

### *III. A MANERA DE TRANSICION*

Siendo éste el cuarto tomo de una paciente re-lectura de Marx, pienso que debemos entrar en una fase de transición filosófica, para establecer un desarrollo en diálogo con lo alcanzado en otros niveles de reflexión. El pensamiento contemporáneo -y la *Filosofía y Teología de la Liberación* pueden aprender mucho de ello- efectuó primeramente el llamado *linguistic turn* (un giro filosófico en torno a la cuestión del lenguaje, desde Frege, Carnap, o el primer Wittgenstein). Este giro fue seguido de una nueva etapa: el *pragmatic turn* (el giro pragmático, desde el segundo Wittgenstein, Austin o Searle), que subsumió lo ya avanzado por el pensamiento analítico dentro de una visión mucho más compleja, concreta y ahora dentro del ámbito de la razón *práctica*. Por ello nos parece pertinente para América Latina, y, ahora sí, debemos «transitar» de la crítica de la economía política de Marx a una crítica de la filosofía del lenguaje. Esta última, por su parte, es pensada por Karl Otto Apel desde una «pragmática trascendental». Intentaremos probar que el producto teórico de Marx tiene muchas mayores posibilidades de lo que algunos se imaginan. De ahí el título del último capítulo de esta obra: «De la *económica* a la *pragmática*», ya que indica el inicio de una etapa de *la Filosofía y Teología de la Liberación*, y como continuación orgánica con lo realizado hasta ahora.



## 8. DE LA «ECONÓMICA» A LA «PRAGMÁTICA»

«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 las nubes su talento; habla el pobre, y dicen: ¿quién es éste?, y si cae, encima lo empujan*» (Ben Sira 13,22-23).

En las líneas finales de este libro deseamos lanzar algunas propuestas como transición a futuras discusiones en el centro de la temática actual. Se trata de entrecruzar dos temáticas aparentemente paralelas, que nunca se tocan: la de las ciencias sociales, en especial de la economía (y de la filosofía económica) y la de las ciencias del lenguaje (en especial la tradición de la filosofía analítica anglosajona). Se trataría de indagar el cómo el mismo hon-tanar o «comunidad» es lo supuesto ya siempre *apriori* para todo «acto-de-trabajo», como para todo «acto-de-habla»; una «económica» que se pueda articular a una «pragmática» -y, todo esto, en perfecta consonancia con las propuestas teóricas de Marx-. Veamos primeramente cómo podemos pasar del «acto-de-trabajo» a la «económica» (8.1), y de ella a la «pragmática», como condición de posibilidad del «acto-de-habla', (8.2).

### 8.1. ¿ES POSIBLE PASAR DEL «ACTO-DE-TRABAJO» A UNA «ECONÓMICA»?

Llegamos al momento en que debemos hacer la síntesis del horizonte desde donde se sitúa el tema del fetichismo en la etapa definitiva de la vida de Marx (1857-1873). En esta época podemos observar los siguientes seis momentos, siempre sobre el tema del fetichismo:

- 1) En los *Grundrisse*
- 2) En el capítulo 1 de la *Contribución* (1859)
- 3) En los *Manuscritos del 61-63*
- 4) En los *Manuscritos del 63-65*, en dos momentos: en el libro I (el «capítulo 6 inédito») y en el libro III (el «capítulo 7»).
- 5) En el capítulo 1 del libro I de *El Capital* (1867)
- 6) En el párrafo 4 del capítulo 1 de 1873 sobre «El fetichismo de la mercancía y su secreto».

Estos son, cronológicamente, los textos principales a tener en cuenta para esta reflexión final.

Desde el inicio mismo, en la primera página del primer cuaderno de esta época definitiva, en 1857, Marx critica ya el solipsismo -crítica que Karl-Otto Apel repeltra a su manera-:

«Individuos que producen *en sociedad*, o sea, producción de los individuos *socialmente determinada*: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron *las robinsonadas dieciochescas* [...] En esta sociedad de libre competencia, cada individuo *aparece como desprovisto de los lazos naturales*»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Grundrisse*, Cuad. 1; ed. cast., I, p. 3; ed. alem., p. 5. El texto tiene muchas reflexiones que son de actualidad. Dice todavía acerca del solipsismo originario: «A los profetas del siglo XVIII [...] se les aparece como un *ideal* cuya existencia habría pertenecido al

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*»<sup>2</sup>.

Marx escribe nuevamente refiriéndose a esta cuestión en el texto definitivo de 1873, en *El Capital*, I:

«Como la economía política es afecta a las robinsonadas, hagamos primeramente como que Robinsón comparezca en su isla»<sup>3</sup>.

La manera como concibe Marx en 1857 este estar ya siempre *apriori* en algún tipo de comunidad, se deja ver en el famoso texto de los tres estadios<sup>4</sup>:

«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 formas [...] La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria (gemeinschaftlich)*, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio»<sup>6</sup>.

---

pasado. No como *un resultado histórico*, sino como punto de partida de la historia» (*Ibid.*, pp. 3-4; p. 5).

<sup>2</sup> *Ibid.* Se trata, intuitivamente, del pasaje de una *económica* a una *pragmática*: de la producción y del lenguaje que, ambos, suponen una «comunidad».

<sup>3</sup> *Op. cit.*, cap. 1,4 (I/1, p. 93; MEGA, II, 6, p. 107. De manera que, igualmente, el *ego cogito*, desde Descartes hasta Husserl, estaría dentro de esta categoría solipsista de «robinsonada».

