

3. RESPUESTA INICIAL A KARL-OTTO APEL Y PAUL RICOEUR

*(Sobre el "sistema-mundo", la "política" y la "económica" desde una Filosofía de la Liberación)*¹

El solo "hecho" de que hayan reaccionado ante mis preguntas, de una manera crítica, Karl-Otto Apel -oralmente en marzo de 1991 en México, y posteriormente por escrito²- y Paul Ricoeur³, en programas de diálogo filosófico Norte-Sur, significa ya una novedad desconocida hasta el presente. Ambos son, por mi parte, dos muy apreciables colegas, y el haber aceptado el diálogo los coloca para siempre como pioneros en este tipo de fecundos intercambios filosóficos. La respuesta de Ricoeur fue una improvisada reacción ante un trabajo (escrito en castellano y leído en francés) donde yo exponía algunos puntos en torno a los cuales el diálogo era posible⁴. La de Apel, en cambio, era fruto de un diálogo iniciado en noviembre de 1989⁵, continuado en México en 1991⁶, y que siguió en agosto de 1993 en Moscú (en el XIX Congreso Mundial de Filosofía), y en septiembre del mismo año en São Leopoldo (Brasil). Es decir, el texto de Apel, primera parte de un trabajo más extenso, es fruto de una reflexión específica, de un hacerse cargo de una problemática nueva para el filósofo de Frankfurt -lo que manifiesta su "apertura" y capacidad creativa-. El "Norte" no ha prestado ninguna atención a las Filosofías del "Sur", cuando parten de su propia problemática, de su propia realidad, y en esto Apel se adelanta a toda su época. El "excluído" de la comunidad de comunicación filosófica hegemónica es sensible a estos "gestos" de reconocimiento, esencial para la constitución de una "nueva edad" filosófica que se avecina.

Ambos textos, los de Apel y Ricoeur, se encuentran dentro del ambiente de una cierta euforia del "Norte" ante la derrota estrepitosa del socialismo real del "Este"⁷. Ambos textos pretenden "enseñarnos" a los del "Sur" que no *repitamos* errores político-económicos ya superados por la historia europea como irrealizables. Pareciera entonces que yo me situaría como un poco fuera "del buen tono filosófico" imperante, al volver a cuestiones ya "superadas", anacrónicas. Ambos autores, sin

embargo, deberán ir acostumbrándose a que nuestras "razones" no parten de hechos que pudieron ser factores de fracaso en el "Este", sino en "razones" que tienen ya cinco siglos y se han originado en el "Sur" -pero los filósofos europeos o norteamericanos no están habituados a "escuchar" esas razones fuera de su horizonte problemático-. Esto sugiere el provecho de una tal "provocación" -como lo reconoce Apel-

Ricoeur, hace una aclaración inicial: "subrayaré ante todo las razones que me exigen declarar que no tengo vergüenza de Europa"⁸. Mientras que Apel, con mayor experiencia en el diálogo Norte-Sur, escribe:

"En mi caso, estos preparativos resultaban imprescindibles, porque me vi obligado a ir poniendo al descubierto gradualmente los distintos niveles que la provocación de Dussel planteaba a mi comprensión europea, específicamente germano-occidental, y, en última instancia, pragmático-trascendental de los conceptos"⁹.

Apel está mucho más advertido que la mayoría de los filósofos europeo-norteamericanos sobre el "eurocentrismo", y esta advertencia se deja ver en su texto. "Ha perdido de su tiempo" en obtener una información al respecto.

Debo explicar, por último, que con ambos filósofos he usado la estrategia del diálogo respetuosos del "con... más allá"¹⁰: "con Apel más allá de Apel"¹¹, "con Ricoeur más allá de Ricoeur".

3.1. EL "SISTEMA-MUNDO"¹² COMO PROBLEMA FILOSOFICO

Ricoeur expresa claramente que:

"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 Norte América. *Pero en Europa* nuestra experiencia es el totalitarismo, en su doble aspecto: el nazismo y el estalinismo [...] 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 que es aquello que una puede enseñar a la otra, y aquello que una puede aprender de la otra [...] 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 incomunicables*. 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"¹³.

Es decir, para Ricoeur la "situación precisa de presión económica y política" latinoamericana es una "situación original" diversa de la de los totalitarismos europeos; son "incomunicables"; "no comunican"; la contradicción Norte-Sur no toca a Europa ni a sus "totalitarismos" (nazi o estalinista) y, por ello, las filosofías de liberación latinoamericanas tienen una cierta inconmensurabilidad con las europeas, aún con las experiencias recientes de emancipación de la Europa oriental. Esta hermenéutica de "historias incomunicables" deja al dominador del centro metropolitano en total inocencia de las posibles crueldades cometidas en la periferia durante toda la Modernidad¹⁴. Un francés reconocerá que los colonos franceses de Algeria tenían algo que ver con Francia; pero también los Boers de Sudáfrica con Holanda, los conquistadores de México y el Perú con España, los del Brasil con Portugal, los comerciantes holandeses en Indonesia con los Países Bajos, los de Haití o Martinica (la de Frantz Fanon) con Francia, y la Compañía de las Indias Orientales con Inglaterra... No advertir que la Modernidad se inicia con la expansión y la "centralidad" de Europa en la historia que inaugura como "mundial" -antes, las civilizaciones eran regionales, provinciales- es olvidar la violencia de la colonización *européa*. A la etapa colonial le sucede la neocolonial (para América Latina desde 1810 aproximadamente). Tiempo después, el proceso de modernización o de industrialización de los "populismos" periféricos (Vargas en Brasil desde 1930, Perón en Argentina, Nasser en Egipto, Sukarno en Indonesia, el Partido del Congreso en India...) pretendieron, gracias a un nacionalismo capitalista proteccionista, emanciparse del imperio de turno (el inglés). El nazismo alemán y el fascismo italiano en el "centro", y los populismos de la "periferia" son fenómenos político-económicos semejantes dentro del "sistema-mundo", inaugurado siglos antes por el llamado descubrimiento de América para Europa (para los indígenas fue la "invasión del continente"¹⁵). El nazismo, el fascismo y los "populismos" pretendieron la emancipación "nacional" dentro de un régimen capitalista (Alemania o Italia en el centro; Brasil o Egipto... en la periferia).

Por su parte, aunque en el siglo XVI Rusia no fuera todavía propiamente "periférica" de Europa¹⁶, los procesos de "modernización" de Pedro I (tomando como modelo el capitalismo) y de Lenin (tomando

ahora el socialismo), deben interpretarse como proyectos de naciones "exteriores" a la Europa central industrial desde el siglo XVIII, que necesitan atrapar el "atraso" en la industrialización o "desarrollo".

Seria largo, pero no difícil, *dentro del "sistema-mundo" moderno* (es decir, desde el siglo XV), mostrar que los "populismos" (del 1930 a 1955 como pretensión de emancipación de un capitalismo periférico explotado por la Europa poscolonial o aún colonial¹⁷) tienen mucho que ver con el nazismo y el fascismo (nacionalismos capitalistas sin colonias "suficientes" en el África o en Asia, en competencia con otras naciones capitalistas del "Norte", que las habían antecedido en el proceso de la industrialización, tales como Inglaterra o Francia). El estalinismo juega un papel bien definido, si se tiene en cuenta la posición de "semi-periferia" histórica de Rusia, que había llegado igualmente tarde al proceso de industrialización. Desde 1945 (Yalta), Estados Unidos ejerce la hegemonía del capitalismo mundial (también sobre Europa occidental y Japón), y por ello los llamados regímenes dictatoriales de Seguridad Nacional en América latina (desde 1964), tiene mucho que ver con la dominación norteamericana, no sin complicidad europea, sobre la "periferia" mundial en la época de la transnacionalización productiva del capital. Si no se descubre la "clave" mundial hermenéutica de estos fenómenos, y por ello se declaran "incomunicables", no puede verse la relación del totalitarismo nazi o el fascismo (nacionalismos capitalistas en el "centro"), los populismos (nacionalismos capitalistas de competencia en el "sur") -que Ricoeur no trata-, el estalinismo (modelo de desarrollo de una "semi-periferia" europea¹⁸), los regímenes de Seguridad Nacional latinoamericanos (totalitarismo militarista que permite hacer viables un capitalismo dependiente¹⁹). Todos estos son diferentes "actores", en diversos "escenarios" de un gran horizonte común: el "sistema-mundo", dentro del *espacio* del mercado mundial, geopolíticamente dominado por ciertos *Estados*²⁰ (hoy Estados Unidos, Europa Occidental y Japón), y bajo la absoluta hegemonía *militar* norteamericana²¹.

El "sistema-mundo" es un problema filosófico, porque Europa confundió la evolución de la subjetividad dentro de los límites de Europa, no sólo con la "universalidad" (tanto en la moral de la autonomía kantiana, como en su etapa pretendidamente postconvencional²²), sino también con la "mundialidad". Es decir, lo que Europa fue realizando como "centro" de un "sistema-mundo" (utilizando no sólo la riqueza económica, sino también la información cultural)

ESQUEMA 3.1.
ALGUNOS REGIMENES POLITICOS

	Capitalismos		Socialismos	
	Centro	Periferia (a)	Centro	Periferia
Desarrollo modernizador sin democracia formal (b)	1933 Nazismo y otros fascismos europeos	1930 + Populismos	1917 URSS	1959 Cuba
Con democracia formal	1945 + Democracias europeas de posguerra	1955 + Desarrollismos	1989	
Dictaduras		1964 + Dictaduras de Seguridad Nacional		
..... Democracias formales neoliberales		1983 + Alfonsín (Ar.) Sarney (Br)		

Aclaraciones al esquema I: (a) América Latina solamente; (b) Democracias electivas con pluralidad competitiva de varios partidos; + Fechas aproximadas o sólo iniciales de procesos²³.

lo atribuyó a su propia creatividad autónoma como sistema cerrado, autoreferente, autopoietico. No sólo elevó como "universalidad" su "particularidad" europea (hablando como Hegel), sino que además pretendió que la obra de la Humanidad "en ella" fue fruto de su autónoma y exclusiva creatividad. La Modernidad, la filosofía moderna, nunca abandonó su "sueño eurocéntrico". Nunca se definió como un "centro" hegemónico donde se controlaba la "información", desde donde se procesaba el aprendizaje de la Humanidad, y desde donde se creaban las instituciones (políticas, económicas, ideológicas, etc.) que permitían mayor acumulación de la riqueza mundial en el "centro" (riqueza económica, alimentaria, cultural, etc.), explotando "sistemáticamente" a la periferia. El resultado de cinco siglos de Modernidad nos lo deja ver el Informe del Desarrollo Humano 1992 de las Naciones Unidas²⁴: el 20% más rico de la Humanidad consume el 82,7% de los bienes de la tierra ("world incomes"), mientras que el 60% de los más pobres consumen el 5.6% de dichos bienes. ¿Hay alguna relación entre esa

riqueza de los pocos y la pobreza de las mayorías? ¿Son ellos mundos "incomunicables"? ¿No habrá una explicable "commensurabilidad" a fin de poder establecer dicha pobreza como un *factum* o punto de partida de una ética, de una filosofía práctica? Este es, exactamente, el origen de la Filosofía de la Liberación, ya que es necesario interrelacionar "mundos" aparentemente incomunicables para tener una visión "mundial", universal, humana en cuanto tal.

