

LA INTRODUCCION DE LA "TRANSFORMACION DE LA
FILOSOFIA" Y AMERICA LATINA
(REFLEXIONES DESDE LA PERSPECTIVA DE UNA
"FILOSOFIA DE LA LIBERACION")

Enrique DUSSEL

Freiburg, 24 de noviembre de 1989

Nuestra estrategia argumentativa en este diálogo parte de un estar de "acuerdo" con lo fundamental de la propuesta de Apel, y, desde sus propios supuestos, continuaremos andando por las "sendas perdidas (Holzwege)" que no han sido abiertas en el bosque. Nos situaremos en torno al 1973 - fecha en la que Apel publica su *La transformación de la filosofía*¹, y yo publico los dos primeros tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*².

Se trata de un diálogo entre un filósofo europeo y otro de la periferia del mundo actual (América Latina, África y Asia son esa periferia). Se trata de un acto comunicativo que argumenta en búsqueda de un "acuerdo" (en mi caso teniendo como horizonte la miseria del pueblo latinoamericano). Un diálogo argumentativo desde mi pueblo, el Otro ausente en este diálogo; ausente porque no puede *hic et nunc* argumentar; pero condición de posibilidad de todo argumentar sin dominación en América Latina.

1. ORIGEN DE LA "FILOSOFIA DE LA LIBERACION"

Apel ha escrito en *Diskurs und Verantwortung*³ un rápido bosquejo de lo acontecido filosófica y biográficamente entre 1945 y 1987 en Alemania. Haremos analógicamente lo mismo, para mostrar las diferencias de las perspectivas filosóficas debidas a los contextos históricos, y también para indicar la pertinencia de buena parte de su propuesta teórica para América Latina.

1.1 La "Modernidad" y la "falacia desarrollista"

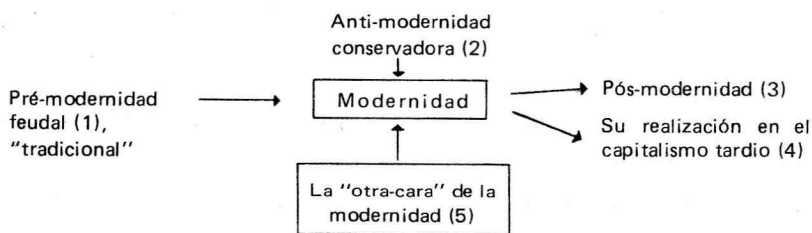
Deberíamos comenzar por discutir el sentido de la "Modernidad"⁴. El latinoamericano en general, y el filósofo en particular,

descubre el tema de la "modernidad" -véase esquema 1 - de otra manera que el centro-europeo -con mayor razón si es "euro-céntrico"- En efecto, América Latina no se encuentra simplemente en la "pre-modernidad" (posición 1, del esquema 1), porque en nuestro continente no hubo propiamente feudalismo⁵, ni mundo feudal; y lo "tradicional" tiene una idiosincracia particular que debe ser rescatado positivamente. América Latina fue conquistada por España y Portugal renacentistas; "modernas" en un primer sentido.

Tampoco somos "anti-modernos" (posición 2), como pueden serlo grupos conservadores que sueñan con la "restauración" de un pasado en el que nunca podremos retornar -nuestro pasado pre-europeo o indígena no puede proyectarse en el futuro como una utopía que hay que hacer renacer: simplemente lo veneramos como nuestro "origen" propio y distinto, irrepetible, pero en el caso de las "naciones" o etnias existentes, deben ellas mismas indicar el camino a seguir-.

Tampoco podemos ser "pos-modernos" (posición 3) -aunque apreciamos buena parte de las críticas negativas a la "Modernidad"-, ya que nuestra situación política, económica y cultural nos libra de tales juegos de pensamiento, cuando son meramente nihilistas o escépticos, propios de la sofisticación de una civilización de abundancia y sin claras alternativas. No podemos ser pos-modernos en medio del hambre, la miseria y la necesidad de luchar por la vida de un pueblo oprimido.

Esquema 1. LA "OTRA-CARA" DE LA MODERNIDAD



Aún nos es imposible intentar, como se lo propone J. Habermas, la plena realización de la "Modernidad" (posición 4). Ello es quizá un objetivo de las sociedades de "capitalismo tardío". Intentar, sin más, imitar a Europa o Estados Unidos en la periferia es caer en la "falacia desarrollista" (es decir, intentar por extrapolación realizar en el capitalismo dependiente y explotado lo que se piensa y efectúa en el capitalismo central desarrollado).

América Latina, en cambio, nació al mismo tiempo que la "Modernidad", pero como su "otra-cara" necesaria, silenciada, explotada, dominada (posición 5). La "Modernidad" culminó ideológica y filosóficamente en la "Ilustración (*Aufklaerung*)"; fue antecedida por el "Renacimiento" y se manifestó en la "Reforma (*Reformation*)"; pero estos tres fenómenos son sólo intra-europeos. La "Modernidad" nació en realidad con la apertura de Europa al "mundo" a finales del siglo XV, en aquel octubre de 1492 cuando se "descubrió" un nuevo continente (lo que para los habitantes que vivían en la "exterioridad" de Europa significó el comienzo de una larga "invasión"). Europa, antes de 1492, era una cultura "provinciana", periférica del mundo árabe, turco, musulmán (mundo islámico que se extendía desde Marrueco y Libia, hasta Egipto, la Mesopotamia del Califato de Bagdad, la Persia, el Imperio Mogol de Delhi, los comerciantes musulmanes del espacio indonesio, hasta la isla de Mindanao en Filipinas: una cultura que unía el Atlántico con el Pacífico.)

Desde el 1492 comenzó la "centralidad" europea en la Historia Universal -y con ello la "Modernidad"- . América Latina (aún antes que África y Asia, por ser la primera "periferia" como indica I. Wallerstein en su obra *The World System* fue desde su nacimiento la contrapartida dialéctica de la "Modernidad". Con ello queremos indicar que constituye con ella una sola realidad, pero siendo la "otra-parte" dominada, explotada, estructuralmente articulada en su función e origen de riqueza expoliada. Nunca fuimos "modernos": siempre sufrimos las "Modernidad". No somos lo irracional: somos la parte dominada y explotada.

La primera vez que el europeo "moderno" planteó el problema de la "racionalidad" fue a finales del siglo XV y a comienzos del XVI. Europa, por primera vez, se encontraba con "seres" que se asemejaban a humanos. Aquellos europeos identificaban "europeidad" con "humanidad", con "racionalidad". Bartolomé de las Casas, en su tratado *De unico modo* (1538), plantea claramente que la única manera de hacer participar la europeidad a los indios, no era por medio de la violencia de las armas, sino por medio de la "argumentación racional"⁶. En cierta manera se piensa ya en una "comunidad de comunicación ideal sin dominación". Tiempo después, sin embargo, Europa asegurará su "centralidad" y por esto Hegel podrá escribir:

"El pueblo que recibe un tal acontecimiento como principio natural (...) es el pueblo dominante de esta época de la historia mundial (...). Contra el derecho absoluto que tiene el portador actual de ese grado del desarrollo del Espíritu universal, el espíritu de los otros pueblos no tienen ningún derecho"⁷.

1.2 Populismo, desarrollismo; de la ontología a la tradición analítica.

Toda nuestra historia es distinta a la europea⁸, pero no siendo éste el momento de exponerla en su totalidad, nos atenderemos

sólo a la época más reciente: a partir de la crisis del 1929, que tendrá mucho que ver con la aparición del "nacismo" en Alemania y del "populismo" latinoamericano -fenómenos análogos en ambas partes del Atlántico-, y, además, época en la que se sitúa biográficamente la vida de Apel, y la mía propia.