<sup>4</sup> Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 4.2, pp. 88 ss.

<sup>5</sup> Esta es la forma capitalista y fetichizada, que ha negado la relación comunitaria primitiva, pero no ha alcanzado el tercer estadio.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 85; p. 75.

En el segundo estadio, el individuo presupone «el aislamiento (*Isolierung*) completo de sus intereses privados, cuya unidad e integración recíprocas existen, por así decirlo, como una relación *natural externa a los individuos*»<sup>7</sup>. Desde ahora, y hasta el fin de sus días, Marx usará la palabra «social (*gesellschaftliche*)» con un doble sentido: el significado cotidiano, habitual; o un significado técnico propio: lo defectivo, no genuino, negativo, lo no-comunitario. Es decir, el tipo de «relación práctica» que establece el capital entre las personas (capitalista-obrero, pero igualmente entre capitalista-capitalista y obrero-obrero, en cuanto momentos del capital) son «relaciones» de dominación, de individuos aislados ( en su casa, en la fábrica, en el mercado: vidas determinadas por un solipsismo fundado en la esencia del capital)<sup>8</sup>.

Vemos esto más claro dos años después, en la *Contribución*:

«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*)».<sup>9</sup> «Algo que caracteriza al trabajo que pone valor de cambio es que la *relación social de las personas* (*gesellschaftliche Beziehung der*

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 85-86; p. 76. Se trata, exactamente -hasta en las palabras tales como «unidad externa», etcétera- del segundo estadio de la «eticidad (*Sittlichkeit*)» de la *Rechtsphilosophie* de Hegel: la «sociedad (*Gesellschaft*) burguesa» o «civil,..

<sup>8</sup> Habermas no ha imaginado esta «colonización» de la *Lebenswelt* que Marx ya había analizado explícitamente como la esencia de la cuestión del fetichismo. y por ello Habermas no ha descubierto el momento práctico o interpersonal en el pensar de Marx. Para Marx, como veremos, la «relación social» está regida por una «razón instrumental»: las cosas son fines y las personas sus medios.

<sup>9</sup> *Zur Kritik* (1859), cap. 1 (Siglo XXI, p. 14; MEW 13, p. 19).

*Personen*)<sup>10</sup> se presenta, por así decirlo, invertida (*verkehrt*), vale decir, como una relación social de las cosas»<sup>11</sup>.

Esto corresponde al segundo estadio, el capitalista. En cuanto al primer estadio, el comunitario precapitalista, escribe Marx:

«Consideremos finalmente el trabajo *comunitario* (*gemeinschaftliche*) en su forma natural y espontánea [...] Es el régimen comunitario»<sup>12</sup>.

Como vemos, para Marx, el horizonte «comunitario» o de la comunidad»<sup>13</sup> es la referencia necesaria «desde-donde» puede comprender su estado defectivo, poco desarrollado, negativo, fetichista: lo «social» como determinada relación interpersonal se lo comprende des-

---

<sup>10</sup> Reténgase esta formulación, porque de ella haremos una categoría fundamental (en Marx implícita como categoría) de todo el pensamiento de Marx, para poder definir una «económica» trascendente. Se trataría, exactamente, de una «relación práctica» defectiva, no-ética, propia de la «razón instrumental» (donde Habermas sitúa la *totalidad* del pensamiento de Marx, como un «paradigma productivista»). ¡Error fundamental del filósofo de Frankfurt! ¡Destruye la «intención» esencial de todo el trabajo teórico de Marx!

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 17; p. 21. Otros textos muy claros: «No se parte del trabajo de los individuos en calidad de *trabajo comunitario* (*gemeinschaftlicher*), sino, a la inversa, de trabajos particulares de individuos privados, los cuales sólo en el proceso de intercambio (!), y por supresión de su carácter originario [comunitario], se revelan como trabajo *social* (*gesellschaftliche*) general» (*Ibid.*, p. 29; pp. 31-32). «El intercambio de las mercancías es el proceso en el cual el intercambio *social* (*gesellschaftliche*) de materiales [...] es al mismo tiempo constitución de determinadas relaciones sociales de producción» (*Ibid.*, p. 36; p. 37).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 16; p. 21.

<sup>13</sup> Marx, hablando de Ricardo, dice que estaba preso dentro del «horizonte (*Horizont*) burgués» (*Ibid.*, p. 46; p. 46). Es una categoría propiamente «fenomenológica» de gran importancia en nuestro tema.



de la relación «comunitaria». Esta es una posición definitiva que simplemente se repetirá en el futuro. Veamos algunos ejemplos. En los *Manuscritos del 61-63* 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* [...]»<sup>14</sup>.

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»<sup>15</sup>.

y en este *Manuscrito principal*, en 1865, encontramos uno de los textos centrales del 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

<sup>14</sup> *Op. cit.*, folio 817 (en cast., *Teorías sobre el plusvalor*, FCE, México, t.III, pp. 115-116; MEGA, II, 3, p. 1318. Cada vez que ponemos «social», traducimos del alemán *gesellschaftliche*.

<sup>15</sup> Folio 315; cap. 24 de la edición de Engels (III/7, p. 509; MEW 25, p. 412).

necesidad y la adecuación a finalidades exteriores <sup>16</sup>; con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha» <sup>17</sup>.