El *ego cogito* (del Descartes de 1636) no fue la expresión filosófica originaria de la Modernidad. Antes, el *ego conquiro* (el "Yo conquisto" en primer lugar con Hernán Cortés en 1519 en México) debió hacer la experiencia práctica de la "centralidad" europea, de su superioridad, que quedó expresada en la disputa también filosófica de Valladolid de 1550. Ginés de Sepúlveda, el filósofo moderno propiamente dicho, justificó la superioridad y violencia de la subjetividad moderna sobre las otras culturas. Bartolomé de las Casas, por su parte, inicia el "contra-discurso" de la Modernidad, pero no desde Europa, sino desde la periferia mundial. El camino se había abierto y habría de ser transitado ²⁵. Es necesaria una "reconstrucción" completa de la historia filosófica de la Modernidad ²⁶, desde un horizonte mundial y no eurocéntrico. Por ello indicábamos que el "sistema-mundo" es un problema filosófico, porque emplaza el horizonte concreto e histórico mínimo de la reflexión filosófica de hoy, en la entrada del siglo XXI.

3.2. PRETENSION DE "MUNDIALIDAD" Y LA INTUICION FUNDAMENTAL DE LA CUESTION DE LA DEPENDENCIA.

La Filosofía de la Liberación ha transitado en mi caso particular como por seis momentos, que deseo indicar para continuar esta reflexión crítica. En un primer momento 1), el estudiante de filosofía latinoamericano en los años 50s. era inevitablemente eurocéntrico sin saberlo. Partía a Europa para "llenarse" de una "sabiduría" que había estudiado por libros en Argentina. Al llegar a Europa 2), a España primero (después a Francia y Alemania, pasando por Israel, y todo esto durante diez años sin volver a América Latina, de 1957 a 1967), comprendió de inmediato y en primer lugar que "no era europeo". Se

descubrió latinoamericano ya en Barcelona descendiendo del barco que lo había transportado desde Buenos Aires. Esto inauguró rápidamente el tercer momento 3), bajo la pregunta perentoria: ¿Qué es ser un "latinoamericano"?, y, posteriormente: ¿Cómo aclararse positiva y narrativamente (histórico-filosóficamente) el ser latinoamericano? Esta pregunta intentó responderla durante más de diez años (1957-1970). El cuarto momento 4), constituyó el descubrimiento de que dicho ser era intrínsecamente dominado y era por ello una responsabilidad ética comprometerse en su liberación, y desarrollar teóricamente este tema desde su positividad negada. Esta fue la primera etapa de la *Filosofía de la Liberación* (de 1970 a 1989 aproximadamente). El quinto momento 5), consistió en descubrir a Europa y Estado Unidos (denominados al comienzo como el "Nordatlántico", y después como el "Centro") como "eurocéntricos". Aunque esto lo había sospechado desde el comienzo (desde 1957)²⁷, ahora cobraba por primera vez la claridad de un tema filosófico (ontológico, en cuanto "clausura" del mundo moderno, y ético, en cuanto siempre negado con "conciencia inocente"). La primer obra en que se comienza a desarrollar este tema es *1492: el Encubrimiento del Otro, Hacia el origen del mito de la modernidad* -lecciones universitarias en Frankfurt en 1992-. Pero así se nos abre al sexto momento 6): si Europa es "eurocéntrica", sin conciencia de ser tal, quiere decir que se ha transformado en una cultura provinciana, regional, con una "falsa conciencia" de universalidad. Nosotros, los "periféricos", con conciencia de ser tales, y por ello en una situación en la que situamos a Estados Unidos-Europa occidental como el "centro", nos abrimos por primera vez a una "mundialidad" donde esa Europa (el "centro") y las culturas periféricas, desarrollan una única historia *mundial* sobre nuestro pequeño planeta. La "mundialidad", la "planetariedad" es el horizonte nuevo, más-allá del "eurocentrismo" y el regionalismo de una Filosofía de la Liberación de la sola periferia (sólo de la periferia o de América Latina²⁸). Este sexto momento, entonces, es una "de-centración" de la reflexión de la Filosofía de la Liberación desde la "periferia" mundial (desde la mujer oprimida, el hijo/a reprimidos, las razas discriminadas, etc.) para situarse ahora en una "perspectiva" (un "punto de vista", una "mira" -como el del telescopio o microscopio-) mundial. La "liberación" de la que hablará la Filosofía de la Liberación, desde este sexto momento, no es ya *latinoamericana* por su pretensión, sino mundial, y como filosofía es ahora *filosofía sin más*, aunque siempre desde los

oprimidos, los excluidos, los discriminados; desde la "dis-tinción" (que otros llamaron la "diferance"), la "exterioridad", la "alteridad"...

Es por ello que K.-O. Apel, al comienzo de su artículo crítico ya citado²⁹, cree fundamental efectuar una crítica a la llamada "Teoría de la Dependencia"³⁰, en cuyas pretensiones científicas (de "gran Teoría de izquierda") la Filosofía de la Liberación cifraría su punto de partida. De una manera *explicita* he negado a la "teoría" de la dependencia su estatuto de "teoría", ya que he demostrado que nunca fue formulada como una "teoría" (y ni siquiera utiliza categorías marxistas coherentes), y, por lo tanto, no pudo ser falseada:

"Podemos enunciar desde ya -al comienzo del capítulo en cita- que en el debate de la cuestión de la dependencia Marx brilló frecuentemente por su ausencia"³¹.

Ningún autor latinoamericano de los de la "dependencia" explicó este fenómeno como "transferencia de valor" según la "ley del valor" -en sentido de Marx-, y por ello nunca hubo una tal "teoría" -de allí que yo hablé de "concepto" de dependencia, pero no desde la así llamada "teoría", sino desde Marx mismo-.

Es decir, la Filosofía de la Liberación parte de un hecho, cuya "explicación" puede discutirse. Se trata de un hecho masivo: de la miseria de la periferia, que es lo que Franz Hinkelammert llama recientemente "propósito del conocimiento (*Erkenntnisziel*)"³² de la cuestión de la dependencia. El nombre actual de dicha cuestión es "sistema-mundo", con centro y periferia (una periferia diferenciada, por ejemplo, en países árabes petroleros, los "tigres asiáticos", México o Brasil, pero, al fin, diversos *tipos* de periferia).

Lo relevante es que Apel escribe ahora:

"El *problema número 1* de la política mundial y de una macroética, de la co-responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primero y el Tercer Mundo debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis *socioeconómica*."³³.

Este fue el punto de partida de la Filosofía de la Liberación desde 1970, ya que era un *factum* empírico. Siempre nos bastó que fuera un "hecho *empírico*", y nunca se necesitó más que esto, ya que era un momento esencial de la *realidad* no-filosófica, desde donde debemos como humanidad de la periferia filosofar³⁴.

Desde el "sistema-mundo" como realidad, la pretensión mundial de la Filosofía de la Liberación parte de un hecho irrefutable: la miseria de la mayoría de la humanidad, a 500 años del "nacimiento" de la Modernidad. El mismo Ricoeur termina su intervención diciendo:

" Acepto de buena voluntad estas figuras de la alteridad y del Otro vengan a resumirse y a culminar en el momento de alteridad en el cual el Otro *es el pobre*"³⁵.

Estos acuerdos, con Apel y Ricoeur, nos sirven de prelude para atacar una cuestión de fondo.

3.3. ¿PORQUE MARX? HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA "ECONOMÍA "

Hemos recurrido a Marx en los textos críticos del diálogo con Apel y con Ricoeur³⁶. No ha sido por "moda" -porque Marx no está ya de moda -, ni por superficial rebeldía, ni por simple anacronismo o dogmatismo terco. Al contrario, hasta 1975 nos contábamos entre los pensadores con objeciones ante el marxismo. Se trata de una exigencia filosófica de coherencia con la "realidad" de una periferia del capitalismo mundial, como Latinoamérica, que se hunde en la miseria como Apel y Ricoeur lo reconocen. Una "pragmática trascendental" es pertinente en un mundo donde la ciencia es un fenómeno relevante³⁷. Una "hermenéutica del texto" es esencial en una cultura de "cultos", de alfabetizados, de "lectores"³⁸. No lo niego, lo apruebo, lo estudio y aprovecho. Pero ambos reconocen que en el mundo periférico del capitalismo, el 80% más pobre de la Humanidad en el *Report 1992* de la ONU sobre el desarrollo, ya citado, consume el 18% de los bienes (*incomes*) de la tierra. En esas inmensas mayorías (no hablo de "minorías") la pobreza, la miseria, la simple "reproducción de la *vida humana*" es un problema perentorio no resuelto cada madrugada, cada día. Ese "hecho empírico" brutal, real, irrefutable, exige no sólo una pragmática trascendental, no sólo una hermenéutica, sino *también* una económica (no una "economía": *économie* o *Wirtschaftswissenschaft*, sino una *économique* o *Oekonomik*), como momento fundamental (trascendental para Apel, universal para Habermas, ontológico para Ricoeur, "métaphysique" para Levinas). De allí que las objeciones de Apel y de Ricoeur, ya que ambas parten del *a priori* de que la Filosofía de la Liberación se propone estudiar a Marx porque es marxista, son suposiciones erradas y ocultan el por qué se debe hoy recurrir a Marx. Los "pobres" (carentes de medios

institucionales e históricos para reproducir su vida³⁹) del planeta-Tierra *exigen* también (exigencia teórica y ética) una "económica" filosófica: ¡Eso es todo!

Es por ello que no podemos aceptar las críticas de leninismo o de marxismo *standard*, que tanto Ricoeur como Apel nos atribuyen sin conocer suficientemente nuestro pensamiento. Me interno así en la respuesta a las críticas de Apel⁴⁰ -y de paso a las de Ricoeur-.