En efecto, entre las dos guerras (1914-1945), la presión de las metrópolis (Inglaterra, Estados Unidos, Francia, etc.) se dejarán sentir menos -debido a que sus esfuerzos estaban comprometidos en la lucha por la "hegemonía" del mundo capitalista-. En América Latina, la burguesía industrial nacional tuvo entonces su oportunidad, habiéndose debilitado la "competencia" de los capitales desarrollados centrales. Filosóficamente fue la aparición del pensamiento "antipositivista" -con influencia de H. Bergson y de Ortega y Gasset-: A. Korn y C. Alberini en Argentina, Vasconcelos y A. Caso en México, Deustua en Perú, Figueiredo en Brasil.⁹ A finales de la década del 20 dos jóvenes argentinos, Carlos Astrada y Nimio de Anquín obtienen una beca y estudian tres años en Alemania, el primero con Heidegger en Freiburg, y el segundo con Cassirer en Hamburgo. Con ellos se inaugura el pensamiento "ontológico" propiamente dicho -algo antes que José Gaos, republicano español en México-. La *Raza cósmica* de Vasconcelos en 1926 o el *Mito gaucho* de Carlos Astrada en 1946, son obras de esta etapa que expresa en "nacionalismo" ontológico del ser situado desde la realidad latinoamericana afirmada como positividad.

El 1954 trae nuevos aires filosóficos -con el comienzo de la indiscutida "hegemonía" norteamericana, que reemplazada a la inglesa anterior¹⁰, después de "reconstruir" en diez años a Europa, lo que le permite ocuparse ahora de la "periferia"-.. Fue la presencia de una epistemología de tipo popperiano, y, poco a poco, el pensamiento "analítico" cobra importancia en todo el continente. Filosofía "neutral" en lo político, podrá convivir fácilmente con las futuras dictaduras militares -y proliferar a su sombra en Argentina, Chile, Brasil, etc.-¹¹. El final de la experiencia del capitalismo nacionalista "populista" (1930-1954), será seguido del *fracaso* del "desarrollismo" crecientemente dependiente (del 1954 al 1964: año del golpe militar en el Brasil de Castello Branco); fracaso que se encuentra como punto de partida histórico de la argumentación de la *Filosofía de la Liberación*.

1.3 La "Filosofía de la Liberación"

Por mi parte, habiendo nacido en 1934 en un pequeño pueblo casi en el desierto (La Paz, Mendoza, Argentina), junto a los Andes, conviví con a la miseria de un pueblo pobre y empobrecido -que entrístecó muchos días de mi niñez-. Realicé mis estudios universitarios (1952-1957) de pensador de la "periferia" donde se en-

tremezclaba la pasión por saber de filosofía (en griego leíamos a los griegos, en latín a los latinos, en francés desde Descartes, en inglés desde Hobbes, y rudimentos de alemán parte estudiar en esa época, por ejemplo, a Max Scheler) con la "mentalidad colonial"; por ello, debí partir al extranjero recién recibido de "licenciado" para efectuar la "experiencia europea" (1957-1966)¹², que mucho me enseñó, y, en primer lugar, lo "periférico" que somos para el pensar del "centro". Uno descubre en Europa, como estudiante procedente del Tercer Mundo, simplemente, la "no-existencia" de "lo propio" en la cotidianidad de la filosofía del "centro". Fue el tiempo de mi primer doctorado en España (1959): de la estadía en Israel, para reconstruir la tradición de mi pueblo latinoamericano (de donde escribí *El humanismo semita*¹³: del retorno a Francia, siguiendo de cerca el pensamiento de Paul Ricoeur -que acababa de publicar *La symbolique du mal*. Dos años en Alemania (1963-65), en Mainz y Muenster, me fueron abriendo a la fenomenología de Husserl (que posteriormente trabajé con van Breda en el archivo de Lovaina), y lentamente a la lectura completa del pensamiento de Heidegger -del que dependí fuertemente hasta 1970-. En 1966 defendí mi segunda tesis doctoral en la Sorbonne de París.

Al regresar en 1966 a Argentina, como profesor universitario, bajo la dictadura militar de Onganía, se fue bien pronto viendo la distancia entre una fenomenología "descomprometida" y la realidad política de América Latina. En 1969 acontece el "cordobazo" (análogo al "mayo" parisino del año anterior). Discutiendo en ese mismo año con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticado el proyecto que venía realizando de escribir una ética ontológica heideggeriana¹⁴. Fals Borda había escrito una *Sociología de la liberación* en Bogotá; Gunder Frank acababa de lanzar la temática de la "teoría de la dependencia"¹⁵, ante el fracaso del desarrollismo. Nació así la hipótesis de una "ética de la liberación" -como puede observarse en el pasaje de los capítulos 1 y 2 al capítulo 3 de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*: "La exterioridad metafísica del otro"¹⁶-. Este es quizá el momento más crucial y el originario de la primera Filosofía de la Liberación.

La "Teoría de la Dependencia" mostraba la estructural articulación de las naciones subdesarrolladas al sistema mundial, en el que dichas naciones pobres transferían valor de manera continua, sistemática e inevitable¹⁷. El H. Marcuse de *El hombre unidimensional*, y la Escuela de Frankfurt en general, nos dieron la posibilidad de "politizar" la ontología. Y así, la experiencia de estar "fuera" de Europa, de ser la parte explotada del mundo capitalista (naciones subdesarrolladas, periféricas, la "otra-cara" de la Modernidad), se nos impuso "filosóficamente" como la exigencia de superar dicha "ontología" -aún ya politizada-. La "dependencia", originaria desde el comienzo de la "Modernidad" en 1492, tenía como su contradicción positiva a al "liberación". "Liberación" del explotado, del oprimido, del dependiente, por ejemplo, propuesta por Franz Fanon. Fue en

este momento que el primer fenomenólogo francés -que estudió con Husserl y Heidegger en Freiburg, que tradujo las "Meditaciones cartesianas" del alemán al francés para que Husserl las leyera en 1930 en París-, nos permitió "despertar del sueño ontológico heideggeriano". La obra *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité* de Emmanuel Levinas¹⁸ nos sirvió de punto de partida filosófico a fines de 1969, comienzo de 1970. Nos sirvió, porque nos permitía comenzar, por una ética política a partir de la miseria del pueblo latinoamericano como superación de la ontología "compresión del mundo" -como dominación. América Latina, las naciones oprimidas y dependientes, las clases explotadas, las masa marginales, "el pobre", la mujer, la juventud podían ser pensados desde una filosofía que superaba el horizonte de la ontología unidimensional descripta por un Marcuse: la categoría meta-física de "Autrui (el Otro)"¹⁹ presentaba la posibilidad de un trans-ontología. la filosofía de Levinas era dialógica -veremos posteriormente que significación puede tener esto para el diálogo con Apel -, y unía siempre el lenguaje a la ética:

"La justice consiste à rendre à nouveau possible l'expression ou dans la non-réciprocité, la personne se présente unique. La justice est un droit à la parole"²⁰.

En el capítulo 3 de mi *Ética* ya nombrada -lo mismo que en el capítulo 6, parágrafo 36, sobre "El método analéctico y la filosofía latinoamericana"²¹ -, partíamos del último Heidegger de esa época, de *Wegmarker*²², e intentábamos ir más allá del horizonte del mundo, más allá que el "pensar" ontológico mismo. La *Filosofía de la Liberación* había nacido como pretensión de pensar la revelación del Otro, como "exterioridad" de la totalidad del mundo, y, desde él, criticar al mundo como totalidad²³. Volveremos más adelante sobre este tema. Lo que ya expusimos en 1971 con respecto a Heidegger o Gadamer -lo mismo que con respecto a Marcuse o Bloch -, deberemos ahora repetirlo analógicamente con respecto al pensar de Karl Otto Apel o Juergen Habermas: han asado diecisiete años, pero nuestra obra *Para una ética de la Liberación*, escrita en español, ha permanecido para la filosofía europea o norteamericana como inédita (escribir en una lengua "bárbara" es como ser "noble" sólo en el propio país, pero no universalmente, como diría Aristóteles²⁴).