Aquí debemos ya preguntarnos de qué pueda tratarse ese «más allá» (trascendentalidad a definir) del «Reino de la necesidad» y de la producción material. Si se sitúa *más allá* de la historia en el futuro, o si se sitúa trascendentalmente como un «horizonte» de comprensión, como idea regulativa, como un «ya siempre *apriori* supuesto». 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) <sup>18</sup>, 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 estado 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».

<sup>16</sup> Que serían del ámbito de la «razón instrumental»: en «cuanto a fines (*Zweckmässigkeit*)».

<sup>17</sup> Todo el texto se encuentra en el capítulo 7 del *Manuscrito principal*, posteriormente capítulo 48 de Engels (III/8, p. 1044; MEW 25, p. 828).

<sup>18</sup> Véase mi obra *El último Marx*, cap. 7, pp. 243 ss..

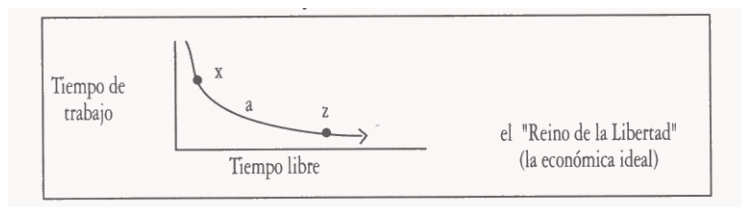
Se trata, exactamente, de una definición ideal de una «comunidad de productores»: mínimo esfuerzo, máximo de adecuación a la dignidad de las personas. Incluyendo, como se dijo en el enunciado anterior, la «libertad». y termina el texto:

«Pero éste *siempre* (*immer*) sigue siendo un Reino de la Necesidad. *Más allá* (*Jenseits*) del mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como *un fin en sí mismo*,<sup>19</sup> *el verdadero Reino de la Libertad*, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel Reino de la Necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica».

El «verdadero» Reino de la Libertad trasciende idealmente el Reino de la Necesidad. En la «comunidad *ideal* de productores» habría trabajo con tiempo cero, utopía, pura creatividad artística, científica, etcétera, no exigida por el Reino de la Necesidad.

#### Esquema 8.1

#### RELACION TIEMPO DE TRABAJO y TIEMPO LIBRE (LIBERTAD)



La línea asintota *a* parte desde un máximo de tiempo de trabajo (en el paleolítico) con un mínimo de tiempo libre (*x*). Y, gracias al proceso civilizador, «disminución de la jornada laboral» -dice Marx-, debería ir decreciendo el tiempo de trabajo y aumentando el tiempo libre (en el punto *z*).

El «Infinito malo» de Hegel sería el pretender alcan-

<sup>19</sup> Es decir, trascendentalmente a toda «razón instrumental».

zar dicho Reino de la Libertad. El «Infinito bueno» es saltar a otro orden: al nivel ideal del Reino de la Libertad postulado como límite, como «comunidad *ideal* de productores», sin esfuerzo, en tiempo cero de trabajo, y en el cumplimiento pleno de sus necesidades. Esto supone la superación de toda «relación *social*», y el establecimiento pleno de una relación «comunitaria» entre personas -las personas serían el fin, y no el medio como en la «relación social» del capital-. Opino que esto es el «comunismo» para Marx; no es una etapa de la historia, sino una «comunidad ideal». 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 goce *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»<sup>20</sup>.

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. Todo este párrafo sobre «Propiedad privada y comunismo» merece ser leído con detenimiento. Termina con las siguientes reflexiones:

«El comunismo es la posición como negación de la negación, y por ello el momento real necesario, en la evolución histórica inmediata, de la emancipación y recuperación humana. El comunismo es la figura necesaria, el principio energéti-

<sup>20</sup> Op. cit., III, VI; ed. cast., Alianza, p. 146; MEW, EB 1, p. 538.

co del próximo futuro, pero el comunismo en sí *no es el fin del desarrollo humano, la figura de la sociedad humana*»<sup>21</sup>.

Estos textos nos dan argumentos para concluir firmemente en la posibilidad de que Marx no pensaba el «comunismo», el «Reino de la Libertad», como un «fin» o etapa histórica, sino mucho más como una «figura *necesaria*», como un «*principio* energético», como una idea regulativa, y, por qué no, como una «comunidad ideal de productores» (no de hablantes por ahora).

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 22. 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»<sup>23</sup>.

Como en los *Grundrisse* y en la *Contribución*, Marx parte criticando las «robinsonadas»<sup>24</sup>; se refiere después, para hacer comprender el tema del fetichismo, a las comunidades pre-capitalistas<sup>25</sup>. Pero la variación, con respecto a las dos obras nombradas, es que en tercer lugar se refiere Marx a la «comunidad *ideal*» -y esto es perfectamente coherente con nuestra hipótesis interpretativa-:

<sup>21</sup> *Ibid.*, III, XIII (p. 156; MEW, EB 1, p. 546).

<sup>22</sup> 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 Waren Fetichismus in Marx oekonomischen Schriften zwischen 1850 und 1863», en *Arbeitsblacker zur Marx-Engels Forschung*, 1 (1976), pp. 75-95.

<sup>23</sup> *Op. cit.*; I/1, p. 89; MEGA, II, 6, p. 103.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 93-94; p. 107.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 94-95; pp. 107-108.

«Imaginémonos <sup>26</sup> finalmente, para variar, una asociación de *hombres libres* (*freier Menschen*) que trabajen con medios de producción *comunitarios* (*gemeinschaftlichen*) y empleen, concientemente, 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 [...]» <sup>27</sup>.