Repitiendo, cuando Apel y Ricoeur hablan de marxismo se refieren a un *standard* marxismo que hemos criticado nosotros desde el comienzo⁴¹. De manera que rechazamos terminantemente la expresión "la Filosofía *marxista* de la Liberación". De la misma manera, cuando hablamos que "*El capital* es una ética", para nada nos referimos a la significación vulgar de "ética". En nuestro caso "ética" es una crítica de la "moral" burguesa (y de la economía política burguesa desde Smith) desde la exterioridad del Otro (desde el "trabajo vivo" como persona, como pobre, como "fuente creadora del valor")⁴².

La pregunta podría formularse así: ¿Es posible una reconstrucción analógica de la *económica* de Marx, tal como se va construyendo en el presente la *pragmática*?

Para la Filosofía de la Liberación Marx es un clásico de la "filosofía económica", (además de un economista, para los economistas), filosofía construida como crítica de un "mundo de la vida (*Lebenswelt*)" capitalista, en su estructura fundamental (y no sólo como "sistema"), como obstáculo para la reproducción de la *vida humana*. Por ello Marx parte en su crítica de una "comunidad ideal de productores", desde donde deconstruye una "sociedad real alienada de productores" (el capital). Para Marx lo esencial no es la relación "sujeto de trabajo/objeto-naturaleza", sino la relación "sujeto/sujeto", como relación práctica, ética. Su económica es exactamente la crítica desde una "comunidad ideal" (un modelo de imposibilidad) de la "sociedad real" capitalista. Ya hemos citado en otros trabajos este texto:

"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 junto y hablen entre sí*"⁴³.

Así como el "acto-de-habla" presupone una "comunidad", así también la producción. Este es el sentido de los "tres estadios" de los *Grundrisse*⁴⁴. De manera semejante, en el párrafo 4 del capítulo 1 del tomo I de *El capital* de 1873, el último texto publicado en vida de Marx, se trata de

cuatro ejemplos situados en dos niveles (uno ideal o trascendental y otro empírico o histórico):

"Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en el *peculiar carácter social (gesellschaftlichen)* del trabajo que produce mercancías"⁴⁵.

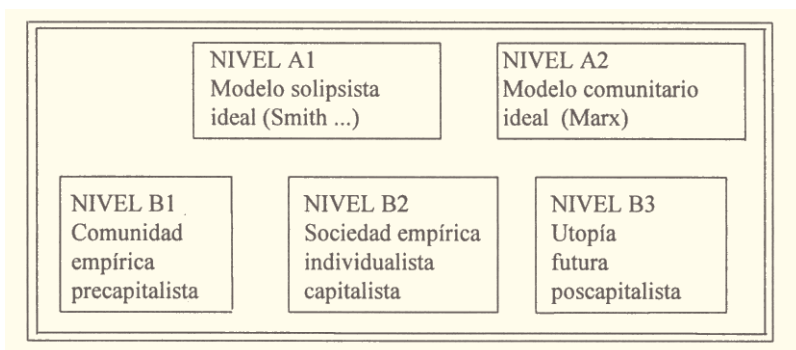
El carácter "social" no es "comunitario". Marx parte en su análisis de la crítica del solipsismo de las "robinsonadas" (nivel A1)⁴⁶; es decir, se trata de la crítica de un "modelo ideal", tal como el expuesto por Smith, que de alguna manera anticipa la "situación originaria" de Rawls (pero en economía). En segundo lugar, se interna en "la tenebrosa Edad Media europea"⁴⁷ (nivel B1). Las "robinsonadas" son los modelos ideales, la Edad Media es una realidad empírica. En tercer lugar escribe Marx:

"Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres (*freier Menschen*) que trabajen con medios de producción comunitarios (*gemeinschaftlichen*) y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza social [...] A los meros efectos de mantener el paralelo con la producción de mercancías [capitalista], supongamos ..."⁴⁸.

Nos encontramos en el nivel de la abstracción de un "modelo", y no de un "momento futuro de la historia" (nivel A2 y no nivel B3) Es el "estadio tercero" de los *Grundrisse*.

ESQUEMA 3.2.

CINCO NIVELES DE LA CRÍTICA EN LA ECONOMÍA DE MARX



De la misma manera, en el clásico texto sobre el "Reino de la Libertad", del *Manuscrito I* del tomo III de 1865, debemos situarnos en el mismo nivel A2:

"El Reino de la Libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores;

con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está *más allá* (*jenseits*) de la esfera de la producción material propiamente dicha [... más allá de] todos los modos de producción *posibles* (*möglicher*)"⁴⁹.

Este "Reino de la Libertad", este modelo ideal (nivel A2), es trascendental (más-allá de "*todos modos de producción posibles*" = imposible empírica o fácticamente). Pero, además, se lo representa como una "comunidad" presupuesta en todo acto de trabajo eficiente, racional:

"La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, *los productores asociados*, regulen *racionalmente* este intercambio suyo con la naturaleza *bajo su control comunitario* (*gemeinschaftliche*) [...]. Pero éste *siempre* (*immer*) sigue siendo un Reino de la Necesidad. *Más allá* (*Jenseits*) el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas [...] del verdadero Reino de la Libertad [...]. La reducción de la jornada de trabajo es la condición básica"⁵⁰.

Es decir, esa "comunidad perfecta de productores", con tiempo de trabajo cero, es un modelo, una idea regulativa, un tipo ideal (nivel A2), desde donde se crítica la "sociedad *real* o *empírica*": el capitalismo (nivel B2). De igual manera, aquella expresión de la *Crítica del programa de Gotha*: "¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!"⁵¹, es exactamente un modelo de imposibilidad⁵²; es decir, es imposible, de manera no mediada por instituciones (y si hay instituciones será igualmente imposible una adecuación numérica perfecta entre "capacidad" y obligación de trabajo, "necesidad" y derecho al consumo, porque se necesitaría una inteligencia infinita con velocidad infinita, es decir, sería necesario un *Intellectus archetypus* de Kant) cumplir con esta exigencia en un plano empírico (nivel B3). Es decir, supondría una capacidad planificadora perfecta, y por ello imposible, y en esto consiste la "ilusión trascendental" (para usar la expresión de Hinkelammert): intentar Como "posible" fácticamente (nivel B3) un modelo "imposible" (nivel A2), en la que se precipitó en gran parte el marxismo *standard*, y de manera dogmática el estalinismo soviético (que nada tiene que ver con la Filosofía de la Liberación, la cual no obstante puede seguir opinando que en *El capitalismo periférico* no hay desarrollo autocentrado y sostenido posible).

Por su parte, Marx negó explícitamente que hubiera propuesto una filosofía de la historia que exigía necesariamente cumplir con etapas que pudieran ser anticipadas. Sólo un ejemplo. Mijailovski crítica en 1877 a Marx por su "visión histórico-filosófica", ante lo cual Marx responde:

"Mi crítico [...] a todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental *como una teoría filosófico-histórica* sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos *faltamente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurran* [...] Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio [...] Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado [...] encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que *jamás lograríamos en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor desventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría supra-histórica*"⁵³.

Esta visión de Marx le es desconocida al *standard* marxismo de Apel y Ricoeur, pero es la que he logrado al leer a Marx como un clásico crítico de *El capitalismo*, tan necesario para una Filosofía de la Liberación de los pobres, excluidos, y, sin embargo, afectados.

Podemos ahora comenzar a considerar un segundo nivel de la crítica de Apel: la cuestión del valor⁵⁴. Apel cita (quizá sin saber la importancia del texto) unas líneas que son, exactamente, el inicio (*Anfang* en sentido hegeliano) del desarrollo de la crítica de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa⁵⁵:

"Nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuerza de valor (Ouelle von Werth)* [...] *creación de valor (Wertschiöpfung)*"⁵⁶.

El poseedor del dinero se enfrenta al poseedor del trabajo, estableciendo así una relación práctica (nivel B2 del esquema anterior) entre dos personas, pero sin ser miembros de una "comunidad" previa (nivel B1), sino personas individuales aisladas, libres, iguales, propietarias⁵⁷. El enfrentamiento "cara-a-cara" (piénsese en Levinas y la Filosofía de la Liberación) entre el que tiene dinero y el "pobre", nos remite a la "situación originaria" de la que parte Marx (y no John Rawls), real histórica, en oposición con Adam Smith, cuando escribe:

"En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como *El capital* se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas"⁵⁸. "Todo hombre es rico o *pobre* según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida [...] Será rico o *pobre* según la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer"⁵⁹.

Este tema lo trata Marx, sistemáticamente, al menos en seis ocasiones⁶⁰. Se ocupa de las condiciones de posibilidad del "contrato"⁶¹, y describe dicho enfrentamiento entre dos propietarios como "desigual", no-equivalente, producto de una historia previa violenta⁶². Se trata de la cuestión práctica de la relación interpersonal⁶³, desde donde Marx describe la situación alienada del trabajo. Por ello le dio tanta importancia al presupuesto del contrato:

"La separación entre la propiedad [del dinero] y [la propiedad de] el trabajo se presenta como ley necesaria del intercambio entre capital y trabajo. Como no-capital, no-trabajo objetivado la capacidad de trabajo aparece: 1) Negativamente, no-materia prima, no-instrumento de trabajo [...] Este despojamiento total es la posibilidad del trabajo⁶⁴ privado de toda objetividad. La capacidad de trabajo como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*) [...] 2) Positivamente [...] el trabajo como actividad, como fuente viva (*Iebendige Ouelle*) del valor. El trabajo, que por un lado es la *pobreza absoluta* como objeto, por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como sujeto y como actividad"⁶⁵.

El "pobre" (para Smith y para Marx), antes que asalariado subsumido o alienado en el capital, es la condición de posibilidad de la existencia del mismo capital. El capital es, en último término, una "relación *social* (*gesellschaftliche*)" (nivel B2), no comunitaria (nivel A2), justificada por el modelo legitimador de la economía política capitalista (nivel A1, incluyendo a Rawls, y en parte a Ricoeur y Apel, en cuanto no críticos de un tal modelo).