Vendrán los años del desarrollar los cinco tomos de *Para una ética de la liberación* en diez semestres (de 1970 a finales de 1974). El 2 de octubre de 1973 mi casa fue objeto de un atentado de bomba perpetrado por la extrema derecha peronista. Al día siguiente, de entre los libros dispersos en el suelo lleno de escombros de mi biblioteca, tomé *La apología de Sócrates* y di una clase ante mis alumnos, explicando el por qué cuando la filosofía es crítica debe ser perseguida como Sócrates. Habíamos dejado atrás el academicismo y nos internábamos en la historia de la filosofía universal como crítica, como lucha, como peligro y riesgo. En 1975 debí abandonar Argentina -como peligro y riesgo. En 1975 debí abandonar Argentina -como tantos dejaron Alemania en 1933 -; comenzaba el exilio, el del Sócrates

asesinado, el del Aristóteles perseguido en la isla Eubea, el del Agustín sitiado, el del Boecio encarcelado, el del Tomás que muere en camino al concilio de disputas, el del Fichte expulsado de Jena, el del Marx que nunca pudo ser profesor universitario, y el del Husserl excluído de su cátedra en Freiburg... que ocupará su discípulo Heidegger; el del Gramsci de la cárcel; el de Mauricio López, profesor de mi Facultad de Filosofía de Mendoza, torturado y asesinado en 1975.

En México, mi nueva patria, Heidegger había caído en desprestigio en esos años; la Escuela de Frankfurt en 1975 no estaba tampoco en boga; reinaba el althusserianismo y la filosofía analítica. Los latinoamericanistas se ocupaban sólo de la historia de la filosofía latinoamericana. Tomé la decisión de releer a Marx desde la perspectiva de la *Filosofía de la Liberación*. De esta manera podría expresarme ante marxistas y latinoamericanistas; pero, y en esto se cifra la pertinencia de Apel, la filosofía analítica no entraba en mi proyecto. Comenzaba la tarea, cuál no sería mi asombro cuando, releiendo los *Grundrisse*, pude descubrir en Marx el tema de la "exterioridad" del otro, del pobre -Marx gustaba escribir este término en latín: *pauper* - : "El *trabajo vivo (lebendige Arbeit)* como *pobreza absoluta (absolute Armut)*: pobreza no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva (...). Una objetividad no separada de la *persona (Person)*: solamente una objetividad que coincide con su inmediata *corporalidad (Leiblichkeit)* (...). El trabajo (...) como *fuerza viva del valor (...)*"²⁵.

Ahora Marx podía ser pensado desde una antropología trans-ontológica que definía al "sujeto" como "fuente" (no "fundamento") "creadora" (no productora solamente) del valor "desde *la nada*" del capital. Pensamiento ligado a Schelling, pero no al Schelling que puede dar origen a un "paradigma productivista", sino a un Schelling que entregó a los poshegelianos desde 1841 una "paradigma creacionista" -y en esto estribaría la ambigüedad de la interpretación que sobre Marx nos propone Habermas²⁶.

Esta nuestra filosofía, como podrá observarse posteriormente, nace desde la miseria creciente latinoamericana, desde la experiencia de las revoluciones recientes principalmente de la cubana y sandinista -; de las limitaciones del "populismo" (última oportunidad de un capitalismo independiente y popular, como el de Cárdenas (1934-1940) en México, Vargas (1930-1954) en Brasil), del fracaso del "desarrollismo" (que "dependiente" nunca podrá desarrollar nuestras naciones, sino aumentar la transferencia de valor, es decir, aumentar la miseria), del horror de las dictaduras de "seguridad nacional" (que aumentaron dicha transferencia), y de las mismas "democracias" formales ahora existentes (desde la de Alfonsín en Argentina hasta la de Alán García en el Perú), que aunque "democracias" modernizantes no tienen capacidad de evitar el fracaso por la imposibilidad de superar la miseria económica creciente. En este contexto de capitalismo dependiente, explotado, de creciente empobrecimiento, de masa hambrientas que asaltan negocios de co-

mestibles para simplemente comer en Caracas o Maracaibo en Venezuela, o en Rosario o Buenos Aires en Argetina, la *Filosofía de la Liberación* tiene el deber de pensar la realidad que la enfrenta, tan diferente a la del "capitalismo tardío"²⁷.

2. ESTRATEGIA ARGUMENTATIVA DE LA "INTRODUCCION", Y SU PERTINENCIA EN AMERICA LATINA

Apel sigue, con extrema claridad, un argumento que progresa por pasos. Mostraremos especialmente su pertinencia para América Latina.

2.1 *¿Subsunción (Aufhebung), transformación o liberación de la filosofía? (9-11; 9-12)*²⁸

Nuestro filósofo aboga por una "transformación" que tenga en cuenta la "comunidad filosófica de comunicación institucionalizada (institutionalisierte Kommunikationsgemeinschaft der Philosophie)" (10; 10), la que no está "libre de dominación (herrschaftsfreie)", ni debe confundírsela con la "comunidad humana de comunicación (Kommunikationsgemeinschaft der Menschen)" (10; 10). Por ello, el mero compromiso del filósofo en la sociedad humana no supe las exigencias propias de la filosofía; pero tampoco el cumplimiento de exigencias intrafilosóficas es, ipso facto, cumplimiento de deberes sociales. Es necesario, entonces, mediar la relación entre la teoría filosófica y la praxis social *críticamente*, en especial "fundamentar críticamente desde los intereses cognitivos del hombre las abstracciones que realiza la *teoría* en las ciencias particulares" (11; 11).

La filosofía latinoamericana de liberación se sitúa en un nivel aún más concreto, y se pregunta, por ejemplo con Gramsci³⁰, sobre el "aparato material" que usa dicha "comunidad filosófica de comunicación". Y, entonces, aparecería otra problemática. La mera "comunidad filosófica" puede aparecer como "comunidad filosófica *hegemónica*" -es decir, que controla aparatos de dominación filosófica: lenguas desde las cuales se ha pensado filosóficamente, instituciones (facultades, institutos, etc.) pedagógicas con recursos económicos suficientes (sueldos de profesores, alumnos que sólo estudian y que no trabajan bibliotecas con la bibliografía necesaria, etc.), con revistas (las más antiguas, prestigiosas, con mayor número de ejemplares, etc.). Si la "comunidad filosófica de comunicación" no puede dejar de estar de hecho articulada a la "comunidad humana" (nacional (alemana, por ejemplo), continental (europea), los "intereses" (ontológicos, en sentido habermasiano) son los que constituyen los

presupuestos del horizonte de la filosófica. Dicha "comunidad filosófica", con sus "aparatos materiales" institucionalizados, ejercerá "dominación" sobre otras "comunidades filosóficas" -de hecho, aunque no de derecho y, frecuentemente, sin ninguna conciencia de los agentes -. En estes caso, la "transformación" de la filosofía debería en su proyecto incluir, *también* (y no *exclusivamente*), la "liberación" de la filosofía (genitivo objetivo), como ejercicio racional que debe saber pensar "otras realidades" -distintas a la "realidad" de la "comunidad filosófica *hegemónica*", europea por ejemplo -, sin dominar a las *otras* "comunidades filosóficas".

De esta manera "transformación" es "subsunción (Subsumtion (Aufhebung))" de las reducciones del pasado y "liberación" de dominaciones inadvertidas, pero no por ello menos "reales" (y que "sufrimos" en la "periferia" mundial, en América Latina, África o Asia, "comunidades filosóficas de comuncación", que deben pensar su propia realidad "distinta", no meramente "diferente"³¹, y no simplemente "repetir" la filosofía del centro).

2.2 Crítica a la "falacia cientificista" (12-21; 12-22)

Este momento dialéctico, el pasaje dialéctico de una filosofía de la ciencia o del lenguaje a la hermenéutica ontología o trascendental, hecha por Apel con tanta competencia, claridad y creatividad, coincide con la intención de la *Filosofía de la Liberación*³². Apel tiene el mérito de haber creado un puente "positivo" entre la ontología fenomenológica alemana y la filosofía analítica del lenguaje anglosajona (inglesa y norteamericana en particular); y también, entonces, en América Latina, porque como hemos escrito en la "Exposición", en nuestro continente la filosofía analítica, de la ciencia o del lenguaje³³, poco frecuente en 1940, se implantó hegemónicamente desde 1960.