Está claro que este ejemplo, esta idea regulativa sirve para, analógicamente (por paralelo o metafóricamente), aclarar el caso de la sociedad *real* que se intenta analizar: la capitalista («para una sociedad de productores, cuya relación *social* general de producción consiste [...]») <sup>28</sup>.

Creemos que hemos indicado, suficientemente, el cómo Marx usa la «relación *comunitaria*» ideal como punto de referencia para clarificar críticamente la «relación *social*» *capitalista*.

Hemos visto, entonces, que en el núcleo mismo del pensar de Marx se encuentra el tema de la «comunidad (*Gemeinschaft*)» <sup>29</sup>. Todo lo logrado en la re-lectura que hemos efectuado de Marx en nuestros libros anteriores (y que se concreta en un paradigma teórico) <sup>30</sup> trataba

<sup>26</sup> Obsérvese la expresión de «deseo», utópica, de describir una situación límite, trascendental.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 96; p. 109.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 96; p. 109, 24 ss.

<sup>29</sup> Véase, además de lo dicho, mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 4.2 (pp. 87 ss.); 14.4 (pp. 291 ss.); 17.4 (pp. 355 ss.); 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*», separata publicada por la UAM, México, 1990, pp. 39ss, y pp. 73 ss.; editado también en K. O. Apel-E. Dussel, *Ethik un Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990, pp. 73 ss. 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 Wuerttemberg, cuestión que sugerimos en las *Palabras preliminares* al comienzo de esta obra.

<sup>30</sup> Véase *El último Marx*, caps. 9 y 10.

todavía de categorías objetivas, «ante los ojos (*vorhanden*)», diría Heidegger. Ahora en cambio estamos intentando considerar las «condiciones de posibilidad ideales», o el cómo la «comunidad de los productores» es lo que se supone ya siempre *apriori* 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 *su* vida. Pero esta experiencia «solipsista» (reproducir *mi* vida) está ya determinada por el «mundo de la vida» moderno y por un «sistema» que lo ha colonizado: el «modo de *producción* capitalista». En una sociedad como la azteca, bantú, china o feudal europea, por ejemplo, cuando alguien efectúa un acto-de-trabajo lo hace para cumplir con un deber comunitario, para permitir la subsistencia de la comunidad, en una «división-del-trabajo» (que se va generalizando y complicando desde el neolítico), que determina, por ejemplo, que cuando alguien no trabaja, no simplemente se le permite morir «solipsistamente», sino que se le pide de todas maneras el cumplimiento de su deber para la sobrevivencia de la comunidad. Un «vago» en esas comunidades es simplemente expulsado de la comunidad; y no se lo soporta, no porque dicha comunidad pudiera estar contra la libertad individual, sino porque simplemente «el que no trabaja que no coma»<sup>31</sup> -como decía Pablo de Tarso- de lo producido por el resto de la comunidad. De manera que el mero acto-de-trabajo presupone una comuni-

---

<sup>31</sup> El que se niega a argumentar no puede ni hablar siquiera, porque decir que no quiere argumentar ya supone un fundamento -sería entonces una contradicción performativa (véase sobre este tema Martin Jay, «The Debate over Performative Contradiction: Habermas vs. the Post-structuralists», en *Zwischenbetrachtungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, pp. 171-189)-: aquí, en cambio, una contradicción económica.

dad de productores y reproductores de la vida humana (en el tiempo y el espacio). Por ello podemos copiar un texto de Apel aplicándolo a nuestro problema (cuando Apel habla de «argumentar», nosotros escribimos «trabajar>', etcétera):

«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 básica*»<sup>32</sup>.

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 el trabajar sería u honestamente presupone ya siempre *apriori* la *norma ética básica*? 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 y por el intercambio. 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 suyo. Pero, honestamente (y no en un «sistema» distorsionado «solipsistamente» como el capitalista), se trabaja en la producción de un producto que es «nuestro», que será «distribuido» e intercambiado por «nosotros», para ser consumido por cada uno de los miembros de la comunidad (cuyo mejor ejemplo es la «fiesta»)<sup>33</sup>:

«Esta norma básica puede ser explicitada de la siguiente manera: El que trabaja ya ha testimoniado *in actu*, y con ello

<sup>32</sup> El texto se encuentra en «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik [...]», IV; en trad. cast., *Estudios éticos*, p. 161.

<sup>33</sup> Véase mi *Filosofía de la Liberación*, 4.3.9.6 y 4.4.9.2-4.4.9.3.



reconocido, que la razón práctica es responsable del actuar humano, es decir, que las pretensiones de *justicia* pueden y deben ser satisfechas a través de *actos-de-trabajo técnicamente adecuados*.

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 *apriori* presupuesta, presupone también que todos los demás miembros trabajan en proporciones iguales ( «según sus capacidades», aunque éticamente, y por la *norma ética básica*, 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). 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 por sus capacidades y necesidades *en la comunidad*).