La "relación" práctica entre: Posesor-capital ("rico" para Smith) versus Posesor-trabajo ("pobre") es una "relación" cuasi-natural para la Filosofía articulado al capitalismo, un *factum* de la razón práctica que no se pone en cuestión (y al que se le aplica el *maximin*). Para Marx, en cambio, es fruto de estructuras históricas que la determinan: no es el punto de partida natural, es un punto de llegada histórico. Para América Latina, un continente de "pobres"⁶⁶, al igual que África y Asia, esta cuestión es central, esencial. La "pobreza" de nuestros continentes no es un punto de partida (debida a una incognoscible "inmadurez auto-culpable"⁶⁷), sino punto de llegada de cinco siglos de colonialismo europeo (dentro del "sistema-mundo" hegemónico hoy por Estados Unidos), del cual Ricoeur, pienso, tendría aspectos de los que debiera avergonzarse (el holocausto de quince millones de indios americanos, de los trece millones de esclavos africanos, de los asiáticos objetos de guerras coloniales, de la "Guerra del opio"... de la de Algeria ...). En el plano individual el "pobre" es "alienado" (subsumido) en el capital como

instrumento, mediación de la "valorización del valor". En el plano mundial es la Periferia explotada por el Centro. Hay diversas maneras de acumular valor (como "plusvalor" o como "transferencia de valor" de la Periferia al Centro). Esta "relación *social* (nivel B2) (no comunitaria, nivel A2) es interpersonal, es una relación que determina las relaciones de "individuos aislados" en la vida cotidiana (*Lebenswelt*) anterior al "sistema" habermasiano. Marx se sitúa en un nivel constitutivo de la misma *Lebenswelt*, y de allí su pertinencia como filósofo de la vida cotidiana en *El capitalismo*. Para concluir este punto, deseamos repetir que lo esencial para Marx es la relación persona-persona:

"La propiedad del hombre sobre la naturaleza tiene siempre como intermediario su existencia como miembro de una comunidad (*Gemeinswesens*) [...] una relación con los demás hombres que condiciona (*bedingt*) sus relaciones con la naturaleza"⁶⁸.

Ahora podemos tocar la objeción de Apel, quien parte del siguiente texto de Marx:

"En cuanto valores de uso, las mercancías son, ante todo, diferentes en cuanto a la cualidad; como valores de cambio sólo pueden diferir por su cantidad, y no contienen, por consiguiente, ni un solo átomo de valor de uso"⁶⁹.

La página que contiene este texto de 1872-1873, incluido en la segunda edición de *El capital*, indica una nueva distinción no clara en la primera edición de 1867. En la primera edición había escrito en la nota 9:

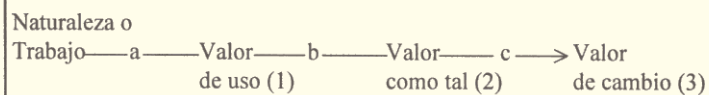
"En lo sucesivo, cuando usemos la palabra *valor* sin otra determinación adicional, nos referimos siempre a *valor de cambio*"⁷⁰.

En la segunda edición se elimina esta nota 9, y en su lugar se distingue entre "valor" y "valor de cambio" por vez primera en la teórica de Marx:

"El desarrollo de la investigación volverá a conducirnos al *valor de cambio* como modo de expresión o forma de manifestación (*Ausdrucksweise oder Erscheinungsform*) necesaria del *valor*, al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar *independientemente* de esa forma [de aparición]"⁷¹.

Esto significa que en 1873 Marx distingue los siguientes niveles:

ESQUEMA 3.3. EL TRABAJO "SUBSTANCIA"⁷² DEL VALOR



- a) El trabajo concreto (o la naturaleza) produce *materialiter* (*stofflich*) el valor de uso (1), como cualidad concreta de la cosa.
- b) El trabajo humano abstracto (ya en la "relación *social*" del capital, sin "comunidad" presupuesta) produce, como objetivación *formaliter*, el valor (2) en cuanto a tal.
- c) El valor (*potentialiter*) aparece como valor de cambio (3) en el intercambio, en la relación actual con otra persona (relación persona-persona, intersubjetiva) en el mercado, como momento de la mercancía en relación interpersonal. En este caso, el valor de cambio es un "modo de expresión" o "forma de aparición" (*Erscheinung* = fenómeno para Kant o Hegel) del valor en el "mundo"⁷³ de la mercancías".

La mercancía tiene como cosa (*Sache*) una cualidad (relación entre la constitución material de la cosa y la necesidad humana: utilidad [*Nützlichkeit*]). De otra manera, esta cualidad es una determinación *material* (*determinatio* para Spinoza) de la cosa como objeto de una necesidad.

El valor (2), como objetivación (*Vergegenständlichung*) de trabajo, *potentialiter*, puede aparecer o presentarse en la relación social actual entre personas (*formaliter*), en el mundo de las mercancías, como valor de cambio (3). Sin embargo, en *sentido estricto*, no pueden confundirse dichos niveles. Por ello es exacto distinguir con precisión dichos aspectos: el valor de cambio (económico) no tiene un átomo (formalmente) del valor de uso útil (materialmente).

Pero, es evidente, que el valor como objetivación formal del trabajo abstracto tenga un portador material (*materiellen oder stofflichen Träger*): en primer lugar la cosa, en segundo lugar el valor de uso⁷⁴. Sin valor de uso no hay mercancía. Pero el nivel material del valor de uso (cósico, técnico) no es el nivel formal del valor de cambio (social, nivel económico). Por ello, la metáfora es acertada: el valor de cambio no tiene formalmente ningún átomo de valor de uso. Los dos niveles son formalmente diversos.

Pero, además, Apel confunde el contenido semántico de "utilidad (*Nützlichkeit*)" en Marx y en los marginalistas posteriores -como por ejemplo William Jevons, Karl Menger, Leon Waldras o Eugen Bohm-Bawerk. Para Marx la "utilidad" se establece primeramente en la siguiente secuencia.

ESQUEMA 3.4. SECUENCIA DEL TRABAJADOR AL CONSUMO

Trabajador → producto → valor de uso → utilidad del producto → consumo⁷⁵

Para los "marginalistas" posteriores la secuencia es inversa:

ESQUEMA 3.5. SECUENCIA DEL TRABAJO AL CONSUMO

Mercado → comprador (necesidad+dinero) → utilidades de la mercancía → oferta/demanda → último precio → compra → consumo

W. Jevons, en su *Theory of Political Economy* (1871, cuatro años después del tomo I de *El capital*), escribe:

"La ciencia de la Economía Política se ocupa sobre algunas nociones aparentemente muy simples. Utilidad (*utility*), riqueza, valor, mercancía trabajo, tierra, capital son los temas [...] El valor depende enteramente de.. la utilidad. Algunos opinan que es el trabajo y no la utilidad el origen del valor; y aún hay otros que afirman claramente que es el trabajo la causa del valor"⁷⁶.

La formación del valor depende enteramente del "pleasure or pain " del comprador⁷⁷, del "feeling"⁷⁸: cuando mayor placer, mayor utilidad, mayor valor, mayor precio (es un aumento de "demanda"). Hay así un "grado de utilidad (*Nützlichkeitsgrad*)"⁷⁹ que determina el valor. Como puede observarse, las categorías parten de *El capital* ya dado, del mercado y comprador: es una tautología desde la preexistencia de *El capital*. El trabajador, el productor ha desaparecido y sólo aparecerá como "capital humano", como "salario" (un número entre otros: la persona del trabajador, el principal "afectado", ha sido "excluido" de la comunidad de decisiones económicas).

Para Marx, por el contrario, la "utilidad" es el valor de uso del producto (cosa antes que mercancía) del trabajo para la *necesidad del trabajador* mismo (situación del primer "estado de naturaleza" para Adam Smith). En este caso la utilidad está determinada desde la necesidad *antropológica* del trabajador, anterior al capital. Para Apel, como para Bohm-Bawerk, la "utilidad" es la del comprador⁸⁰, y se mide por el grado de intensidad de la preferencia o "deseabilidad" (*Wünschbarkeit*) del comprador en el mercado. En este caso utilidad está determinada ya como un momento del capital: "desde el mercado".

Es evidente que para el indio de la *encomienda* y la *mita*, para el esclavo negro, para las colonias del Tercer Mundo, los trabajadores sobreexplotados (como lo muestra Mauro Marini en América Latina⁸¹)... Marx tiene categorías y perspectivas más pertinentes para construir una "económica" (filosofía ético-económica) que los marginalistas o los neoliberales, que afirman como un hecho empírico la "tendencia hacia el equilibrio del mercado" (Hayek). Por el contrario, el mercado muestra profundos desequilibrios que se hacen abismales entre Centro/Periferia, y que el sistema capitalista no podrá sino ahondarlos⁸². La "utilidad" constituida desde la "deseabilidad" del comprador siempre está en equilibrio o tiende a él (en la ideología neoliberal), aparentemente. La cuestión ética comienza cuando nos planteamos el hecho masivo de las "necesidades básicas" de las mayorías miserables no solventes.

3.4. NO HAY "ECONOMICA" SIN "POLITICA"... NI - "POLITICA" SIN "ECONOMICA"

Con razón Ricoeur insiste que no es posible una "económica" sin una "Política". Por mi parte este es un supuesto⁸³. Pero si ante Apel, Habermas, Ricoeur y otros filósofos del "centro" expongo la importancia de una "económica", es porque la filosofía hegemónica (fenomenología, analítica, hermenéutica, pragmática, etc.) no trata la "económica"⁸⁴. Se han situado fecundamente en el nivel del lenguaje o de una moral formal, pero han perdido el sentido material de la ética. ¿Cuál es la causa de este olvido de la "económica"? En el Centro, Habermas lo expresa explícitamente:

"En los países del capitalismo avanzado⁸⁵ el nivel de vida [...] ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse en términos *económicos*. La *alienación* ha perdido su forma, económicamente evidente, de *miseria* [...] De este modo, hoy en día Marx tendría que abandonar su esperanza de que también la teoría se convertiría en fuerza material tan pronto como prendiera en las masas"⁸⁶.

Esta es la posición de Apel, igualmente. Ricoeur, en cambio, tiene otras razones. En nuestra conversación previa al diálogo de Nápoles, en Chicago, yo le expresaba que ¿por qué no había emprendido como en la

hermenéutica la "vía larga (*voie longue*)" de la económica? A lo que respondió que era una ciencia difícil, Con supuestos propios, y que no le había podido dedicar tiempo⁸⁷. Creo que hay algo más, Ricoeur ha efectuado un trabajo titánico de interpretación del "texto". Pero a la reproducción de la vida, en el nivel productivo y económico, nunca le ha dedicado un trabajo importante. En *Du text à l'action* pareciera que se va a ocupar del tema en una reflexión final; hasta hace un esquema sobre la ética, la política y la económica⁸⁸, Allí trata la cuestión aproximadamente en el mismo sentido que la crítica o advertencia que me hizo en Nápoles:

"Esta reducción de lo político a lo económico es responsable del desinterés tan aventurado en los pensadores marxistas por los problemas específicos que se le plantea al ejercicio del poder: problema eminentemente político"⁸⁹.