El argumento parte desde la "comunidad de los científicos (Gemeinschaft der Wissenschaftler)" (12; 12), hacia la articulación de ésta con la "sociedad abierta (offenen Gesellschaft)" (12; 13). En el primer tomo de la obra que comentamos, Apel incluye valiosos trabajos que manifiestan el cómo fue pasando de sus primeros escritos sobre una filosofía *clásica* del lenguaje³⁴, a lo que pudieramos llamar una nueva posición que subsume (subsumiert) la filosofía analítica del lenguaje en una hermenéutica pragmático-ontológica, trascendental. En su trabajo sobre la semiótica de Ch. Morris de 1959 se ven los primeros pasos³⁵; pero es en "Lenguaje y orden"³⁶ donde se observa la estrategia de su argumentación: el pasaje del lenguaje al "mundo de la vida cotidiana (Lebenswelt)", coo horizonte siempre ya presupuesto. En los magníficos trabajos donde se relaciona el pensar crítico de Wittgenstein con el de Heidegger (para escándalo de analíticos y ontólogos)³⁷, Apel va perfilando la posición definitiva

que asumirá contra Popper en la "Introducción". Ya en el artículo sobre los "juegos del lenguaje (Sprachspiel)" del último Wittgenstein³⁸, Apel expone críticamente "la unidad funcional de uso del lenguaje, forma de vida y mundo situacional (...Funktionseinheit...)"³⁹, lo que le permite remitir dichos "juegos" al horizonte de lo presupuesto: a sus condiciones trascendentales de posibilidad de la validez y del "sentido comprensible (verstehbaren Sinns)".

La falacia cientificista de Popper, tan extendida en América Latina, tiene un doble momento: el pretender 1) extrapolar la racionalidad de la "tecnología social", con su ideal metódico de "ciencia unificada (Einheitswissenschaft)" (13; 14)⁴⁰ a la racionalidad que construye políticamente a la "sociedad abierta". La *phronesis* queda reducida a una *tekhne*. Y, 2) extrapolar igualmente, la argumentación científica, su método, el de la "comunidad de los científicos", como paradigma de "una sociedad abierta" (15; 16). Además, se arroga el cientificismo la autoridad de "descalificar de entrada otros paradigmas geneológicos de la tradición filosófica como metodológicamente irrelevantes" (18; 19) -esta es la práctica cotidiana de la filosofía analítica en América Latina.

2.3 Subsunción y crítica a la filosofía de Heidegger y Gadamer (21-49; 22-52)

Apel muestra la importancia de una "retorno" a Heidegger -la *Filosofía de la Liberación* partió de él⁴¹ y de la Escuela de Frankfurt, criticándolos subsuntivamente: tal es el camino de Apel, con una competencia propia y una creatividad personal -, a través del aporte de Gadamer, ya que "la *fenomenología hermenéutica* puede reivindicar para sí, ante todo, el mérito de enlazar la emancipación (Emanzipation (que no es liberación)) de la experiencia respecto de la metafísica dogmática y de las cosmovisiones filosóficas con su emancipación respecto de las restricciones cientificistas" (21; 23). Así quedan delimitados los dos extremos: el idealismo y solipsismo geneológico filosóficos y el ya aludido cientificismo -aún como filosofía analítica del lenguaje -. La fenomenología hermenéutica de un Gadamer ha implantado sobre sus presupuestos trascendentales tanto a la lógica de la ciencia como al solipsismo egológico de Descartes o Kant⁴²; los ha fundado sobre la "preestructura existencial del comprender (existenziale Vorstruktur des Verstehens)". Se supera así la concepción objetivística (objektivistisch) y se alcanza a ver claro "el problema hermenéutico original, que es el *acuerdo (Verständigung) con los otros acerca del mundo objetivo*" (25; 27). Por este camino, lentamente, Apel logrará mostrar la necesidad de pasar del solipsismo de un Kant a la "comunidad" propuesta en el pensamiento de Ch. S. Peirce -cuestión que Apel descubre ya claramente en 1970 -⁴³.

Es decir, desde una teoría de la "comprensión (Verstehen)" se sitúa la problemática heideggeriana de la "verdad"

como manifestación del sentido, y la problemática científica de la "explicación (Erklaerens)" queda fundada en el "acuerdo metacientífico de los científicos sobre los objetos a tematizar" (24; 26). La situación pragmática del uso dialógico del lenguaje en general es el presupuesto trascendental de todo lenguaje científico. Por ello, "la disolución hermenéutico-histórica del principio de racionalidad de la escuela popperiana, recientemente observable, podría estar ligada al hecho de que fuera insuficiente su reflexión hermenéutico-trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia natural" (34; 36). El aporte de Heidegger y Gadamer debe situarse en ese nivel de las "condiciones de posibilidad" de la validez y del sentido, ontológicas, trascendentales. Dicho lo cual no podemos detenernos aquí en la descripción crítica, que realiza Apel, de los aportes y limitaciones en las cuestiones sobre la "validez" y la "verdad", en el contexto de la "tradición" (tanto de Heidegger como de Gadamer, y en especial de éste último en todo el asunto del "comprender mejor a un autor de lo que él se comprende a sí mismo") (43; 46).

2.4 Subsunción de la crítica de las ideologías (49-64; 52-68)

A partir de los resultados alcanzados, Apel se interna, siguiendo el camino emprendido desde la "fenomenología hermenéutica", en la dificultad de la "interpretación" psicoanalítica⁴⁴, como un nivel analógico, para pasar posteriormente a la interpretación de la sociedad propia de la "crítica de las ideologías" -de tipo marxista-. En efecto, el psicoanalista, en primer lugar, debe constituir al paciente como "objeto" de su interpretación: para, en un segundo momento, devolverle la posibilidad de autoanalizarse y transformarse en actor de su propia terapia.

De alguna manera, el "método cuasi-explicativo" y crítico de las ideologías, igualmente, debe en primer lugar constituir a la sociedad como "objeto" de su interpretación, con la dificultad de que, en primer lugar, la sociedad no tiene (como el cliente del psicoanalista) ningún órgano institucional que le conceda tal derecho (lo cual es contradictorio con la noción misma de "ideología" de dominación, al menos); y, en segundo lugar, encontrar quién estuviera investido en la sociedad con el poder de asumir tal diagnóstico socio-patológico; es decir, encontrar quién tuviera el poder para llevar a cabo la terapia prescrita por el crítico de las ideologías⁴⁵.

Aquí Apel entra de lleno en la explicación de su posición teórica fundamental, la cuestión de la "comunidad de comunicación", ya que el crítico de las ideologías se encuentra "ya-siempre" en la misma comunidad que intenta criticar:

"Cada uno de nosotros, para todos los conocimientos, depende de la experiencia empírica y del ilimitado acuerdo con otros (Verstaendigung mit anderen) acerca

del sentido y validez de la verdad de la experiencia (...). Mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de *fundamentación última* de la filosofía" (57-58: 61).

La crítica de la ideología es como "la posibilidad de objetivar históricamente la (propia) comunidad real de comunicación como una tercera posibilidad del interés cognitivo humano, que se encuentra en cierto modo entre dos intereses cognitivos idealmente complementarios: el interés en la objetividad científico-tecnológica y el interés en el acuerdo interpersonal" (61: 66).

En efecto, éste es el gran aporte apeliano, y la *Filosofía de la Liberación* no puede recibirlo sino con beneplácito. Este "nosotros" de la comunicación, no sólo no se opone a los resultados ya alcanzados por nuestra filosofía, sino que permitirá nuevos y más precisos desarrollos -más pertinentes, con pretensión de "mayor" validez y sentido -. Es necesario entonces continuar este fecundo diálogo.

