

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 1.3. HORIZONTES Y DEBATES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 1.4. PERTINENCIA DE LA "ECONÓMICA"

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

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

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

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

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

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

### 1.5. LAS SENDAS QUE SE ABREN EN EL PRÓXIMO FUTURO

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

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

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

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

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

## NOTAS

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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