Es decir, Ricoeur lucha contra un economicismo marxista *standard*, y defiende la importancia de lo político. Estoy de acuerdo con la posición de Ricoeur: sin embargo, él no responde mi crítica: ¿por qué Ricoeur no ha desarrollado una económica?

Para Ricoeur lo económico es abstracto, es un subsistema de lo político (¿no habrá caído en un politicismo?):

"En un cierto sentido, el plan económico-social es una abstracción en la medida en que la vida económica de una nación se incorpora a la política por las decisiones tomadas por el Estado"⁹⁰.

¿No habrá una consideración parcial de lo económico en Ricoeur? ¿No hará falta de una reflexión más precisa de la lógica de la "vida" humana, las relaciones persona-persona en el nivel de la reproducción de la historia Como vida, del trabajo, las estructuras económicas Concretas propiamente dichas, etc.?⁹¹

Lo mismo acontece con Habermas. Al comienzo de *la Teoría de la acción comunicativa*, indica el por qué la sociología⁹² interesa más a su reflexiones filosóficas que la economía:

"Como Economía Política, la ciencia económica mantiene inicialmente todavía, en términos de teoría de la crisis, una relación con la sociedad global [...] Pero con todo ello acaba rompiendo la Economía al convertirse en una ciencia especializada. La ciencia económica se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad"⁹³.

Exactamente, con Marx, la Economía Política era lo que denomino una "económica (*Oekonomik*)", para devenir posteriormente sólo una "ciencia económica (*Wirtschaftswissenschaft*)", De lo que estoy

hablando, desde el origen del diálogo con Apel y Ricoeur, es de esa "económica" que tiene relación con la sociedad global (*Lebenswelt* y sistema), pero no sólo en cuanto a una teoría de la crisis, sino en cuanto a la fundamentación de "todo lo económico" desde una antropología y una ética: desde una comunidad ideal de productores (nivel A2) que puede criticar la sociedad fáctica del sistema capitalista (e igualmente el del socialismo real estalinista).

A la manera apeliana, lo he expresado de la siguiente manera en el trabajo "Hacia un diálogo Norte-Sur":

"Quien *trabaja* puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autoreflexión, de que necesariamente en tanto productor, ya ha reconocido una norma ética. 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 deben ser satisfechas a través de *actos-de-trabajo*, no sólo técnicamente adecuados, sino prácticamente justos".

Para una Filosofía de la Liberación, que parte de la masiva *miseria* (un punto de partida muy diferente al de Habermas desde el *Spätkapitalismus* de la "minoría" de la humanidad), es esencial desarrollar una "económica" que integra a la ética como un momento fundante de su desarrollo -y no como en el caso de la "ciencia económica", por ejemplo de un F. Hayek, al que la muerte de pueblos enteros que no pueden competir en el mercado mundial, lo deja perfectamente inmune de toda responsabilidad, porque esa marginalidad no cae dentro del quehacer de la "ciencia económica"-.

Acepto los "consejos" de Ricoeur. En realidad los suponía, y pienso que una económica sin política es irracional, totalitarismo economicista, injustificable para una Filosofía de la Liberación. Pero, al mismo tiempo, "adviento" igualmente de un cierto "politicismo" o formalismo en Habermas, Ricoeur, etc.. Ese "politicismo" también es frecuente en América Latina, pero por otras razones. De manera que mi insistencia en lo "económico", tiene dos frentes: el europeo y el latinoamericano. En efecto, en la fase de las dictaduras de Seguridad Nacional (ver *Esquema I*) se fue gestando una teoría⁹⁴ y un acuerdo por la "democracia" (sostenida tanto por la izquierda en crisis, como por las burguesías descartadas por los militares, ya que su proyecto neoliberal y transnacional no necesitaba la alianza con las propias burguesías nacionales periféricas). Surge así una fuerte corriente de reflexión teórica sobre la "democracia" en América Latina⁹⁵, pero, en general,

desvinculada de un proyecto económico novedoso, ya que de hecho siguió sosteniendo el proyecto militar neoliberal, causa del empobrecimiento de las grandes mayorías. Con la elección de Alfonsín en Argentina en 1983, se inicia una etapa "democrática" en la década del 80. Pero dichos gobiernos elegidos por votación popular (algunas veces distorsionadas, fraudulentas, etc.) no han modificado el proyecto económico de las dictaduras. Es más, han impulsado un cierto "neoliberalismo" (como en el caso de Salinas de Gortari, Menem, Fujimori, de Mello, Carlos Pérez), y ha desmantelado antiguas instituciones del Estado Benefactor populista y desarrollista anterior, y han sumido a las grandes masas en una pobreza mayor que durante las dictaduras. Por lo que, después de diez años de "democracias *formales*", el reclamo por atender el nivel económico es filosófica, ética y objetivamente relevante. Por otra parte, la impagable deuda externa contraída por las dictaduras militares o gobiernos civiles profundamente corrompidos, y los dolosos mecanismos de los bancos transnacionales de los países centrales, exigía una cierta "legitimidad" en los gobiernos pagadores. Se hizo al pueblo responsable de elegir sus gobiernos democráticamente para pagar una deuda que ellos no contrajeron ni de la que obtuvieron provecho alguno. La "democracia formal", de la que debemos aplaudir tantos aspectos positivos, encubre también una gran injusticia.

Por ello, la filosofía política latinoamericana (la "política"), cuando es responsable y ética, debe articularse adecuadamente (estudiando su *mutua condicionalidad*) a una filosofía económica (la "económica").

Hoy en América Latina hablar de "democracia" o "política" no es suficiente. Es necesario una "democracia social" o "material-económica", y una filosofía política articulada adecuadamente a una filosofía económica. Es necesario una democracia política, social, económica y cultural, de defensa de la identidad cultural y de desarrollo nacional, vinculado a lo internacional, es evidente.

Se puede ahora comprender lo que puede significar para un filósofo de la Periferia el "consejo" que se enuncia así:

"Nuestra historia compleja y confusa da solamente el derecho de poner en guardia a nuestros amigos de discusión contra la tentación de cualquier acortamiento de la historia"⁹⁶.

No podemos menos que comentar algo. En primer lugar, si la historia de Europa es compleja y confusa, la nuestra por ser colonial (es decir, que

tiene una historia propia, que además está determinada por las metrópolis extranjeras) es todavía más compleja y confusa. En segundo lugar, no se trata de repetir los cinco siglos de Modernidad a nueva cuenta (para en el año 2500 llegar al presente europeo)⁹⁷, sino que es necesario poder efectuar un camino propio de desarrollo, diferente al europeo (porque hasta el presente hemos sido la "otra-cara" del mismo sistema, pero la "cara" explotada, dominada, dependiente), y por ello a priori no debe también siempre descartarse cambios estructurales de fondo⁹⁸.

Notas

1. Ponencia presentada en el XIX Congreso Mundial de Filosofía de Moscú, en agosto de 1993.
2. Véase de Apel: "Die Diskursethik vor der Herausforderung der *Philosophie der Befreiung*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1992, pp.16-54 (a publicarse en mi obra *Apel, Ricoeur, Rorty and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New Jersey, 1996, y en castellano en la Editorial Anthropos, Barcelona, y por el Goethe Institut de Porto Alegre, Brasil). El programa de "diálogo" fue organizado por Raúl Fornet-Betancourt, profesor en Aachen.
3. El texto de Ricoeur fue publicado en italiano, de su respuesta oral en francés, en el seminario organizado por Domenico Jervolino en Napoli, titulado "Filosofía e Liberazione", en *Filosofía e Liberazione, La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp.108-115 (a publicarse en la obra indicada en nota anterior).
4. Véase en *Filosofía e Liberazione* ya citado, el texto italiano: "Ermeneutica e liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica ad una filosofia della liberazione", pp.78-106 (a editarse en inglés y castellano en la obra indicada en la nota 2).
5. Véase K.-O. Apel- E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990; en cast. en K.-O.Apel-E.Dussel-Raúl Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992.
6. Véase R.Fornet Betancourt (Ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992; próximamente en cast. en *Problemas éticos Norte-Sur*, Siglo XXI, México, 1993.
7. El primer encuentro con Apel se efectuó el 25 de noviembre de 1989, siendo que el 9 de noviembre había caído el muro de Berlín. Recuerdo, como ya he indicado más arriba, que ese día 9 estábamos cenando, con mi esposa y con colegas de la New School of Social Research en New York, antes de una conferencia que debía dictar sobre Marx en el Instituto de la Quinta Avenida, cuando apareció Agnes Heller anunciándonos la noticia de la tal "caída".
8. "Filosofía e Liberazione", p.109.
9. "Die Diskursethik vor der Herausforderung...", pp. 17- 18.
10. Apel habla de: "Con Popper contra Popper", "con Habermas contra Habermas". Yo no deseo hablar de"... contra...", sino "... más allá...", es decir, a partir de sus propios supuestos trascenderlos (si es posible, y es *en parte* posible en los casos de Apel y Ricoeur, no así en el de un Rorty, por ejemplo). La Filosofía de la Liberación, por tener un punto de partida

- propio, puede usar los diversos discursos para sus fines (ello no significa "eclecticismo", sino elección de otros discursos para incorporarlos a una "arquitectónica" propia, que tiene su lógica y desarrollo autónomo).
11. Apel intenta exactamente lo mismo conmigo, al situarme en el nivel del "principio de complementaridad C", pero veremos cómo se desarrolla la discusión futura.
 12. La palabra de I. Wallerstein (*The modern World-System*, Academic Press, New York, t.I-III, 1974-) "World-System" ("Weltsystem" o "Système-monde") quiere indicar una categoría semejante a un "universal concreto" en Hegel, como cuando se habla de "Weltgeschichte"; "Welt" no es "Allgemeinheit" (universalidad en abstracto), sino más bien "planetario" (planetary, planétaire), un "concreto" que suma las naciones, y es al mismo tiempo supranacional e internacional.
 13. Ricoeur, *op.cit.*, pp.108-109. Es interesante anotar que, acto seguido, Ricoeur nos dará a los filósofos del "Sur" algunos "consejos", aunque no se ve claro qué es lo que él "aprende" del "Sur". El no "avergonzarse" de Europa pareciera que le lleva a no aprender nada fuera de Europa. Y en este sentido agregará más adelante: "Como he dicho al inicio, existen muchas historias de liberación *que no se 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 la 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. Más la reserva y el silencio que se imponen *no deben impedir advertir a nuestros amigos* [aquí se deja ver un cierto paternalismo eurocéntrico] que deben extraer todas las lecciones del fracaso de la economía burocrática en la Europa del Este, y que no deben impedir de deponerlas a favor de la libertad política..." (p.114).
 14. Esta es la tesis *filosófica* de fondo de mi obra *1492: El encubrimiento del Otro, Hacia el origen del mito de la modernidad*, edición castellana en Nueva Visión, Madrid, 1992 (francesa en Editions Ouvrières, Paris, 1992; alemana en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993), y que me enfrenta claramente a la posición de Ricoeur.
 15. Véase mi obra antes nombrada, desde la conferencia 5.
 16. I. Wallerstein lo documenta claramente en su nombrada obra, t.I, cap.6.
 17. Véase mi trabajo "Estatuto ideológico del discurso populista", en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp.261-305.

