de liberación.

27. Véase *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967, pp. 53ss: "Le vouloir-dire et la représentation". Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, 1973, cap. 6: "El método de la ética" (pp. 129-195).
28. Cuestión que Rorty presenta en el capítulo 4 de la nombrada obra, donde expone las posiciones de Quine y Sellars (pp. 165ss; edición en castellano, pp. 157ss).
29. Rorty, 1979, cap. VIII, 2 (pp. 365ss; edición en castellano, pp. 330ss).
30. Este concepto antiepistemológico se lo sugiere N. Oakhesott (que lo precisa en *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, Bowes and Bowes, Londres, 1957). Para Oakhesott la "conversation" es el acto cuasi-poético por el que un grupo de personas, mutuamente conscientes de pertenencia a una comunidad (*universitas*), se unen eventualmente desde caminos diversos de la vida, para recorrer un trecho en el respeto y la solidaridad (sin necesidad de intereses comunes estratégicos ni tácticos). Es un acto gratuito.
31. Rorty, 1979, p. 367.
32. Magníficas líneas escribe nuestro filósofo sobre este tema (Rorty, 1979, pp. 367-368; edición en castellano, pp. 333-334).
33. Véase mi *Método para una filosofía de la liberación*, parágrafo 20: "La primera síntesis de la crítica, pero nuevamente teologizante: Soren Kierkegaard" (pp. 149ss).
34. Véase Rorty, 1982.
35. Rorty, 1979, p. XIII; edición en castellano, p. 11. Por mi parte, como filósofo de la "periferia", debí viajar a Europa, para tomar cursos de Ricoeur en La Sorbona, o escuchar algún seminario de Heidegger en Freiburg -diez años de peregrinaje "a la fuente"-.
- ¡Nuestra tarea fue inmensamente más difícil que la de los estudiantes del "centro"! Sin embargo, fue apasionante igualmente el momento en que "aterrizamos" en América Latina, a finales de la década de los sesenta,
36. Cabe destacar, sin embargo, que no expone Nunca la línea analítico-pragmática, a la manera de un Austin (en *How to do Things with Words?*) o de un Searle (en *Speech Acts*). Este punto es determinante para comprender la "clausura" de Rorty dentro de una tradición analítico proposicional (of Sentences) y no práctico-comunicativa (of Statements). Véase el capítulo "La razón del Otro, La interpelación como acto-de-habla".
37. Por ejemplo, en su obra *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1951.
38. Esa actitud de soberbia "científica" cundió por América Latina después de la segunda guerra mundial, y, como hemos dicho, tuvo control en numerosos organismos desde la década de los sesenta -coincidiendo con las dictaduras militares, ya que tenía una particular "ceguera" para con la filosofía práctica, ética o política, permitiéndoles "vivir" sin "ver" las torturas, sufrimientos, injusticias ... meras experiencias empíricas sin relevancia o pertinencia filosófica para ellos-. Escribe Rorty: "The great emigrés -Carnap, Hempel, Feigl, Reichenbach, Bergmann, Tarski- began to be treated with the respect they deserved. Their disciples began to be appointed to, and to dominate, the most prestigious departments. Departments which did not go along with this trend began to lose their prestige" (Rorty, 1982, p. 214).
39. Rorty, 1982, p. 227. "1. La filosofía analítica se inicia como un modo de pasar de la especulación a la ciencia [...]. 2. La noción de *análisis lógico* se replegó sobre si misma y comenzó un lento suicidio, en el wittgensteiniano *lenguaje ordinario*, en la crítica de