Así como en el capitalismo la propaganda puede ser una manipulación de los «acuerdos» públicos, a los que se llega por distorsión y no por argumentación (una manera de violencia irracional que tanto ha estudiado Habermas), de la misma manera dicho capitalismo nos ha colonizado subjetivamente para determinar que es «natural» -como lo exponen Hobbes o Smith- que cada uno trabaje en lo propio (aisladamente) y que pueda comprar el trabajo *ajeno* para alcanzar fines propios (y contrarios a los intereses de los que trabajan para el que puede comprar su trabajo). Esta distorsión completa de lo económico la denomina Marx: la «relación *social* de producción» (relación de dominación de una razón instrumental que coloca a la persona del Otro como medio para sus propios fines: la valorización del valor del pro-

pio capital). El «solipsismo» *económico* {del cual Apel no se ha ocupado) es en realidad tan fundamental como el mero *ego cogito*. El ego cogito nació simultáneamente con un *ego laboro*; ambos debieron negar la «comunidad ilimitada ya siempre presupuesta *apriori*», para poder organizar un mundo fundado sobre el *ego* de la razón instrumental {teórica, en la filosofía moderna; práctico-productiva, en la economía capitalista moderna). Si recuperamos la «comunidad de comunicación», no podemos menos que recuperar también la «comunidad de los productores», que simultáneamente había sido negada, y es desde donde podemos reconstruir críticamente la superación de la modernidad como transmodernidad. Es necesario entonces reconstruir esta *económica ideal*. Ese fue el objetivo de la obra de Marx: desde una *económica ideal* {como modelo universal} <sup>34</sup> criticar la economía del «sistema» capitalista.

## 8.2. DE LA «ECONÓMICA» A LA «PRAGMÁTICA»

Intentemos hacer ahora un camino inverso al ya transitado en otro trabajo <sup>35</sup>. No pensamos caer en un economicismo que pretenda que la «comunicación» es

<sup>34</sup> Esta «económica ideal» integra lo que denominamos, en *El último Marx (1863-1882)*, el «núcleo racional» implícito y la «matriz generativa económica» (cap. 9, pp. 361-55.). Aunque allí advertimos sobre las determinaciones de exterioridad y creatividad del trabajo vivo, ahora estamos desarrollando su aspecto fundamental: su comunitariedad -cuestión que estaba implícita, pero que no fue explicitada dentro de la «matriz generativa»-. Exterioridad, creatividad (desde más allá de todo «sistema») y comunitariedad serían las determinaciones de ese «núcleo racional», y de esa «económica».

<sup>35</sup> Véase «La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla», en *Diskursethik oder Befreiungsethik*, R. Fernet B. (ed.), Augustinus, Aachen, 1992, pp. 96-121. Allí intentamos pasar de la «pragmática» a la «económica».

un resultado o reflejo de lo «productivo», a la manera como se definía en el estalinismo la determinación económica de toda ideología (la infraestructura determinaba absolutamente la supraestructura). Pero no podemos ya usar esas categorías, por no ser, en verdad, categorías propiamente dichas de Marx<sup>36</sup>. Pretendemos, en cambio,

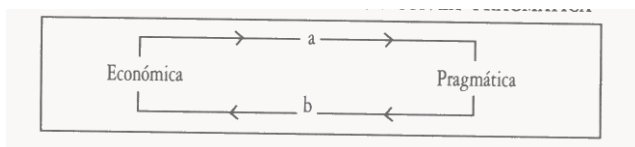
---

<sup>36</sup> He insistido en mis obras sobre Marx que la categoría de «supra-» e «infraestructura» no sólo no es esencial en Marx, sino que, definida de un modo economicista, está contra su intención y teoría. El único texto importante se encuentra en el Prólogo de la *Contribución*, del 1859, que hay que leer con cuidado en dos sentidos. En un primer sentido, por tratarse del único texto que conozco de Marx (no de Engels) sobre la cuestión, y esto da que pensar. En efecto, en las miles de páginas de las cuatro redacciones de *El Capital* (de 1857 a 1880 al menos), Marx no dedica, no sólo un capítulo o párrafo, sino tampoco una página al tema. ¿Podría ser tan importante para Marx y sin embargo no haberle dedicado la más mínima reflexión explícita? Opino, y por tratarse de un Prólogo (no un texto escrito como fruto de reflexión propia, que tiene mucho más valor), y por el hecho de que inmediatamente que termina estas reflexiones en el Prólogo de la *Contribución* hay una frase laudatoria de Engels (ed. cast., Siglo XXI, México, 1980, p. 6; MEW 13, p. 10), que este texto o es de Engels o está escrito «en su honor» (es decir, siguiendo su «manera de pensar», pero para Marx no esencial), y tal es así que, teóricamente, siempre Marx muestra la codeterminación mutua de los momentos y no una determinación de un término (el económico) sobre el otro (el ideológico). Véase esto en las magníficas reflexiones de la codeterminación de la producción, consumo, distribución e intercambio en la Introducción de los *Grundrisse* (mi obra *La producción teórica de Marx*, pp. 38-47; en los *Grundrisse*, ed. cast., pp. 8-20; Dietz, 1974, pp. 10-20). Se trata de «una producción determinada [... que] determina un consumo determinado» (Ibid., p. 20,24; p. 20,35). En un segundo sentido, porque las palabras de Marx no permiten sacar tantas conclusiones como la tradición estalinista pretendió. Marx habla de que «el modo de producción de la vida material condiciona (*bedingt*) el proceso social» (*Zur Kritik*, p. 4; p. 8) -que no es lo mismo que «determinar» y menos absolutamente-; o que «no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser (*Sein*), sino a la inversa es su ser social (*gesellschaftliches Sein*) lo que determina su conciencia» (Ibid., p. 5; p. 9). Véase bien: el «ser» no es sólo material; y el «ser social» es mucho más que una-económica economicista. y aun, se podría argumen-

mostrar la mutua correlación y co-constitución de una dimensión con respecto a la otra.