18. Este modelo puede fracasar, pero fue el intento de unas naciones menos desarrolladas, como Rusia, que intentaron industrializarse dentro de una racionalidad instrumental muy semejante a la capitalista, con la desventaja de que, eliminando el mercado y por él la competencia, no tuvieron a manos un mecanismo adecuado para la innovación tecnológica. Además, se encerraron en el círculo vicioso de una burocratización antidemocrática de excesiva planificación.
19. La diferencia con el "populismo" es que éste intenta un capitalismo *autónomo* (siendo su principal enemigo la Inglaterra anterior a la II Guerra, como para el nazismo), mientras que las dictaduras militares desde 1964 organizan un capitalismo antinacionalista o "dependiente" bajo la hegemonía norteamericana.
20. Esta "política" mundial es invisible a los análisis "políticos" de los filósofos europeo-norteamericanos, desde John Rawls a Jürgen Habermas. Estos Estados son, por otra parte, la herencia del colonialismo iniciado en el siglo XV bajo la hegemonía diacrónica de Portugal, España, Holanda, Francia e Inglaterra, y por último Estados Unidos (compartida de 1945 a -URSS). Una "filosofía política" no debe olvidar este 1989horizonte concreto-histórico de su ejercicio "mundial", o se torna eurocéntrica sin conciencia.
21. Este aspecto es absolutamente ignorado, igualmente, en todas las filosofía políticas europeo-norteamericanas. Mi *Filosofía de la Liberación* comienza hablando de la "Guerra es el Padre de Todo", desde Heráclito hasta von Clausewitz y Kissinger (ed. castellana, México, 1977, p.11; ed. inglesa, Orbis Books, New York, 1985, p.1; ed. alemana, Argument, Hamburg, 1989, p.15; ed. italiana, Queriniana, Brescia, 1992, p.47).
22. Véanse algunos de mis trabajos sobre filosofía política: desde mi tesis doctoral que defendí en Filosofía en la Universidad de Madrid: *La problemática del bien común, de los presocráticos a Kelsen*, t.I-III, Madrid, 1959, 678 p.; el tomo IV de *Filosofía ética latinoamericana*, UST A, Bogotá, 1979, 170 p.; y los artículos siguientes: "Pobreza y civilización" (París, 1962), en: *América latina, dependencia y liberación*, pp. 178-189; "Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo" (parís, 1964), en: *América Latina, dependencia y liberación*, pp. 152-160; "Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal" (1966), Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint (reeditado en: *Método para una filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 213ss.; síntesis en: "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional", en: *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), pp. 7-40); "De la secularisation au sécularisme de la science, de la Renaissance au XVIII e siècle", en *Concilium* (París), 47 (1968), pp. 81-101; "Elementos para una Filosofía de la política latinoamericana", en: *Revista de Filosofía latinoamericana* (Buenos Aires) (1975) I, pp. 60-80; "La

- divinización del imperio o de la filosofía de la religión de Hegel", en: *Nuevo Mundo* (Buenos Aires) (1975) 9-10, pp. 81-101; "Church-State relations in peripheral Latin American formations", en: *The ecumenical review* (Geneva) 29 (1977) pp. 24-34; "Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista", Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas tenido en el Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1976, en: *Ideas y Valores* (Universidad Nacional, Bogotá) (1977) 50, pp. 35-69; "Filosofía de la Liberación y revolución en América Latina", en: A. Cuevas, E. Dussel et al., *La Filosofía y las revoluciones sociales* Grijalbo (México), 1978, pp. 25-53; "La chrétienté moderne davant celui que est autre. De l'Indien 'rudo' au 'bon sauvage'", en: *Concilium* (París) (1978), pp. 65-76; "Basic rights, Capitalism and Liberation", en: *Human Rights. Abstracts of Papers from the Tenth Interamerican Congress of Philosophy*, Tenth Interamerican Congress of Philosophy 18-23 Octubre 1981, Florida State University (Tallahassee) (1982), p. 33; "Un rapport sur la situation du racisme en Amérique Latine", en: *Concilium* (París) (1982), pp. 89-97; "Christian and marxists in Latin America", síntesis publicada por *Newsletter from CAREE*, Boletín 24, 1984; "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en: *Ponencias*, III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA (Bogotá) (1985), pp. 63-108; "El nacionalismo: Hacia una teoría general" (1992), a publicarse en las actas de la Semana de Filosofía, Pontevedra (España), 22 p.; "Europa, Modernidad y Eurocentrismo" (1993), enviado a *Filosofar Latinoamericano* (Montevideo), e Istituto Filosofico (Napoli), 20 págs.
23. No advirtiéndose que se sostiene una "convencionalidad" europeo-norteamericana, "contractualista", (con todas las ingenuidades que esto supone, las llamadas "robinsonadas" por Marx), que se deja ver en todo momento, en especial cuando se intenta "bajar" en la "aplicación (*Anwendung*)" de las normas básicas y no se encuentran las "condiciones" para ello.
 24. United Nation Development Programme, Oxford University Press, New York, 1992.
 25. En la conferencia 2 de la obra nombrada, *1492; El encubrimiento del Otro*, voy desarrollando histórico- filosóficamente este argumento.
 26. Véase mi trabajo crítico: "Proyecto ético filosófico de Charles Taylor, Ética del Discurso y Filosofía de la Liberación", a publicarse en *Ricoeur. Taylor. Apel. Rorty and the Philosophy of Liberation*. traducido por Eduardo Mendieta, Humanities Press, New York, en 1994.
 27. Entre 1959-1961 estuve dos años en el Medio Oriente (en especial en Israel, donde estudié el hebreo). En 1961 escribí *El humanismo semita* (publicado en EDUEBA, Buenos Aires, 1969), en contraposición con *El*

- humanismo helénico*, escrito en esos años (EUDEBA, Buenos Aires, 1976). Como latinoamericano era necesario superar el "helenocentrismo" para liberar la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Cuando ahora leo la obra de Martin Bernal (*Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, t.I, 1987), descubro algo que había intuído desde mi primera estadía en Europa: los románticos alemanes (desde Winckelmann, Goethe, Humboldt, Schlegel, y ciertamente Hegel), necesitaron "inventar" una Grecia aria, autopoética, destituyeron al Egipto africano, y construyeron el mito indoeuropeo que fundamentará la ideología que culminará en el nazismo (mediando la fundación de la Universidad de Berlín, las *Altertumswissenschaften* y el *Gymnasium*). Toda una "construcción" que no pasa los mediados del siglo XVIII, y de la cual la filosofía, tal como se la enseña en el presente, es el eje ideológico fundamental.
28. Mi ética publicada en 1973 tenía por título: "Para una ética de la liberación *latinoamericana*". Lo de "latinoamericana" indicaba precisamente el horizonte máximo de pretensión: era una filosofía ética que surgía desde la cultura regional latinoamericana, y que todavía no tenía (aunque lo sospechaba y lo dejaba ver continuamente) una "*pretensión de mundialidad*".
 29. Supra, nota 2, pp.18-38.
 30. Sobre la llamada "Teoría de la dependencia" véase el capítulo 15: "Los *Manuscritos* del 61-63 y el concepto de dependencia", en mi *obra Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988, pp.312-362; traducido al inglés bajo el título: "Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency", en *Latin American Perspectives* (Los Angeles, USA), 17, 2 (1990), pp.61-101.
 31. *Ibid.*, p.312.
 32. Del nombrado economista: "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung: einige Probleme der Diskursethik und der Marxismuskritik Apels", en R.Fornet-Betancourt (Ed.), *Für Enrique Dussel*, Augustinus, Aachen, 1995, pp.35-74 (posteriormente en F. Hinkelammert, en *El mapa del emperador*, DEI, San José, 1996), bajo la pregunta: "Was aber ist das Erkenntnisziel der Dependenz-theorie? Apel fragt nicht einmal danach. Er unterstellt ihr seine eigenen Erkenntnisziele und fragt dann, ob sie darauf antwortet. Tut sie es nicht, so gilt sie nicht".
 33. *Op.cit.*, 37
 34. En cuanto a una refutación de las objeciones más importantes de Apel contra la teoría de la dependencia, dejo la palabra al economista y filósofo Franz Hinkelammert, en el trabajo citado arriba, ya Hails Schelkshorn, en su "ponencia" presentada en el seminario que organizamos, en diciembre 92 en la Universidad Goethe de Frankfurt ("Philosophisch-ethische