- Quine, Kuhn y Sellars contra el pretendido vocabulario *científico* [...] 3. La filosofía analítica se encontró así sin genealogía, sin sentido de su misión, o sin metafilosofía [...]. 4. Este desarrollo aumentó la fractura entre la filosofía analítica y la continental, expulsado el estudio de Hegel, Nietzsche, Heidegger, etcétera, a otros departamentos" (edición en italiano, p. 225).
40. Charles Morris puede ser considerado el primero que une la tradición analítica con la pragmática. Es posible que el temprano descubrimiento de Peirce (1961) por parte de Rorty, le haya llevado desde ese tiempo a mirar críticamente toda la tradición "analítica".
41. Rorty, 1982, p. XLIII. "En sentido pragmático, el positivismo era sólo la mitad del camino en el desarrollo de una tal cultura [la cultura post-filosófica], en el camino hacia, en términos de Sartre, el vivir sin Dios [...]. El pragmatismo, en cambio, no erige a la Ciencia como un ídolo que ocupa el lugar que antes tenía Dios. Considera a la ciencia como un género literario [...]" (edición en italiano, p.37).
42. Capítulo 9 (Rorty, 1982, pp.160ss; edición en italiano, pp, 167ss).
43. Ibid., pp. 176ss, 181ss.
44. Claro que, posteriormente, las críticas de Jürgen Habermas (por ejemplo en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 241ss y 246) o Karl.Otto Apel (por ejemplo *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 161ss, 176ss, 381ss, 394ss, 399-413, 426ss, donde, como puede verse, le da una importancia central) no serán tan fáciles de responder, por proceder de la tradición "continental", que Rorty domina menos. Fue alumno de Carnap o Hempel, pero no de Heidegger o Lévinas.
45. Véase Rorty, 1989.
46. "This book tries to show how things look if we drop the demand for a theory which unifies the public and private, and are content to treat the demands of self-creation and of human solidarity as equally valid, *yet forever incommensurable*" (Rorty, 1989, p. XV).
47. Rorty, 1989, p. XVI.
48. Véase de Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 175. Aquí Habermas critica largamente este "contextualismo" extremo: "Dieser ethnozentrische Standpunkt bedeutet ja nur, dass wir alle fremden Auffassungen im Lichte unserer eigenen Standards prüfen müssen" (ibid" p, 176). Habermas piensa que Rorty se cierra el camino para el "proceso del mutuo entendimiento (*Verständigungsprozess*)" (p. 178). Este punto nos interesa sobremanera para un diálogo Norte/Sur. Rorty no es buen candidato para un tal diálogo, su "conversation" es un pasatiempo sin demasiada importancia para él.
49. Cuenta Arel que en una discusión en Viena, la argumentación de Rorty sobre la democracia liberal fue simplemente la siguiente; "*It's just common sense, I am just an American, we have just to persuade the others that our way is the right one.* Ich fragte [Apel] ihn daraufhin etwas konsterniert: could I also *simply say: I am just a German* [...] die Berufung der Nazis auf die partikuläre Konsensbasis des gesunden Volksempfindens der Struktur nach schon ganz in Ordnung war, nur sei es eben nicht die richtige" (K.-O. Apel, op. cit., p. 409). Para nosotros, latinoamericanos, la cuestión es más grave, porque ese "contextualismo inmanentista" no es peligroso porque *pudo ser nazi*, es peligroso porque es actualmente el punto de partida de la invasión de Granada, Nicaragua, la guerra centroamericana solventada por el organismo en acción post-Reagan, etc. "I am just an American" (y no dice "a Northamerican", lo cual, como decimos en otros lugares,

nos reduce como latinoamericanos a la "nada", y no tiene ninguna solidaridad con nuestro "sufrimiento").

50. Rorty, 1989, p. 7.

51. Ibid.

52. Rorty, 1989, p. 28.

53. Rorty, 1989, pp. 35-36.

54. Rorty, 1989, p. 61. Comentando el artículo "The Priority of Democracy to Philosophy", en M. Peterson-R. Vaughn (ed.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge, 1987, Apel escribe: "man setzt die Politik an die erste Stelle und entwirft eine dazu passende Philosophie. Hier kann ich mir bereits kaum noch die Anmerkung versagen: So ungefähr haben es gewisse Philosophen im *Dritten Reich* tatsächlich gemacht" (op. cit., p. 403). Nuevamente Apel critica a Rorty de "nazi". Apel y Habermas son racionalistas ante el *terror del nazismo*; la filosofía de la liberación afirma una razón histórica anti-eurocéntrica ante el *terror del imperialismo americano* (y también ante el *populismo latinoamericano*, que coincide con el nazismo en una profunda ambigüedad antirracional). Rorty, en su contextualismo inmanentista se torna a nuestros ojos sumamente inquietante; alguien usaría aun una "Gran Palabra": un liberal demócrata en Estados Unidos puede apoyar a los "contras" en Nicaragua y no criticar la "invasión de Panamá". Hay cierta solidaridad con la "American way of life" que es mortal, injusta, tiránica para una "Latinamerican way of life". La *Lebenswelt* como tal no puede ser criterio de racionalidad (aunque reflexivamente puede afirmarse).