### Esquema 8.2

#### MUTUA RELACION DE LA "ECONOMICA" CON LA "PRAGMATICA"



La flecha *a* indica la determinación de la «económica» sobre la «pragmática», y la flecha *b* la inversa. En la primera, hay una determinación práctico-productiva de la acción económica y de su *ratio oeconomica* sobre la pragmática; en la segunda, hay una determinación discursiva de la razón comunicativa, de la *ratio argumentativa*, sobre la económica. Por lo general, la filosofía que se ocupa de la pragmática -como Searle, Apel o Habermas-, descuida la económica. En la Periferia, en el capitalismo dependiente del Sur, la «económica» es fundamental para comprender el proceso de empobrecimiento creciente y masivo de la población ( en América Latina, África y Asia, y entre minorías que aumentan del capitalismo central). La problemática planteada por el pensa-

---

tar, la determinación no es absoluta, sino «relativa», y lo que determina es por su parte determinado: lo económico es un determinante determinado (política, ideológicamente, etcétera). Por último, si es verdad que pueden entrar en conflicto «las fuerzas sociales productivas» con las «relaciones de producción» (*Ibid.*), estas últimas (las «relaciones» de producción) son también «relaciones» *prácticas* (éticas) entre personas: una persona domina a la otra extrayéndole plusvalor en la «relación social de producción» capitalista. De manera que aun aquí la determinación no es meramente «material» o «tecnológica», sino «económica»: práctico-productiva (y en lo práctico, lo político, por ejemplo, es determinante constitutivo esencial de lo económico, en cuanto reproduce la *relación práctica económica misma*). Con esta simple aclaración «marxológica», se queda en el aire el libro de Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*.



todo el sentido de la tarea «crítica» que Marx proponía. Estos tres órdenes deben distinguirse precisamente.

La «económica», por otra parte, comprende: tanto la «económica *ideal*» (o la «comunidad *ideal* de los productores» presupuesta, y desde la norma ética básica que la funda), como el «núcleo racional»<sup>38</sup> implícito., la «matriz generativa económica» en general, y su *aplicación* (*Anwendung*), por ejemplo, en el nivel de la crítica de la economía política capitalista (un producto teórico de dicha crítica reconstructiva es fruto de *El Capital*, de Marx)<sup>39</sup>. Sería largo extendernos aquí sobre el tema. sólo deseamos recordar este programa teórico para futuras exposiciones. Por ahora, nos interesa sólo la relación de la «económica» con la «pragmática».

Repitiendo, diríamos: Todo «acto-de-trabajo» (como todo argumentar o «acto-de-habla» seriamente comunicativo) ya siempre presupone la «comunidad ideal de productores». Nunca se trabaja sólo para sí, como no puede argumentarse sólo para sí. El Otro es la contrapartida esencial de todo «acto-de-trabajo», ya que el acto-de-trabajo no es sólo un acto técnico (persona-naturaleza), sino práctico (persona-naturaleza-persona); se encuentra entonces subsumido en un «acto-de-justicia» (y «*Justitia ad alterum* est [la justicia tiende *al* otro ]», decían los latinos). La racionalidad económica, desde la praxis-productiva (analógicamente la comunicativa), presupone ya siempre una «comunidad ideal» ilimitada, definida ahora desde la corporalidad necesitante («¡Tengo hambre!»), como Marx lo describió adecuadamente desde los *Manuscritos del 44*.

---

Marx, pp. 252 ss.). Marx niega explícitamente allí la sucesión *necesaria* de los sistemas económicos (SE1 → SE<sub>n</sub>).

<sup>38</sup> Del que hablamos en *El último Marx*, cap. 9.1, pp. 336 ss.

<sup>39</sup> Todo esto en la obra citada, cap. 9.2-10, pp. 361-429.

Subjetivamente (orden I del esquema 8.3), es desde el «trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)» desde-donde Marx efectúa la crítica al modo defectivo de subsumir dicho trabajo en la «institucionalidad» económica del capital (del capitalismo, por la clase capitalista, por los países capitalistas centrales)<sup>40</sup>. Este modo defectivo es lo que Habermas llama «sistema» económico (pero no es toda la «económica», sino el modo defectivo capitalista, sólo). Pero dicha «crítica (*Kritik*)» la realiza Marx desde la exterioridad y trascendentalidad *apriori* del trabajo vivo (un *ante festum* subjetivo).

Como horizonte objetivo-subjetivo ideal (orden III del esquema 8.3), el «Reino de la Libertad» (el comunismo) es lo ya siempre implícito presupuesto *apriori* de todo acto-de-trabajo, *ante festum* (cuando todavía no se ha trabajado), *in festum* (cuando se trabaja subsumido en la «institucionalidad» dada, por ejemplo el capitalismo), y *post festum* (en el trabajo disponible que intenta volver a trabajar para restablecer la relación práctica que el trabajo presupone).

Toda «institucionalización» (Marx la llamaría «subsunición»: flecha y del esquema 8.3) determina un grado de alienación del trabajo, una colonización de la «vida del mundo cotidiano (*Lebenswelt*)». De esta manera, el hablante-argumentante de la «pragmática» (de un Searle o Apel) siempre se encuentra *apriori* ya «situado» desde una trama de acciones económicas, estructuras institucionalizadas en una «comunidad real de productores». Esta determinación ni es absoluta ni es última instancia: es una determinación *sui generis* (la determinación *económica*, ni más, ni menos).