2.5 Hacia una "ética de la comunicación" de la responsabilidad solidaria (64-72; 68-76)

Al final de la "Introducción", Apel intenta una fundamentación "gnoseo-antropológica (Erkenntnisanthropologische)". Pronto, sin embargo, se abrirá al desarrollo de una ética supuesta en las exigencias de la misma comunidad de comunicación; senda que transitará desde 1973 hasta hoy⁴⁶ -cuestión que, como todo lo expuesto hasta ahora, tiene gran importancia para una Filosofía de la Liberación, que comenzó siendo, y es, fundamentalmente, una ética de la liberación -⁴⁷.

La primera hipótesis de trabajo fue enunciada de la siguiente manera:

"Se abre aquí el programa e una teoría del conocimiento y de la ciencia fundada en la antropología y en la filosofía social que, reflexionando sobre los posibles horizontes de sentido de la mediación entre conocimiento y praxis vital, establece principios regulativos para que el hombre progrese metódicamente a la hora de orientarse en el mundo" (69; 74).

Este programa, sin embargo, será rápidamente superado, y de ello tenemos constancia al final de la "Introducción":

"El último de los siguientes trabajos intenta mostrar que la razón práctica puede encontrar también un fundamento de una ética intersubjetivamente válida en el *apriori* de la argumentación" (72; 76).

Este será, en efecto, el camino emprendido por Apel. Como en otros temas fundamentales, Peirce tiene para Apel gran importancia:

"Peirce reconoció -acertadamente, a mi juicio -el compromiso moral específico presupuesto implícitamente por cada miembro en la comunidad de científicos de la naturaleza, en la auténtica abstracción que realizan con respecto a los intereses vitales finitos (individuales)"⁴⁸.

Peirce comprendió que el científico debe "identificarse" con la comunidad de científicos, sabiendo que no se alcanzará la meta en su vida individual; que debe renunciar a su egoísmo y compartir lo descubierto, etc.. Pensó igualmente extrapolar esa "actitud moral" del científico a la comunidad humana en general. Apel por su parte, y en primer lugar, muestra que la comunidad de los científicos puede extrapolarse en la "comunidad de los que argumentan". Con esta extrapolación Apel puede generalizar la moral que como supuesto se encuentra "siempre ya" obligando al que argumenta como ser racional; pero no sólo para cumplir un interés cognitivo, sino humano en general:

"El sentido de la argumentación moral podría expresarse (...): todas las necesidades de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto exigencias virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación"⁴⁹.

Un paso más, y porque "manifiestamente la sobrevivencia de la comunidad real de comunicación humana depende de la autoafirmación de sistemas sociales funcionales"⁵⁰, debe ser una ética "de la responsabilidad" acerca de la consecuencia de nuestros actos, y "solidaria" con los otros miembros actuales o virtuales de la comunidad de comunicación, a las que se les debe un "reconocimiento recíproco de personas como sujetos de la argumentación"⁵¹.

De todos estos argumentos de Apel, con los que estamos en principio de "acuerdo", y usando sus palabras con respecto a Gadamer, diremos que "no resultan falsos, pero sí se muestran insuficientes ante la cuestión práctica" (67; 72): en especial en América Latina, donde no podemos dejar de preguntarnos: "Cómo debemos proceder para orientarnos en el mundo?" (67; 72), en un mundo de miseria, subdesarrollo, Friedrich von Hayek -inspirador de Milton Friedman, y continuador metódico de Popper en economía "habría expresado la recomendación de que, en caso de una aguda crisis de recursos, habría que dejar librados a la muerte por hambre a los pueblos del Tercer Mundo que no supieran autoayudarse"⁵². Ante tal cinismo se hace necesaria, como piensa Apel, una ética universal.

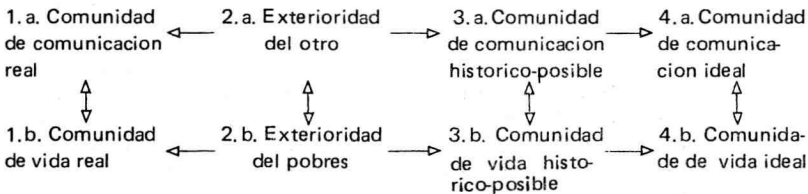
3. LA "COMUNIDAD DE COMUNICACION DE VIDA" Y LA "INTER-RELACION DEL POBRE". LA PRAXIS LIBERADORA

Apel se sitúa en un grado alto de abstracción. Ascendemos entonces de lo abstracto a lo más concreto.

3.1 El Otro silenciado y excluido: el que está más-allá de la comunidad de comunicación

A fin de poder referirnos en la exposición que comenzamos a los diferentes niveles, permítasenos, para comenzar, un cuadro con las distinciones fundamentales que efectuaremos.

Esquema 2. NIVELES DE DISCUSION



Siendo este un tema central de la *Filosofía de la liberación* no podemos dejar de exponerlo aunque sea resumiéndolo en pocas líneas⁵³; intentaremos indicar sólo los contenidos generales del argumento.

El "solipsismo" del "yo" (que puede excluir al "tú") ha sido superado o subsumido (aufgehoben) por Apel en el "nosotros" (que también puede excluir al "vosotros"). El "nosotros" puede "cerrarse", totalizarse, y argumentar en una "comunidad de comunicación *real*" que puede fundar su discurso en una misma y común "comprensión del ser"; que puede argumentar, al final hermenéutica, trascendental u ontológicamente, sobre "lo Mismo" aunque ópticamente puedan disputarse "diferencias" desde un "acuerdo (Verstaendigung)", o desde un "consensus" impuesto por un "bloque histórico" en el poder, diría Gramsci -. Lo esencial, entonces, para una *Filosofía de la Liberación*, no es el "yo" o el "nosotros" (aún como "comunidad de comunicación"), o la "sociedad abierta" que de hecho puede "cerrarse" en una totalización totalitaria de la Totalidad, en su "lo público (Oeffentlichkeit)" burocratizado, sino el "tú", el

"vosotros", "el Otro" de toda "comunidad de comunicación *real*"⁵⁴ - la exterioridad trascendental a toda comunidad y ontología; trans-ontológica, entonces, que con Levinas hemos denominado la alteridad metafísica del Otro (para diferenciarla de la metafísica vulgar o dogmática, óntica).⁵⁵

Ya hemos indicado repetidas veces la importancia que el tema de la "comunidad de comunicación" tiene para Apel -que ocupa la segunda parte del tomo II de *La transformación de la filosofía*⁵⁶ -, y que se torna central en su filosofía: es una verdadera "transformación". Por ello criticará a la modernidad, que afirma con Descartes el solipsismo de un alma, ella misma separada de un cuerpo⁵⁷. En Kant, el "yo pienso" trascendental es igualmente solipsista. Lo mismo acontece en Fichte⁵⁸ o en el primer Schelling⁵⁹. El "Urich" de un Husserl -aún el de las *Meditaciones cartesianas* -, y el "Mitsein" de Heidegger, no superan el solipsismo -en este caso de "mi" mundo, donde "el Otro" nunca puede revelarse desde la "exterioridad" -.⁶⁰

Por nuestra parte, siguiendo a Levinas, y ya en 1970, al considerar al Marcuse de *El hombre unidimensional*, donde se expresa que "esta sociedad es irracional como Totalidad"⁶¹, concluimos con este texto:

Para la ontología monista no es sólo la aparición del mal lo que presenta mucha dificultad, sino la novedad misma. La novedad auténtica, no solamente la que significa una nueva *repartición* de partes, llega siempre como de *otro* mundo, de otro nivel, llega desde la libertad (...). La novedad *creadora* es inadmisibile para la filosofía monista"⁶².

Una exterioridad creadora es un "tú" o um "vosotros", pero trascendental a la misma comunidad. Por ejemplo, en el *Sofista*, Platón habla de "la unidad del ser del todo (*ton pánton*)"⁶³, y en un momento expresa:

"Digo *todo*, indico: tú y yo, además de nosotros (*kai pros hemin*), todo lo otro: animales y árboles"⁶⁴.