55. Rorty, 1989, p. 68.

56. Rorty, 1989, p. 73.

57. Rorty, 1989, p. 74. "The ironist is a nominalist and a historicist" (ibid.). Sólo habla de Weltanschauung, perspective, dialectic, conceptual framework, historical epoch, language game, redescription...

58. Ibid., p. 77.

59. Rorty, 1989, p. 87.

60. Rorty, 1989, p. 91.

61. Ibid., p. 192.

62. Sin embargo, corta los puentes para llegar a un diálogo real con los habitantes del Pacífico, una vez que El "we-intentions" del "American" que Rorty es, se coloca como punto de partida inconmensurable.

63. Ibid., p. 195.

64. Ibid.

65. Véase Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1968.

66. Rorty, 1989, p. 198.

67. Rorty, 1989, p. 92.

68. Veremos posteriormente, contradictoriamente, aprobar esta expresión en boca de la feminista Mac Kinnon.

69. Rorty, 1989, p. 94. Esa es la función histórica de la filosofía de la liberación.
70. Rorty, 1989, p. 189.
71. Ibid
72. Rorty, 1989, p. 190.
73. Rorty, 1989, p. XV: "... a liberal utopia: one in which ironism, in the relevant sense, is universal".
74. Rorty, 1989, p. 67.
75. Rorty, 1989, p. 189.
76. Rorty, 1989, ibid.
77. Rorty, 1989 p.192.
78. Rorty, 1989, p. 198.
79. Ibid.
80. Ibid.
81. Ibid.
82. Rorty 1989, p. 197.
83. Véase W. Sellars, *Science and Metaphysics*, p. 222: "It is a conceptual fact that people constitute a community, a *we*, by virtue of thinking of each other as *one of us*, and by willing a common good *not* under the species of benevolence, but by willing it as one of us, or from a moral point of view". Sellars identifica el "we-consciousness" con la cristiana *caritas*.
84. Rorty, 1989, p. 191.
85. Ibid.
86. Véase mi obra "La erótica latinoamericana", en *Filosofía ética de la liberación*, La Aurora, Buenos Aires, t. 111, 1977, pp. 25-121.
87. Cita de Rorty, 1990, manuscrito de la traducción castellana, p. 1.
88. Es interesante anotar que Rorty critica la posición de una hispana, María Lugones, como "un ejemplo de la teoría feminista que ve la necesidad de una teoría filosófica general de la opresión y la liberación. Ella dice -escribe Rorty-, por ejemplo, que *la posibilidad ontológica o metafísica de la liberación permanece aún sin argumentarse, explicarse y no está descubierta*" (Rorty, 1990, p.19, nota 21).
89. Rorty, 1990, p. 24.
90. El uso estratégico, táctico y "decadente" de la *razón* será el ejercido, por ejemplo, por el Pentágono para efectuar futuras "invasiones" de Panamá. Rorty niega estar en el cómodo "confort metafísico" de "Grandes Razones", pero quita al mismo tiempo al oprimido esas razones.
91. Uno se pregunta de todas maneras: ¿qué significa esto de "clarificar"? ¿Es un "clarificar" racional o poético-profético? Si fuera lo segundo no es clarificación alguna; si es lo primero habría que "aclarar" racionalmente en qué consiste -de lo contrario evade la "circularidad" pero por ocultamiento de tal circularidad-.