- Zugänge zur Problematik der Dritten Welt", en Fomet-B. (Ed.), *Für Enrique Dussel*, cit., pp.169-194).
35. *Op.cit.*,115.
 36. Véanse mis trabajos ya citados: "La introducción de la Transformación de la Filosofía de K.-O. Apel...", parágrafo 4.3, en *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, pp.71-fin (la expresión "comunidad de vida" desconcertó a Apel, y por ello he intentado volver sobre el tema); "Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos", parágrafo 4: "Pertinencia de la económica"; "La razón del Otro", desde el Statement 15.; "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur", en el parágrafo 4: "Comunidad de comunicación y comunidad de vida"; "Hermenéutica y Liberación", en el parágrafo 4: "De la pragmática hermenéutica a la económica"; y el capítulo 8 de la obra *Las metáforas teológicas de Marx*, El Verbo Divino, Estella (España), 1993, en el parágrafo "De la económica a la pragmática". Aquí sólo intentaremos responder los aspectos fundamentales de la objeción de Apel, y de alguna de Ricoeur.
 37. Véase por ejemplo de Apel: "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en: *Estudios Éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, pp.105-173. En ese momento escribía: "Con respecto a la crisis ecológica, que actualmente constituye el mayor problema de la humanidad" (p.105) -vemos que ahora el "problema número 1" es la pobreza en el mundo ligado a la cuestión ecológica.
 38. Además, las grandes religiones universales (cristianismo, islam, judaísmo, budismo, hinduismo con los Upanishad, etc.) son religiones "del Texto", y Ricoeur lo sabe muy bien.
 39. El concepto de *pauper*, escrito frecuentemente en latín por Marx, no es una categoría metafórica, folklórica o religiosa; es un concepto analítico-económico para Marx. Es la persona, el "trabajo vivo" en tanto excluido de su relación con *El capital*, una vez que se han destruido la posibilidad de reproducción de la vida humana: *ante festum* cuando no ha obtenido todavía trabajo; *post festum* cuando queda desocupado. Véanse mis trabajos indicados en dos notas más abajo. Es una categoría "ética", por excelencia, que tiene aquí que ver con Schelling, Feuerbach, y elaborada posteriormente por Levinas y la Filosofía de la Liberación.
 40. En su "Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung..." pp.38-54.
 41. Considérese esa crítica en los cuatro tomos que hemos escrito desde 1985 a 1993 sobre Marx: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido* (1988) ya citado; *El último Marx* (1863-1882), Siglo XXI, México, 1990; *Las metáforas teológicas de Marx* (1993) ya citado.
 42. Cuestión largamente expuesta en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, caps. 9 y 10 (pp.334-450) e igualmente en

- Hacia un Marx desconocido*, cap.14, en el párrafo "Crítica desde la exterioridad del trabajo vivo" (pp.290-297).
43. *Grundrisse* (Dietz, Berlin, 1974), p.6. Es exactamente el pasaje de la *económica a la pragmática*.
 44. *Ibid.*, p. 75. El primer estadio es la "comunidad" feudal; el segundo la relación "social (*gesellschaftliche*)" de los individuos aislados sin comunidad de *El capitalismo*; el tercer estadio, según veremos, es un "modelo de imposibilidad" o simplemente "ideal", pero no un momento futuro histórico. Hemos estudiado algunos de estos textos en el trabajo titulado "Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur", párrafo 4 (publicado en Suhrkamp, Frankfurt, 1993).
 45. *El capital* I, I(Ed. Siglo XXI, México, 1975, t.I/I, p.89; *MEGA* II, 6, p.103).
 46. *Ibid.* (ed. cast. p.93).
 47. *Ibid.* (ed. cast. p.94).
 48. *Ibid.* (ed. cast. p.96). Lo de "imaginémosos", "a los meros afectados de mantener al paralelo", "supongamos" nos manifiestan que se trata de un producto imaginario, de un modelo de imposibilidad.
 49. *Ibid.* (ed. cast. III/8, p.1044; *MEW*25, p.828).
 50. *Ibid.*
 51. Ed. cast. Ricardo Aguilera, Madrid, 1970, p. 24; *MEW* 19, p. 20.
 52. Franz Hinkelammert (*Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984, de próxima publicación alemana en Exodus, Friburg/Suiza) ha expuesto el tema de los "modelos de imposibilidad", como el *perpetuum mobile* de la física. Einstein muestra que un "mobil perpetuo" es imposible (como también es imposible en Marx "la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación [...]"; *Ibid.*), pero como idea regulativa se deducen de dicho modelo de imposibilidad las leyes de la termodinámica moderna. De la misma manera, el "Reino de la Libertad" es imposible, pero permite la crítica de las sociedad empírica.
 53. Véase la cita y la compleja problemática de este texto en mi obra *El último Marx*, pp.252ss.
 54. *Op. cit.*, pp.44ss.
 55. Marx usa diferentes expresiones, de gran riqueza: "la crítica general de todo el sistema (*Gesamtsystems*) de las categorías económicas" (*Manuscritos del 61-63*, *MEGA* II, 3, p.1385). O algo antes, en 1858: "exponer el sistema de la economía burguesa críticamente" (*MEW* 29, p.550). O un "conceptuar el proceso de las configuraciones en sus diversas formas" (*Mans.61-63. Ibid.*, P.1499). O aún: "desarrollar (*entwickeln*) genéticamente las diferentes formas" a fin de poder realizar la "exposición genética (*genetischen Darstellung*)" del concepto de capital (*Ibid.*). Véase mi obra *Hacia un Marx desconocido*, pp.300ss.
 56. *El capital* (1873) I, 4, 3 (ed. cast. I/1, p.203; *MEGA* II, 6, p.183).

57. Lo de libertad, igualdad, propiedad, etc., Marx lo analiza tanto en los *Grundrisse* I, pp. 151-162 (véase mi comentario en *La producción de Marx*, pp.109ss.), como en sus *Manuscritos* posteriores, hasta en *El capital* (1873) al final de este capítulo 4: "un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham" (ed. cast. p. 214).
58. *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, I, cap.6 (ed. cast. FCE, México, 1984, p.47).
59. *Ibid.*, cap.5 (p.31). Para F. Hayek, M. Friedmann, y para el mismo John Rawls, el que haya ricos y pobres es un hecho cuasi-natural, de suerte, pero no objeto de crítica económica o filosófica. Evidentemente, ésta no es la posición de Marx.
60. En los *Grundrisse*, noviembre de 1857 (*MEGA* II, I, p.216); en el *Urtext*, 1859 (*Grundrisse*, Dietz, 1974, t.II, p.215); en los *Manuscritos* 61-63, agosto de 1861 (*MEGA* II, 3, I, p. 148) ; en el texto perdido del tomo I de 1863; en la conferencia sobre Ganancia, Precio y ganancia, 1865 (MEW 16, pp.129-132); y en el texto citado de *El capital* I, cap.2 (1867), cap. 4 (1873).
61. Aquí deberíamos efectuar toda una reflexión ante el "contractualismo" (al que se refiere Ricoeur, que, al igual que Apel, dan por bueno el análisis de John Rawls, o al menos no son tan críticos como el caso merece). En efecto, el segundo principio de John Rawls, que es el económico, admite la "desigualdad" como un hecho cuasi-natural: "Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas..." (*Teoría de la Justicia*, § 11; ed. cast. FCE, México, 1985, p.82). y dice algo más adelante, para distinguirlas de la igualdad político-liberal de las "libertades básicas": "La distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos" (*Ibid.*, p.83). ¿Por qué se exige igualdad política y se admite desigualdad económica? Ésto es lo que Marx pone en cuestión en su teoría crítica del contrato (que trata exactamente en este capítulo 4 de *El capital*, I, 1873).
62. Así como en la argumentación la "no-libertad" de los argumentantes sitúa a la relación como irracional; en el contrato económico el hecho de que uno de los contratantes esté coaccionado violentamente hace del contrato un acto injusto (y también irracional) : "Se olvida desde un principio que el presupuesto (*Voraussetzung* [palabra tan apreciada por Apel]) del valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, ya incluye en sí la coerción (*Zwang*) al individuo; que el producto directo de éste no es un producto para él, pues sólo llega a serlo a través del proceso social (*gesellschaftlichen* [no *gemeinschaftlichen*]) y tiene que adoptar esa forma general aunque exterior; que el individuo sólo existe en cuanto productor de *valor de cambio*, lo que implica la negación absoluta de su existencia natural; el individuo, pues, está completamente determinado por

- la sociedad. Se olvida ... Se desconoce ... No se ve ..." (todo el texto merece ser leído con detenimiento para nuestro tema) (*Grundrisse*, ed. cast.I, p.186; ed. alemana, Dietz Verlag, p.159).
63. Apel, como Habermas en cuanto a su crítica del "productivismo" en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp.95ss, piensa que Marx da importancia esencial a la relación persona-trabajo-naturaleza: "La teoría de la enajenación o cosificación en tanto que referida esencialmente en Marx al concepto positivo básico del trabajo vivo y no, en principio, a la relación de reciprocidad de la interacción que en el mundo de la vida resulta complementaria del trabajo" ("Die Diskursethik vor der Herausforderung...", p.39). Pero no es así, para Marx lo esencial es la relación práctica persona-persona.
 64. Véase la reflexión filosófico-hegeliana de estas categorías que hemos sugerido en "Hermenéutica y liberación", § 5.
 65. *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* 11, 3, p.148 (véase mi *Hacia un Marx desconocido*, pp.62ss.).
 66. Ahora como categoría "analítica" en la económica, y no como metáfora o alegoría socio-folklorica.
 67. Definición de Kant de *Aufklärung*, en *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481 (véase mi obra *1492: El Encubrimiento del Otro*, conferencia I).
 68. *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* 11, 3, p.1818.
 69. *El capital* (1873), I, cap.1 (ed. cast. I/1, p.46; *MEGA* II, 6, p.6).
 70. Ed. cast. I/3, p.974; ed. alemana *MEGA* 11, 5, p.19.
 71. Segunda edición, ed. cast. I/1, p. 46; *MEGA* 11, 6, p.4.
 72. "Substancia" en el sentido de la *Logik* de Hegel: cosa real que produce un efecto.
 73. Para Marx "mundo" significa lo como en la *Logik* de Hegel "la totalidad de los fenómenos", en la económica: el "mundo de las mercancías", siendo la mercancía el ente (*Dasein*) donde se manifiesta (*erscheint*) la esencia del capital: el valor.
 74. "Los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuere la forma social de ésta [niveles BI, B2, etc.]. En la forma de sociedad que hemos de examinar [nivel B2], son a la vez los portadores materiales del valor de cambio" (*El capital* (1873), I, cap.1, 1; ed. cast. I/1, pp.44-45; *MEGA*.II, 6, p.70).
 75. Ésto en cuanto al primer momento de su descripción en el tomo I de *El capital*. Posteriormente trata las cuestiones del pasaje del valor al precio, gracias a la competencia en abstracto, es decir, pasaje del valor al precio de producción. El tomo III de *El capital* Marx llega sólo al precio de producción. Sólo en un segundo tratado posterior al capital, sobre *La competencia*, hubiera tratado el problema de la oferta/demanda final, el precio último y sólo allí la compra y consumo de la mercancía. El no haber