De la misma manera, el sujeto trabajador (económi-

<sup>40</sup> Hemos expuesto largamente esta cuestión. Véase por ejemplo en *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14.2, pp. 290 ss..

co) siempre presupone ya *apriori* una comunidad «pragmática» de comunicación *real* y lingüística, en la que habla y argumenta sobre la producción y sobre sus relaciones prácticas económicas. La determinación «pragmática» sobre la «económica» ni es absoluta ni es última instancia (como pareciera afirmar Habermas): es una determinación sui generis (la determinación pragmática, que debería tomar el lugar de toda la cuestión ideológica en el marxismo tradicional y enriquecerla enormemente, y en esto consiste el valor de la labor de Habermas y Apel).

Pensar la «económica» sólo como *sistema* colonizador es confundirla con un nivel concreto de su posible ejercicio: con la económica capitalista. Sería como exponer una «pragmática» real sólo a un nivel de la razón instrumental, como momento perlocucionario sin fuerza ilocucionaria en lugar de una «pragmática» ideal. La «económica» es esencial y primeramente una relación *práctica* entre personas, acción práctica, del ámbito de la razón práctica (no estratégica, ni instrumental, ni comunicativa). Deviene del ámbito de la razón instrumental cuando el trabajo vivo es subsumido (institucionalizado) en la «relación social» del capital, y, en este caso, la valorización del valor (una cosa) se transforma en fin: una «economía» instrumental, bajo un paradigma productivista (el capitalismo y no la exposición crítica de Marx). En esto estriba la confusión de Habermas (y Apel en consecuencia).

De ahora en adelante, deberemos desarrollar en algunos puntos nuestra *Filosofía de la Liberación*, ya que podremos definir mejor estos tres ámbitos: 1) la «pragmática», 2) la «económica» desde 3) las relaciones prácticas (que hemos llamado «cara-a-cara», de proximidad; y que desde Austin se denomina en la pragmática el mo-

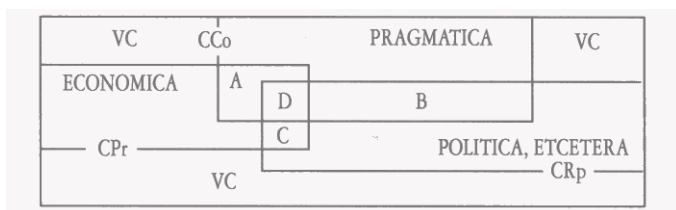


mento ilocucionario): la «política», «erótica», «pedagógica», etcétera <sup>41</sup>.

La «pragmática» se ocuparía del producto material-simbólico «signo» (la «semiótica» <sup>42</sup>, desde una comunidad de comunicación lingüística, en referencia ilocucionaria al otro, en todo acto-de-habla o «discurso», argumentante). La «económica» <sup>43</sup> se ocuparía del producto material-tecnológico «objeto con valor de uso», desde una comunidad de productores económica, en referencia práctica al otro, en todo acto-de-trabajo (tecnológico). Las relaciones prácticas posibles (por ejemplo la «política» tiene como producto propio el institucionalizar explícitamente las relaciones prácticas de la pragmática y económica) <sup>44</sup>. Se trataría entonces de un objeto teórico sumamente complejo que iremos abordando en el futuro.

#### Esquema 8.4

MUTUAS AUTONOMIAS Y DETERMINACIONES DE LA "ECONOMICA", "PRAGMATICA" Y LAS DIVERSAS "RELACIONES PRACTICAS" (POLITICA, EROTICA, PEDAGOGICA, ETC.).



<sup>41</sup> Véase en nuestra *Filosofía de la Liberación*, párrafos 3.1-3.4, en el capítulo 3: «De la política al antifetichismo».

<sup>42</sup> Así la denominamos en dicha obra citada, párrafo 4.2. Pero incluíamos en ella momentos de la «pragmática», y de ahí algunas confusiones que hay que precisar.

<sup>43</sup> En *Filosofía de la Liberación*, párrafo 4.4. Aquí sí distinguimos claramente el momento poético-tecnológico (párrafo 4.3) del trabajo o diseño y el práctico de la relación económica.

<sup>44</sup> En el caso de la «pedagógica», se institucionalizan igualmente las relaciones prácticas educativas; en la erótica, en cambio, la relación intersubjetiva toca íntimamente la corporalidad -aunque hay igualmente institucionalidad cultural interpersonal en este nivel-.

*Aclaraciones al esquema:* VC: mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*); CCo: comunidad de comunicación; CPr: comunidad de productores; CRp: comunidad de relaciones práctico-política, etcétera; A: coincidencia de la Económica/Pragmática; B: coincidencia de la Pragmática/Política, etcétera; C: coincidencia de la Política, etcétera/Económica; D: mutua coincidencia de los tres ámbitos. A, B, C o D determina en ambas direcciones (por ejemplo en A «de» la económica a la pragmática, y «de» la pragmática a la económica).