92. Rorty 1990, p. 25. De todas maneras, al igual que Rorty, hemos mostrado siempre que la filosofía, en gran parte, tiene una labor de "deshacerse de los trastos inútiles que bloquean los caminos del pensamiento" (ibid.) Escribimos hace tiempo: "The pertinence of a philosophy can be shown by its *negative critical destructive capacity*. It would seem that philosophy of liberation has a tremendous destructive potential because it can not only assume critical methods, but it can in addition criticize those critical methods [...] [The Philosophy of liberation] *clarity* the praxis of militants in the process of liberation" (*Philosophy of Liberation*, 5.9.5.5; Orbis, New York, 1985, pp. 179-180).
93. Rorty, 1990, p. 26. Sobre el "ojo" nos hemos referido muchas veces a esta metáfora. Recuerdese que Marx habla de la "exterioridad" como un ojo: "La economía política ignora al trabajador que no trabajó, al trabajador como hombre situado *fuera* (*ausser*) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el trabajador que no trabaja, hambriento, miserable y criminal son *figuras que no existen para ella*, sino solamente *para otros ojos*, para los del médico, del juez, del sepulturero, del fiscal de pobres, etc., *fantasmas que vagan fuera del reino* de la economía política" (*Manuscritos del 44*, II; *MEW*, EB I, pp. 523-524). Sobre la "exterioridad" en la obra de Marx, véanse mis obras *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985, pp. 137-148, 337-343; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, pp. 61-68, 290-297, 365-372; *El último Marx*, Siglo XXI, México, 1990, pp. 138-144, 336-385. Rorty se referirá mucho a Marx en el próximo artículo que comentaremos, y en todas sus referencias muestra un total desconocimiento del pensar de Marx (estoy hablando de "lectura directa" y "seria" de *Marx mismo*, no de referencias al marxismo-leninista estaliniano).
94. Rorty, 1990, p. 28. En la trastapa de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. 11, escribíamos: "Las morales del pasado son morales de la ley, aplaudían a los héroes pasados, vivían sobre sus glorias y mataban, y siguen matando, a los héroes presentes de las patrias futuras. Esta *anti-ética* se levanta, con conciencia, contra todas ellas y las declara inmorales". Todo lo que hemos escrito durante más de veinte años indicaba este tema: el *sinsentido* (para la moral vigente) de la praxis de liberación del oprimido.
95. En *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 35ss. Podemos afirmar que la filosofía de la liberación tiene un concepto de "meta-física" o "realidad" en un sentido "post-metafísico" en el significado de Habermas. La "Totalidad" de un sistema de significados, de un "mundo" fenoménico, encierra exactamente lo que Rorty denominaría "el control del amo sobre el lenguaje hablado por los esclavos, la capacidad para hacer que el esclavo conciba su propio dolor fatalísticamente e incluso de algún modo como merecido, algo que se debe soportar en vez de oponerle resistencia" (Rorty, 1990, p. 34). En la "Totalidad" lo que aparece como "real", como la "esencia" (en el sentido rortiano) está fundado en el mismo sistema semántico dominante: "the one-dimensionality of everyday discourse, the impossibility of discovering a sense other [por ejemplo para Mac Kinnon] than the one that has been imposed [el lenguaje machista, por ejemplo], the only sense accepted by all, the *everyone says*, is converted into a gigantic tautology" (*Philosophy of Liberation*, 4.2.5., p. 120).
96. Rorty, 1990, p. 4.
97. Un Apel argumentará de manera más contundente todavía. Por ejemplo, mostrará que *pacta sunt servanda* es un principio ético aceptado de hecho por toda *Lebenswelt* posible, lo que mostraría la debilidad de la pretendida "estrategia de inmunidad de la argumentación" en Rorty (op. cit., pp. 400ss). El "consenso básico" de una *konkrete Lebensform*, el *common sense* no es suficiente en el diálogo intercultural, por ejemplo Norte/Sur, hay que buscar las condiciones presupuestas en toda cotidianidad cultural (la Totalidad) que

permitan tender el puente para un diálogo racional. Esto no niega, afirmar la Exterioridad del Otro, y tomar con un cuidado especial su "interpelación".