En este "todo" ("La tierra y el cielo y los dioses y el resto"⁶⁵, el "Geviert" de Heidegger), del que yo, tú y nosotros somos *parte*; el Uno es lo aplicable a todo, lo que trasciende todo como Idea suprema: la *khora* platónica irrevasable. "Lo Uno y lo Mismo no se diferencian en nada, porque cuando se hiciera lo Mismo se haría lo Uno, y cuando lo Uno: lo Mismo"⁶⁶. La idea de comunidad no trasciende la "Mismidad" (que puede excluir la "exterioridad" metafísica, impensable para Platón): "en cuanto alcances lo *común* poseerás el *lógos* de cada uno de los que en su *comunidad* (*koinótes*) percibes"⁶⁷.

Aristóteles, en otro nivel de reflexión, afirmaba:

"Nuestra intención fue descubrir una cierta capacidad de argumentar sobre *todo problema* partiendo de lo dado en

la comprensión cotidiana y tanto más comúnmente admitido (*endoxotáton*), puesto que ésta es la tarea de la dialéctica, de la crítica⁶⁸.

Pero, para Aristóteles, era "evidente" que "el Otro" (el esclavo, por ejemplo, que era "por naturaleza esclavo") no entraba en la "comunidad de comunicación" donde se argumentaba sobre lo "comúnmente admitido". "El Otro", el esclavo, era a priori excluido de una tal "comunidad de argumentación real", de los habitantes libres de la "polis" griega⁶⁹.

El tema que deseamos entonces "indicar" podría enunciarse de la siguiente manera: la filosofía que afirma la "comunidad de comunicación *real*", el "nosotros" que supera el "solipsismo" mooterno -y que Apel lo ha definido de manera tan clara y argumentada -no es suficiente para una filosofía latinoamericana.

El Otro es la condición de posibilidad de todo argumentar como tal: la argumentación supone que "Otro" tiene una nueva "razón (Grund)", que pone en cuestión el "acuerdo (Verstaendigung)" ya logrado -pero como tal, "pasado" -./ Apel, hablando de la universalidad de la "norma básica", argumental:

"Aquí se plantea el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la comunidad concreta de argumentación del discurso práctico, las pretensiones virtuales de los *no-participantes*, *pero afectado* (...) miembros de Estados subprivilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo) (...) "⁷⁰.

En este caso "el Otro", "no-participante" en la comunidad y por ello no-argumentante, es sólo *a posteriori* el que recibe el efecto de un "acuerdo" en el que no fue "parte". Es "consecuencia" del argumentar, pero no un *a priori* de la argumentación misma. Nos interesa esta última posición: "el Otro" como condición *a priori* de posibilidad de toda argumentación, de todo "nuevo" argumento. "El Otro" no es sólo trascendental "en" el nosotros⁷¹, sino trascendental "a" la misma comunidad. Sin embargo, de hecho, en la comunidad de comunicación "real", "el Otro" es ignorado, desconocido -no reconocido -, y excluido -como momento ético de una estructura vigente de injusticia -.

A lo que nos estamos refiriendo, entonces, es al describir *explícitamente* el mecanismo de la "exclusión" fáctica del Otro de dicha comunidad; ya que *antes* de ser "afectado" fue "excluido". Es decir, se trata de describir no sólo las condiciones de posibilidad de toda argumentación, sino, las condiciones de posibilidad del *poder* efectivamente *participar*, "ser-parte" de dicha comunidad de comunicación *real*. Para ello debe tomarse en cuenta seriamente el momento ético de la "in-comunicabilidad", y por ello la "in-comunicación" silenciada del excluido. Para América Latina, cultura periférica, no es un tema solamente teórico, es ante todo una experiencia fáctica, ético-práctica que cumplirá ya medio milenio en 1992.

Quizá un Antonio Gramsci, por ejemplo, con su teoría de la "hegemonía", como control del "consensus" ideológico político, podría ser útil para mostrar el cómo un "acuerdo (Verstaendigung)" puede ser de dominación, de exclusión, un silenciar la voz del Otro.

Para que "el Otro" pueda participar en la comunidad de comunicación (pasaje del "afectado" al "participante"), debería reinterpretarse su "No-ser" en el "mundo" de la comunidad de comunicación como *realidad* excluida en la exterioridad. Todo comienza con el "reconocimiento (anerkennung)" de su persona (del esclavo en el esclavismo, del siervo en el feudalismo, del trabajador asalariado en el capitalismo, de la mujer en el patriarcalismo, del "negro" en el racismo, etc.), atribuyéndosele la "dignidad" que merece como tal. Es un "abrir" o levantar la in-comunicación fáctica, por reestructuración "institucional" (reforma o revolución, y esta última cuya necesidad no puede negarse a *priori*, se impone cuando el "cierre" del discurso es imposible de ser superado de otra manera). Por desgracia esta "apertura" no la concede graciosamente el dominador. Es fruto de la lucha del dominado; es proceso de liberación. Todo esto como *anterioridad* al "presupuesto" de la comunidad de comunicación y al "acuerdo (Verstaendigung)". "Estar-en-la-comunidad" y "de acuerdo", es ya "ser-parte" del grupo hegemónico; "poder" argumentar es ya, en algún sentido, ser libre de opresión, y esto no puede darse como fácilmente sobreentendido.

De hecho, la mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos "pobres" del capitalismo central, las mujeres en casi todas las culturas, etc.), un 75% o más de las personas humanas, no forman parte "fácticamente", no son participantes plenos de las "comunidades de comunicación *reales*", hegemónicas. Esa inmensa mayoría está silenciada, enmudecida; y para recordar la famosa expresión de Wittgenstein, pero cambiándole de sentido, podríamos decir: "De lo que deberían hablar se les hace guardar silencio; no *interesa* lo que puedan decir".

En cada "juego de lenguaje" (el político, el erótico, el pedagógico, el religiosos, etc. -tal como lo hemos expuesto en nuestra *Philosophie der Befreiung* -) se niega al Otro. En cada "juego de lenguaje", Lebenswelt o forma de vida "alguien" está siendo "excluido" de la comunidad de argumentación.

3.2 La comunidad de comuncación "real" y la comunidad de comunicación "histórico-posible"

Escuchar la voz del Otro es construirle un nuevo sistema donde pueda habitar "en casa (zu Hause)". La cuestión es de si la

"sociedad abierta" puede ser el fundamento de una tal construcción, o si se necesitan otros cimientos para una casa "nueva". Deseamos indicar dos aspectos. La comunidad futura puede no ser ni la "real" actual ni la "ideal" trascendental; pero, además, y trataremos el tema en el párrafo 3.3, no se trata sólo de una "comunidad de espíritus", sino fundamentalmente de "cuerpos" -de manera que las exigencias éticas tienen exigencias económico-políticas-.

La cuestión de la "comunidad", como lo expusimos en 1969 en nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*⁷², fue también tratada por Kant (y apel pareciera olvidarlo) al comienzo de su etapa "crítica", en 1766, cuando escribe en su obra *Traume eines Geistersehers*:

"El alma humana debiera ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (zweien Welten) a la vez; de estos mundos, en tanto que forma con el cuerpo (Koerper) una unidad personal, no siente sino el mundo material; al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (als ein Glied der Geisterwelt) recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmateriales (die reine... inmaterialler Naturen)"⁷³.

Esta idea ya la había expresado Leibniz cuando escribía que "todos los espíritus (esprits) (...) entran, en virtud de la Razón y de las Verdades Eternas, en una especie de Sociedad con Dios (Société avec Dieu), siendo miembros de la Ciudad de Dios"⁷⁴.