En este párrafo nos hemos propuesto sólo el movimiento de la «económica» a la «pragmática» (Económica, A→Pragmática). Es decir, el hablante-argumentante se encuentra *situado* siempre ya en una relación práctico-económica; la acción comunicativa parte de una previa acción práctico-económica (de una relación de los productores). Léase ahora el texto que hemos colocado al inicio de este capítulo («*Habla el rico [...]; habla el pobre [...]*»). No caeremos en un simplismo economicista, pero tampoco caeremos en un pragmatismo idealista, que es el peligro de Habermas o Apel al olvidar la determinación práctica de la «económica», como ámbito universal (diríamos con Habermas) o trascendental (con Apel), y sólo reduciendo la «económica» al nivel de ciencia «empírica» capitalista, neoliberal (un «sistema» colonizador): la «economía».

Valgan algunas reflexiones sobre el tema indicado hasta ahora. La «económica» subsume en una relación práctica (relación persona-persona entre el productor y el consumidor; entre el capitalista o propietario del instrumento de producción y el trabajador mismo; etcétera) el proceso mismo «tecnológico» de producción (relación persona-naturaleza que termina en un producto por mediación de la tecnología). Hemos denominado al proceso mismo persona-naturaleza la «poiética»<sup>45</sup>. Es decir, el

<sup>45</sup> *Filosofía de la Liberación*, párrafo 4.3.; y en nuestra obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984. En la poiética debe incluirse tanto la tecnología (ingeniería) como el

paradigma productivista sólo advierte el momento tecnológico del trabajo; el paradigma de Marx parte de una relación interpersonal o práctica («relación comunitaria» o «relación social», esta última defectiva) para subsumir dentro de ella el proceso del trabajo. De la misma manera, el mero momento lingüístico (como emisión de «oraciones» ), con su competencia propia, es subsumido en el momento «pragmático». El «signo» (poiética simbólica de la semiótica) era una mediación subsumida en la pragmática<sup>46</sup>. Es necesario entonces distinguir claramente el momento poiético-lingüístico (abstracto) del momento comunicativo, ilocucionario, práctico. De todas maneras, en el momento pragmático será posible todavía recordar la problemática de la «exterioridad» (que hemos llamado como acto-de-habla: la «interpelación») que, determinada por la «económica», puede llegar a ser la «interpelación del pobre» (excluido de la comunidad de comunicación y de los productores / consumidores).

Dicha «pragmática» (que incluye la «semiótica», también argumentante) y la «económica» (que incluye una «poiética-tecnológica», también diseñante) son determinadas o se subsumen como mediaciones de diversas relaciones prácticas por último constitutivas: la «política», la «pedagógica», la «erótica», etcétera. Estas «relaciones prácticas» (que Habermas sólo toma en cuenta en cuanto «pragmática-política»; pero le faltarían muchas otras dimensiones, tales como la pragmática-erótica, etcétera; y la «económica-política», etcétera) sostienen la «fuerza ilocucionaria» del acto-de-habla comunicativo o

---

«diseño» (bellas artes) o la «estética» cotidiana (y aun genial de los grandes artistas, a los que exclusivamente dedica Kant la *Crítica del Juicio*).

<sup>46</sup> Esta cuestión no la había advertido explícitamente en mi *Filosofía de la Liberación*, y por ello incluí en la «semiótica» (párrafo 4.2) a ambos momentos indistintamente.

la «intención de justicia» del acto-de-trabajo económico. Pero el «acto comunicativo» de Habermas no puede arrogarse la única *relación práctica* auténticamente humana; hay otras igualmente esenciales (por ejemplo el acto-de-trabajo económico político). Valgan estas reflexiones sólo para abrir un nuevo campo teórico que deberemos transitar próximamente.

En el caso de una «pragmática» idealista, el problema del fetichismo pasa desapercibido en su determinación económica. Es esto lo que nos interesa en América Latina, en la Periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del «Norte», bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad*, en el «Sur», el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en la miseria, contemplando pasivo la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Panamá, pero se opone a la invasión de Kuwait) se impone como la «Macro-moral de la Humanidad»: la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar)<sup>47</sup>. Cuando la «económica» determina, nunca absolutamente, a la «pragmática», podemos comprender el enunciado:

---

<sup>47</sup> Por dicha fuerza «militar» comenzamos nuestra *Filosofía de la Liberación*, en el primer párrafo: «Geopolítica y filosofía» (1.1): allí hablábamos de Heráclito, Clausewitz o Kissinger, ahora de Reagan o Bush: «La guerra es el padre de todo, si por todo se entiende el orden que los dominadores del mundo controlan con el poder de sus ejércitos»: ¡El Nuevo Orden Mundial posterior al debilitamiento de la URSS y bajo la hegemonía norteamericana!

«*Habla* <sup>48</sup> el *rico* <sup>49</sup> [...] y encuentran elocuente su *hablar* sin sentido; [...] *Habla* el *pobre* con acierto, y no le hacen caso [...]» (Ben Sira 13,22).

El *pobre* es el «excluido» de la comunidad de comunicación y de la comunidad de productores / consumidores. El *pobre* no puede *trabajar*; si trabaja, lo explotan; no puede por ello consumir. El *pobre* no puede *hablar*; <sup>50</sup> si habla, no lo escuchan; su interpelación no tiene ante sí ninguna conciencia ética que la acoja. La «pragmática» sin «económica» es vacía; la «económica» sin «pragmática» es ciega.

---

<sup>48</sup> Se trata de una dimensión pragmática.

<sup>49</sup> Se trata ahora de una determinación económica de la pragmática.

<sup>50</sup> Guarda «silencio», pero no el del Tractatus de Wittgenstein, sino simplemente el de la «injusticia»: tiene de qué hablar, desea hablar, pero no lo dejan. Es cuestión de Poder.