98. El problema de Rorty es que comprende la "razón" sólo en su sentido totalizado; como la razón del dominador. No admite en la definición de la razón, en su contenido un sentido dialéctico, diacrónico, histórico. Para la filosofía de la liberación la razón es "razón histórica"; es decir, puede abrirse a *nuevas* "razones", en cuanto a argumentos y en cuanto a personas racionales (véase el capítulo sobre "La razón del Otro. La interpelación como acto-de-habla", en el debate con Karl-Otto Apel de marzo de 1991).

99. Lévinas habla de "le Dire" (el Decir, *saying*) como verbo, como exposición misma del Otro en su corporalidad actual, en su posibilidad de traumatismo efectivo, a diferencia de "le dit" (lo dicho), como las palabras que expresan hechos, cosas con sentido.

100. Esta Totalidad representacional es exactamente la que Rorty niega también.

101. Adviértase que la cuestión de "pain" es central en el pensamiento de Rorty, pero con otro sentido que en la filosofía de la liberación. El "pain" de Rorty expresa un ámbito no representacional -es una cuestión de una filosofía *del lenguaje*-. El "pain" de la filosofía de la liberación es la realidad y efecto de una injusticia que sufre traumáticamente la carnalidad del oprimido: es una cuestión ética, que me sitúa como re-sponsable (Yo soy el que "debo-tomar-a-cargo" [= *spondere* en latín] al Otro).

102. *Philosophy of Liberation*, 4.2. pp. 123-125.

103. Pienso que Rorty despacha ligeramente la posición de Sabinas Lovibond, quien se niega a abandonar el universalismo ilustrado (cfr. "Feminism and Postmodernity", en *New Left Review*, Winter [1989], p. 12) (Rorty, 1990, pp. 14-15, nota 15). Creo que la filosofía de la liberación podría aportar algunas útiles precisiones en este debate. Pareciera que para Rorty la "objetividad" se opone necesariamente a una razón liberadora: "No estamos intentando -escribe Mac Kinnon y cita afirmativamente Rorty- *ser objetivos* acerca de esto, estamos tratando de representar *el punto de vista* de las mujeres". De expresiones como estas Rorty concluye que no es necesario ser "objetivos" sino "pragmáticos" (en el sentido de Dewey). Pienso que si "objetivo" es el mundo representacional "machista" (de la totalidad vigente), es imposible estar de acuerdo con dicha objetividad; pero esto no niega que deba construirse, por un nuevo acuerdo intersubjetivo mejor probado y futuro, una nueva "objetividad" de ahora no aceptado como tal. El "punto de vista" *del oprimido* nunca, inicialmente puede coincidir con la "objetividad" dominante; pero esto no niega ni la objetividad, ni ésta se opone a la razón liberadora o al punto de vista del oprimido. Faltan en Rorty algunas distinciones que la filosofía de la liberación ha construido aun en un sentido "pragmático" (ahora en sentido aristotélico).

104. *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, London, 1990. En su exposición aclaratoria hablada, Rorty nos aconsejaba, a los latinoamericanos, abandonar la "Gran Narrativa" marxista, al menos cuando expusiéramos nuestro pensamiento para norteamericanos -ese discurso, nos sugería, había perdido toda validez-. Sería bueno, en cambio, comparar el libro de Laclau con el de Enrique Semo, *Crónica de un derrumbe. Las revoluciones inconclusas del Este*, Grijalbo-Proceso, México, 1991, donde concluye: "La barbarie del estalinismo y los fracasos del socialismo realmente existente no deben transformarse en apología de un sistema, como el capitalista, que multiplica las capacidades productivas y exalta la libertad individual, pero consume y destruye a millones de hombres y mujeres como si fueran envases desechables" (p. 235).

105. Con respecto al profetismo feminista, y con mucha razón, Rorty no lo consideró una "Gran Narrativa"; más bien lo alentó en su poesía, profetismo; valentía. Ahora, en cambio, usará el mismo argumento para destruir todo "profetismo" proletario o del tercer

mundo (tema este último *totalmente* inexistente en Rorty, y sabiendo que venía a México a leer su trabajo).