- llegado a esta problemática no significa que no pueda desarrollarse ese discurso del Marx inconcluso. P. Sraffa busca en su obra *Production of commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory*. Cambridge University Press, Mass., 1960, evitar ese pasaje del valor al precio. Sobre la polémica de este "pasaje" véase J. Steedman, *Marx after Sraffa*, London, 1981, y J. Steedman-P. Sweezy-A. Sheikh, *The Value Controversy*, London, 1981. Raúl Rojas, *Das unvollendete Projekt. Zur Entstehungsgeschichte von Marx' "Kapital"*, Argument, Hamburg, 1989, puede verse la vertiente alemana de la disputa.
76. New York, 1957, p.1.
 77. *Ibid.*, p.28.
 78. *Ibid.*, p.29.
 79. De esto depende el "final degree of utility" (*Ibid.*, p. 52), punto de partida del futuro marginalismo.
 80. Recuérdese que el "pobre" es una persona que tiene "necesidades", pero sin dinero (porque no tiene salario, o porque se la han destruido sus condiciones objetivas para reproducir su vida en la producción tradicional,) es decir, el "pobre" no es un solvente: no es mercado; es un miserable, del que puede prescindirse en los cálculos cínicos de la mercadotecnia. En la macroeconomía Bangladesh o el África Sudsahariana pasan a ser los "excluidos" del mercado mundial.
 81. *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, 1973.
 82. Dejo a Franz Hinkelammert en el texto ya citado, "Die Marxsche Wertlehre und die Philosophie der Befreiung", la refutación de una economía política crítica, con explícito conocimiento filosófico de sus supuestos.
 83. Véanse más arriba mis trabajos sobre Filosofía política escritos durante más de treinta años, en especial el tomo IV de *Filosofía ética latinoamericana* trata de la "Política latinoamericana" (USTA, Bogotá, 1979), escrita en 1974, antes de mis estudios intensivos sobre Marx. En la "Semana Latinoamericana" en 1964 en París (publicada con trabajos de Ricoeur y míos en julio de 1965 en *Esprit*), el debate fue estrictamente "político".
 84. En América Latina tenemos otros motivos por los que la "Filosofía política hegemónica" tampoco trata la económica. La defensa de las "democracias formales neoliberales" (como las de Alfonsín, Sarney, Salinas de Gortari, etc.) necesitan desligar el problema político (la democracia) de la económica (la miseria de las mayorías, que aumenta). Trataremos la cuestión un poco después.
 85. Es decir, en la minoría de la humanidad. ¿Qué diría Habermas en los países del capitalismo periférico, explotado, semicolonial, después de cinco siglos de dominación en provecho del centro?
 86. *Theorie und Praxis*, cap. 6 (ed. cast. Tecnos, Madrid, 1978, p.216; ed. alemana Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp.228-229). Habermas tiene conciencia que esta reflexión vale, como decía un antropólogo africano

- irónicamente, "para la *tribu* europea", que con Estados Unidos y Japón son algo así como el 15 % de la población de la humanidad actual.
87. Ante esta misma pregunta, en noviembre de 1966 en Saint Louis, J. Habermas me respondió que para él era "demasiado tarde" dedicarse a la economía política. La pregunta se lanzó así: "Si Ud. trabajó tan bien la obra de Weber, Mead, Durkheim, Parson y otros sociólogos, por qué no afrontó la de Smith, Ricardo, Malthus, Marx, Marshall, Keynes o Hayek? Lo que acontece es que hay una "falacia reductivista" en el nivel material de la ética. Véase el cap.1 de la *Arquitectónica de una Ética de la Liberación* (1997).
88. Seuil, Paris, 1986, p.393ss.
89. *Ibid.*, p.396.
90. *Ibid.*, p.395.
91. Quizá por la misma razón Ricoeur no entiende mi objeción. Yo no digo que "texto" sea en realidad el "producto" de un trabajo. Sería un economicismo hermenéutico injustificable, por mi parte. Lo que yo indicaba en mi crítica era que, así como por el trabajo se alcanza un producto, y un trabajador puede ser dominado por otro (p.e. un conquistador), y la injusticia significa aquí el robo del valor del trabajo del dominado; de manera analógica, el dominador (p.e. el conquistador del Yucatán mexicano) que ha escrito un "texto" (p.e. el Nuevo Testamento cristiano), no cumple con las reglas hermenéuticas de justicia, primero, al imponer a los mayas del Yucatán un "texto *extraño*", bajo violencia; segundo, al ignorar el "texto *del dominado*", por ejemplo: el Popol Vuh. Es decir, y esta era la pregunta no contestada por Ricoeur: ¿No se podría *complicar* la hermenéutica con casos históricos como el de la conquista de América por españoles en México o franceses en Canadá? ¿Hasta qué punto el dominado puede leer el "texto" del dominador o el dominador el "texto" del dominado? ¿Cuáles son las dificultades hermenéuticas, las categorías que habría que desarrollar para analizar esos casos que nos interesan en América Latina? Se trataba, entonces, de indicar temas hermenéuticos no desarrollados en el "centro", pero de sumo interés en la "periferia". Nada más, y nada menos. Feuerbach, en *Das Wesen des Christenthums*, cap.28, al final, escribe: "Vino y Pan obtienen su materia de la naturaleza, su forma como productos humanos [...] Comer y Beber es el misterio de la Cena [...] El Comer y el Beber, porque son actos comunes y cotidianos son actos religiosos". Pareciera que Ricoeur lee el "Texto", pero no tiene "Pan y Vino" para comer y beber. Tiene "sentido", pero sin "contenido" carnal. ¡La hermenéutica sin económica es vacía; la económica sin hermenéutica es ciega!
92. Y por ello dialoga con Max Weber, Mead, Durkheim, Parson, etc.- De dialogar con los fisiócratas, Smith, Ricardo, Malthus, Marx, Jevons, Marshall, Keynes o Hayek, hubiera tenido que complicar su concepto de

racionalidad, al incorporar la mediación del producto material técnico de la relación práctico-económica, que es muy distinto que el lenguaje en la relación práctico-pragmática.

93. *Theorie des kommunikativen Handelns*, I. Introducción (ed. cast. Taurus, Madrid, 1987, t.I, p.19; ed. alemana Suhrkamp, Frankfurt, 1981, t.I).
94. Véase por ejemplo obras como las de Guillermo O'Donnell "Apuntes para una teoría del Estado", en *Revista Mexicana de Sociología* (1978), 40, 4, pp.1157-1199; Idem, *El Estado autoritario-burocrático*, Ed. Belgrano, Buenos Aires, 1982; Pablo González Casanova, *La democracia en México*, ERA, México, 1965; Norbert Lechner, *El proyecto neoconservador y la democracia*, FLACSO, Santiago, 1981; Idem, *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1981; Daniel Camacho (Ed.), *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, FLACSO, San José, 1982; Daniel Camacho, Daniel, Ed., *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, FLASCO, San José, 1982; Tomás Moulian *Democracia y socialismo en Chile*, FLACSO, Santiago, 1983; etc.
95. Véase para la problemática de conjunto el artículo de Marcos Roitman Rosenmann, "La Política y las opciones de la Democracia en América Latina", ponencia inédita presentada en Pontevedra, 10 de abril de 1991; Franz Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José, 1987; Varios, *El control político en el Cono Sur*, Siglo XXI, México, 1978; Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, FCE, Santiago de Chile, 1990; Guillermo O'Donnell, *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Paidós, Buenos Aires, 1986, t. I-IV; Idem, *Notas para el estudio de procesos de democratización política*, Centro de Estudios de Estado y Sociedad, Buenos Aires, 1979; Varios autores, "Movimientos políticos, sociales y populares en América Latina", en *América Latina: entre los mitos y la utopía*, Universidad Complutense, Madrid, 1990, pp. 247-360; José Coraggio-Diana Dere, Ed., *La transición difícil*, Siglo XXI, México, 1986; Agustín Cuevas, *Las democracias restringidas en América Latina*, Ed. Planteta, Ecuador, 1988; Torcuato Di Tella, "Reform and the politics of social democracy", en *Latin American Politics* (University of Texas, Austin) (1990), pp. 142-176; Pablo González Casanova, "La democracia en América Latina. Actualidad y perspectiva", en I Seminario Internacional, Madrid, 15-20 de abril de 1991, ponencia; Idem, *El poder al pueblo*, Océano, México, 1985; Peter Hengstenberg, *Profundización de la democracia, Estrategias en América Latina y Europa*. Nueva Sociedad, Caracas, 1989; Julio Labastida, Ed., *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*, Siglo XXI, México, 1986; David Lebbmann, *Democracy and development in Latin America*, Temple, Philadelphia, 1990; Carlos Matus, "La gobernabilidad de un sistema social", en *Diseños para el cambio*, Nueva Imagen, Caracas, 1989; Ronaldo Munck, *Latin America: the transition to democracy*, Atlantic

Highlands, New York, 1989; Orlando Nuñez-Roger Burbach, *Democracia y revolución en las Américas*, Ed. Vanguardia, Managua, 1986; Carlos Pereyra, *Sobre la Democracia*, Cal y Arena, México, 1990; Juan Carlos Portantiero, *La producción de un orden: ensayos sobre democracia entre el estado y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988; Marcos Roitman-Carlos Castro Gil, Ed., *América Latina entre los mitos y la utopía*, Ed. Complutense, Madrid, 1990; Varios, *Ouel avenir pour la démocratie en Amérique Latine ?* .CNRS, Paris, 1989.

96. *Op. cit.* p. 113.

97. La "falacia desarrollista" consiste exactamente en sugerir a otros pueblos o culturas el seguir el camino europeo del desarrollo. La expresión "acortamiento de la historia", es ambiguo: ¿quiere indicar seguir el mismo camino lento europeo o la imposibilidad de un camino revolucionario rápido o un rápido camino propio? Es racional el intentar ahorrar tiempo, dentro de un proyecto realista, para evadirse del "círculo vicioso" que necesariamente desemboca en el fracaso (como puede ser un proyecto neoliberal de desarrollo, cuyo fruto nunca podrá alcanzar el dicho "desarrollo", a causa. de la estructura internacional de explotación que le impide una acumulación nacional suficiente para un "despegue" real).

98. Es lo que llamamos en el primer diálogo con Apel "la comunidad de comunicación histórico-posible" (en Apel-Dussel, *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*, pp.78ss). Es un "proyecto de liberación" que exige saber "gobernar" la crisis permanente de los países periféricos, pero no *a priori* declarando como imposible el que pudiera haber un cambio revolucionario (aunque las circunstancias actuales están muy lejos de permitirlo, pero sólo la prudencia política situada puede evaluarlo).