Largo sería seguir la historia de este concepto, que tendrá su continuación en Hegel y principalmente en Marx, pero Peirce no podía ignorarlo del todo cuando se refirió a la "community", que supo situarla en un nivel epistemológico original; cuando ligó comunidad, moral y lógica, todo lo cual coincide con Kant:

"It may seem strange that I should put forward three sentiments, namely, interest in an *indefinite community*, recognition of the possibility of this interest being made supreme, and hope in the unlimited continuance of intellectual activity, as indispensable requirements of logic"⁷⁵.

Se entiende, entonces, que Apel, continuando el esfuerzo de Peirce y en discusión con Wittgenstein y Popper, pueda decir que "considero que la posibilidad real y, sobre todo, la necesidad lógico-trascendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo (...) podamos deducirla a partir de la preestructura hermenéutico-trascendental de la comprensión mediante un postulado de la crítica trascendental del sentido" (55; 59)⁷⁶.

Sin seguir en toda su riqueza el argumento de Apel, nos basta con centrarnos ahora en un momento crucial de su argumentación, se trata de la distinción entre "comunidad de comunicación *real*" y "comunidad de comunicación *ideal*":

"La mezcla de convicción y persuasión, de argumentos e insinuaciones prometedoras (...) es un reflejo de la contradicción dialéctica que se produce en la argumentación entre la comunidad ideal de comunicación -siempre anticipada -y la comunidad real con la que dialogamos (...) Cuando nos percatemos de que el principal obstáculo para lograr el acuerdo (Einverstaendnis) completo radica en la contradicción entre la comunidad ideal y la real de comunicación (...)" (60-61)⁷⁷.

Aceptada esta distinción fundamental, la Filosofía de la Liberación, situada en un nivel más concreto y complejo, necesita ahora distinguir un tertium quid, una mediación entre la comunidad de comunicación "real" y la "ideal -en parte negada por Apel cuando expresa que "esta anticipación no se refiere justamente a una utopía concreta"⁷⁸, y también por Levinas -. En vierta manera, la comunidad de comunicación "real" de Apel se confunde con la "sociedad abierta" de Popper⁷⁹. Es decir, la proyección de la sociedad europea norteamericana del "liberalismo tardío"⁸⁰:

"Considero que en esta historia universal de la humanidad, posibilitada sin duda (!) *esencialmente* por la cultura occidental, se trata de realizar progresivamente el juego del lenguaje *ideal*, que ya siempre presuponemos trascendentalmente en las formas de vidas dadas"⁸¹.

Una tal expresión tiene un significado grave en consecuencias para el no-europeo. Es, exactamente, haber caído en la "falacia desarrollista".

Es por ello que esa comunidad de comunicación "real" no incluye en el enunciado ético básico presupuesto una sociedad en *conflicto* -donde "el Otro" ha sido excluido o dominado-. Por el contrario, la *Filosofía de la Liberación* parte de la sospecha que dicha comunidad de comunicación "real" puede siempre ser una sociedad hegemónica, que al dominar culturas, naciones, clases, grupos, sexos (el femenino), edades (a la juventud), impone como "real" (y aún como "ideal", que es su proyección como idea regulativa) su propia "particularidad" -como Europa impuso su "particularidad" al mundo colonial durante cinco siglos, como si fuera la "naturaleza" misma de las cosas-. Esta sospecha sustenta la imposibilidad de una mera "reforma" o "modernización" de la "sociedad abierta" en el mundo periférico, de una totalidad "vigente". Sólo la irrupción del Otro puede permitir proyectar (y realizar) una comunidad futura más justa, sobre otras bases, como nueva alternativa: una "comunidad de comunicación *histórico-posible*" (una "utopía *concreta*" que no es ni la "real" ni la "ideal"): un "proyecto de liberación" -algo más que una emancipación-.

Así, entre la "sociedad abierta" periférica (y explotada) como "comunidad de comunicación *real*", y la "comunidad de

comunicación *ideal*", surge una comunidad de comunicación que puede implementar sobre *nuevas* bases alternativas históricas y posibles, que surgen desde la exterioridad del Otro, y con su colaboración. En nuestra *Para una ética de la liberación*, en 1971, se nos impuso esta exigencia ética, como un "más-allá" imposible para la sola "totalidad vigente"⁸². Más allá de una "sociedad cerrada (que es la "sociedad abierta" *real* de Popper) -escribía Henri Bergson -en donde los miembros conviven entre ellos (comunicándose, en efecto), indiferentes al resto de los hombres (en el Tercer Mundo), siempre alertas para atacar y defenderse, reducidos sólo a una actitud de combate"⁸³.

La *Filosofía de la Liberación* da prioridad absoluta al estudio trascendental, y también concreto, de la negatividad, para clarificar el cómo "lo Mismo" -lo tautológico -se presenta como el argumento "absoluto"; es decir, cuando el "acuerdo" alcanzado en el "pasado" se impone como "evidente" (sin necesidad de "nueva" argumentación; como el "*endoxotáton*" (lo más comunmente admitido) de Aristóteles). La "obvio (Selbstverstaendlich)" cotidiano niega ya desde siempre al Otro: en la política al sin derecho, en la económica al explotado, en la erótica patriarcal a la mujer, en la pedagógica al Edipo, y así se constituye a la misma comunidad de comunicación como un "Fetiché": el "acuerdo" como la "realidad" misma.

Sólo por la afirmación de la exterioridad del Otro puede irrumpir en la Totalidad (la comunidad de comunicación real) la posibilidad de negar la negación; es decir, el "acuerdo" acordado en el pasado puede ser puesto en cuestión por la necesidad de un nuevo argumentar. El "fundamento (Grund, ratio)" de la argumentación del Otro irrumpe como novedad, relanza el proceso vital argumentativo de la racionalidad. Desde el "No-ser" se crea la posibilidad (imposible para la mera comunidad "antigua") de nueva objetualidad, nuevos paradigmas científicos y político-económicos, nuevos argumentos y contenidos argumentativos⁸⁴. No se trata, entonces, de realizar la Modernidad, de modernizar la "sociedad abierta"; se trata de la posibilidad -que no puede ser negada *a priori* como lo hace Popper -de un cambio revolucionario -si fuera necesario, y sólo en ese caso -, y por ello la necesidad de un proyecto de liberación que surge desde el Otro como otro⁸⁵.

3.3. De la comunidad de comunicación del "lenguaje" a la comunidad de comunicación de la "vida"

En este párrafo no se trata ya de la cuestión de la posmodernidad, sino de la del posmarxismo. La *Filosofía de la Liberación* puede echar mano de Levinas o Apel, pero también de Marx -aparentemente inconciliables, así como parecían inconciliables Heidegger, Wittgenstein o el pragmatismo de Peirce con una filosofía hermenéutico-trascendental. Quizá mi exposición aclare a

Apel algunas de las razones de la aparente, sólo aparente, "fascinación que ejerce el marxismo sobre los intelectuales de los países subdesarrollados"⁸⁶ -expresión que, a nuestros oídos suenan algo así como: los atrazados, sudesarrollados, todavía afirman cuestiones que nosotros, los avanzados, del liberalismo o capitalismo "tardío" hemos superado hace tiempo -. Nuevamente la "falacia desarrollista".

La razón que se esgrime en la argumentación que da una prioridad absoluta a lo político, en la cuestión de la razón práctica o la acción comunicativa, la legitimación, etc., y que descarta la pertinencia de lo económico, que se confunde frecuentemente con la cuestión del marxismo dogmático, economicista o staliniano, podría formularse así:

"En los países de capitalismo *avanzado* (*fortgeschrittenen*)⁸⁷ 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*. Si acaso, el pauperismo del trabajo alienado encuentra su alejado reflejo en un pauperismo del alienado tiempo libre (...). Hoy en día no cabe constatar una conciencia de clase, especialmente una conciencia revolucionaria, ni siquiera en los estratos nucleares de la clase obrera. Bajo estas circunstancias, cualquier teoría revolucionaria carece de *destinatarios* (...). 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"⁸⁸.

Esta constatación se encuentra debajo de toda la argumentación político-filosófica de Habermas, y quizá también de Apel. Piensan para Europa, Estados Unidos y Japón.