106. Sería bueno saber de dónde saca Rorty esta conclusión, sabiendo que la expone en un Instituto de Filosofía en México, es decir, en América Latina, en la periferia que sufre el imperialismo (una "Gran Palabra" para Rorty) norteamericano. El profesor Bolívar Echeverría, presente en el evento, lanzó una crítica certera y violenta contra todo lo expuesto. Prácticamente dijo (por las comparaciones que Rorty hiciera entre Sartre y Darwin, James y Nietzsche) que si en nuestro medio universitario alguien tuviera el ánimo de expresar tales sugerencias, serían descartadas como ingenuidades.

107. Rorty, 1991, p. 13. Y agrega: "One reason why all of us in the international left are going to have weed terms like *capitalism*, *bourgeois culture* (and, alas, even *socialism*) out of our vocabulary is that our friends in Central and Eastern Europe will look at us incredulously if we continue to employ them" (p. 18). En un texto, más adelante, equipara "Hitler and Mao -to avoid imitating them" (ibid., p. 25).

108. Cuando Havel pasó por México en 1991, salió en la prensa (*La Jornada*) un artículo sobre: "Las ingenuidades de Havel". En México expresó que Checoslovaquia admiraba al pueblo norteamericano porque había salvado en tres ocasiones a su patria: en la primera guerra mundial, en la segunda, y a partir de 1989. Havel decía esto en México, país que perdió en 1848 la mitad de su territorio ocupado por Estados Unidos, y poco tiempo después que Estados Unidos (como Irak en Kuwait) produjo la invasión de Panamá. Havel viajó a Nicaragua, comparando su gobierno al de la presidenta Violeta Chamorro -olvidando que Checoslovaquia fue invadida por los tanques estalinistas y Nicaragua sufrió una guerra no declarada, durante diez años, de parte de Estados Unidos, y no de la Unión Soviética-. Es decir, Chamorro sucedía a los sandinistas que habían luchado contra una velada invasión extranjera, como los que habían luchado contra el estalinismo. Mutando mutandis, es como si Havel fuera un estalinista. Pero Havel es un gran poeta, y por ello lo admira Rorty y todos nosotros, pero está muy lejos de entender racionalmente (¡he allí el peligro de una narrativa sin racionalidad!) -como tampoco lo entiende Rorty- al mundo periférico, al tercer mundo, pobre y empobrecido por esa "Gran Palabra" de la "Gran Narración" neoliberal de la "economía de mercado", de la libre competencia de Friedrich Hayek, o del "Estado mínimo" de Nozick; "The Great Good Thing" supuesta en toda la "conversación" de Rorty. Es interesante que Rorty tiene "un alivio culpable por el hecho de que no nacieron [su generación de 'varones, blancos, honrados'], mujeres ni homosexuales ni negros" (Rorty, 1990, pp. 42-43), pero se olvida de decir: "ni latinoamericano, africano o asiático" -esta negatividad no pasa por su imaginación siquiera-.

109. Ibid., p. 26.

110. Esta última, citada por Rorty, 1990, p. 27 (de la obra de Dewey "Philosophy and Democracy", *The Middle Works of John Dewey*, t. VII, p. 145).

111, Rorty, 1991, p. 2. "As one argument in favor of such banalization, I can invoke Laclau's claim that the transformation of thought -from Nietzsche to Heidegger, from pragmatism to Wittgenstein- has decisively undermined philosophical essentialism" (ibid., pp. 2-3).

112. Le pregunté al mismo Rorty en el Instituto de Filosofía en México: -¿Pragmáticamente (en el sentido de Dewey) hablando, si alguien está en la miseria, en la pobreza, con un salario de 50 dólares por mes, con 5 hijos, en una casa de cartón, analfabeto, junto a abusos públicos, con su hija en la prostitución, sus hijitos en la calle, etc., cuál lenguaje le será más "útil": su banalización o lo serio del buscar racionalmente las *causas* de ese

"pain" (dolor) de un Marx, para el cual "la ley de la acumulación" se enuncia así: la acumulación de riqueza es la contrapartida de la acumulación de miseria. Rorty no pudo sino contestarme que les era más útil el "lenguaje de Marx" ¡Con esto queda clara toda la cuestión para una filosofía de la liberación, desde el punto de vista del "pragmatismo" de Dewey, al menos!

113. Rorty, 1991, p. 12.

114. En *Crítica de la razón utópica* (DEI, San José, 1984) muestra la teoría "metafísica" (en el sentido esencialista y realista de Rorty) del "mercado de competencia perfecta" o de la "self-regulation of a market economy".

115. La "democracia meramente formal", sin proyecto económico que supere la economía de mercado neoliberal hoy vigente en América Latina, llevará al desastre y la miseria. Una discusión *racional* sobre el tema, como filosofía política latinoamericana, sería necesario exponer aquí, y mostrarla a Rorty la ambigüedad de llamarse en América Latina un "democratic american liberal".

116. Rorty, 1989, p. 198.

117. Marx indica exactamente ese pasaje de la "conversación" a la "acción" solidaria y responsable en su *Tesis sobre Feuerbach*, XI: "Los filósofos se han limitado a interpretar [léase conversar] el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*" (*MEW* 3, p. 7). Podría parecer una consigna estrictamente "pragmática" (en el sentido de Dewey). Para Marx, era necesario cambiar las estructuras para que el "dolor" (*pain*) del que sufre desaparezca, o al menos se mitigue. De lo contrario, la mayor crueldad del liberal consistirá, exactamente, en proclamar derechos y negarlos en los hechos, como hace John Rawls al aceptar como punto de partida *natural* las desigualdades (el "segundo principio" o "principio de la diferencia"), desigualdades que debieran poder ser juzgadas como "injustas" (pero, en cambio, se las toma como punto de partida y como decisión adoptada en la "situación originaria", desde donde se ejercerá la justicia como imparcialidad -una *contractio terminorum*: ya que es una imparcialidad que acepta la "parcialidad", en favor del rico, como origen-). Los liberales Locke, Kant o Rawls, parten de la desigualdad como "naturaleza" (al menos en esto Rousseau o Hegel antecedieron a Marx en el rechazo de esta pretendida "naturaleza"). Rorty no puede estar de acuerdo con ellos por ser racionalistas universalistas, pero al fin y al cabo es "liberal" y no puede evitar sus contradicciones.

118. *El capital* I, cap. 18. 1 (*MEGA* 11, 6, p. 240, 6-241; edición en castellano, Siglo XXI, México, t. I/1, p. 280). Este texto lo hemos argüido también contra Apel. Pero contra Apel recordábamos que esta "voz" interpelaba desde más-allá de la comunidad empírica de comunicación (aunque el Otro puede igualmente situarse en la comunidad de comunicación ideal). Ahora, contra Rorty, este texto recuerda que la "palabra" *nueva* del Otro, en una situación de Exterioridad económico-política, debe poder ser aceptada desde algo más que una mera "conversación" en lo inconmensurable de nuestros *Lebenswelten*.

BIBLIOGRAFIA USADA DE RICHARD RORTY (1932-)

1967. "Metaphilosophical Difficulties of Linguistic", en Introducción a *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-

- 39 (traducción al castellano, *El giro lingüístico*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 47-133).
1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (traducido al castellano, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989).
1982. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, The Harvester Press, Brighton.
1984. "The Historiography of Philosophy: Four Genres", en *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 49- 75.
1987. "The Priority of Democracy to Philosophy", en M. Peterson-R. Vaughn (ed.), *The Virginia Statute of Religious Freedom*, Cambridge University Press.
1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York.
1990. "Feminismo y pragmatismo" (Conferencia Tanner, Universidad de Michigan, 8 de noviembre), manuscrito traducido al castellano inédito de 47 pp. leído el 3 de julio en el IV Congreso de Filosofía Contemporánea (UAM-I, México).
1991. "Social Hope and History as Comic Frame" (29 de abril), manuscrito inédito de 29 pp. leído el 4 de julio en el Instituto de Filosofía (UNAM, México).