Apel se ocupa, hay que reconocerlo, de los problemas éticos tales como lo ecológico, lo bélico o el del hambre -todos relacionados con la "vida" -⁸⁹.

El "hambre" y las otras "necesidades" son, simplemente, los avisos, las señales, las reacciones sensibles en las mucosas de estómago o de la boca, de la piel del cuerpo, que indicam, informan a la subjetividad humana que de no "comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más"⁹⁰, simplemente se *muere*, se deja de vivir. El "hambre" del cual habla Apel está dentro de una trágica dialéctica de vida-muerte. El "alma" cartesiana no puede tener "hambres". Es la "corporalidad (Leiblichkeit)" de la subjetividad racional humana la que puede tener "hambre" de objetos material-culturales -el "hambre" humano siempre es histórico-cultural-. El "hambre" como "necesidad (Beduerfnis)" indica una negatividad, una "noidad (Nichtichkeit)" humana fundamental, ético-antropológica.

La "apertura (Erschlossenheit)" ontológica primera del "Serahí (Dasein)" no es sólo la "comprensión del ser", antes aún, es una "apertura" ontológico *pragmática* -pero dándole aquí a *pragmatis*, en griego, el sentido de "necesidad", pulsión (Trieb) -, desde donde se constituye una "intención" que podríamos llamar "pragmática"⁹¹. Desde esta problemática, y no como supra e infraestructura⁹², como momento de la "re-producción" espiral de la vida, pueden servirnos las siguientes reflexiones:

"El espíritu lleva en sí desde el principio, la maldición de estar preñado de materia, que se presenta aquí en forma de hondas de aire en movimiento, de sonidos, en suma de lenguaje. El *lenguaje* es tan antiguo como la *conciencia*; el lenguaje es la conciencia real, *práctica*, que existe también *para otros* hombres y que, por tanto es la única igualmente existente para sí misma"⁹³.

Es interesante considerar que el paradigma de la "conciencia" es relacionado al del "lenguaje"; y, al mismo tiempo, el lenguaje es situado en posición lingüístico "pragmática" ("para otros"). Además, para Marx es una relación "práctica"; lo "práctico" o la "praxis" es la relación entre personas⁹⁴; lo productivo no es, abstractamente, práctico, sólo es relación de trabajo con la naturaleza. Es decir:

"La realidad inmediata del pensamiento es el lenguaje; el (... cómo) descender del mundo del pensamiento al mundo real (...) se transforma en el problema de descender del lenguaje a *la vida* (...). Los filósofos no tendrían más que reducir su lenguaje al lenguaje corriente, del que se abstrae, para darse cuenta y reconocer que ni los pensamientos ni el lenguaje forman por sí mismos *un reino propio*, sino que son solamente *manifestaciones de la vida real*"⁹⁵.

Marx muestra no sólo la necesidad de pasar del lenguaje filosófico al lenguaje cotidiano o común (gewöhnliche Sprache), sino de éste a la *vida real*. Hay entonces tres paradigmas: 1) el de la *conciencia*. 2) el del *lenguaje* (sea el filosófico o científico, sea el cotidiano) y 3) el de la *vida real*. Nos hace falta ahora "pasar" dialécticamente del segundo al tercero (es decir, del orden "a", de la comunidad de comunicación, al orden "b" del esquema 2, a la "comunidad de vida").

El ser humano es un "*viviente* que tiene habla (*zoon logon ekhon*)" para Aristóteles; es decir, la razón, el habla, el lenguaje responde a la "lógica" del viviente, de la vida. Apel lo reconoce repetidas veces⁹⁶. El lenguaje comienza por ser entre los animales un sistema de señales. La racionalidad como momento del lenguaje humano es, en un nivel superior, un momento de la vida. La vida "en *comunidad*" es el lugar lenguaje humano: "comunidad de vida

(Lebensgemeinschaft)". El lenguaje debe situárselo como un momento práctico dentro del movimiento de la "reproducción" de la vida (esta última es una de las categorías esenciales (y no la de "suaestructura") que Marx constituyó en su "crítica" ética de la economía política burguesa). Así como la "comunidad de comunicación" es lo trascendentalmente siempre ya presupuesto al "yo hablo algo"; de la misma manera la "comunidad de vida" está trascendentalmente ya siempre presupuesta al "yo trabajo para producir algo". Los "agentes" de la producción ya han sido distribuidos (acción práctica) en la estructura social de la división del trabajo. Marx criticaba las "robinsonadas" (el "solipsismo" de la economía burguesa de la Smith, Ricardo, etc.). Este concepto de "vida" ligado a "comunidad", presente en Marx, es de raigambre hegeliana⁹⁷.

En Marx el concepto de "vida" es absolutamente central en todo su pensamiento. El trabajo como subjetividad, personalidad, actualidad es el "trabajo vivo (*lebendige Arbeit*)"; los "modos de producción", son modo de reproducción "de la vida". No sería exajerado decir que Marx es un "vitalista romántico":

"Mi trabajo sería expresión vital libre, por tanto goce de la vida. Bajo las condiciones de la propiedad privada es enajenamiento de la vida, pues yo trabajo para vivir, para conseguir un medio de vida. Mi trabajo no es vida"⁹⁸.

Pero esa vida es vida humana, vida del individuo y en libertad, en "comunidad" (idealmente). Para Marx la "comunidad de vida *ideal*" incluye entonces la individualidad y la libertad realizadas:

"La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad *comunitaria (gemeinschaftlichen)* (...). La producción social está subordinada e los individuos y controlada *comunitariamente* por ellos como un patrimonio"⁹⁹.

Es decir, desde esa "comunidad de vida ideal" (que no es un fin histórico, ni una "utopía concreta", como para Apel) se critica a la estructura social que es la negación de la vida, en concreto: el sistema capitalista -que nosotros en el Tercer Mundo "sufrimos", ya que somos "los afectados" en la "periferia" explotada del mundo¹⁰⁰-. El "ideal" es una plena "comunidad de comunicación (producción, distribución, intercambio, consumo) de vida" sin dominación y *sin trabajo*: el "Reino de la Libertad" más allá de *todo modo de producción (Produktionsweise) posible*, para Marx. La realidad actual nos manifiesta una "sociedad (Gesellschaft)" donde una "relación social" (práctica) de dominación (éticamente perversa) toma a personas (el trabajador y "su" trabajo) como "mediación (Vermittlung)" para la "valorización del valor (Verwertung des Werts)": fetichización (ya que la persona (el trabajador) se ha sido transformada en cosa, y la cosa (el valor como capital) en persona). La perversidad del capital, para Marx, es ético-antropológica; se intercambia (acto *práctico*) persona o subjetividad por cosa u objeto (trabajo *objetivado*):

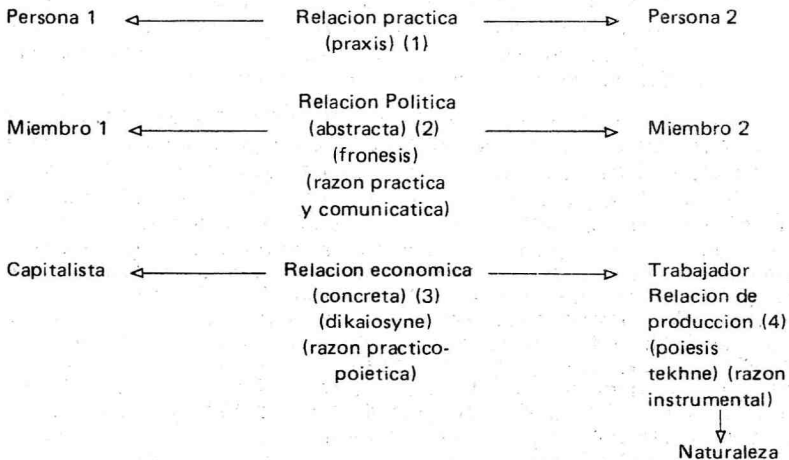
"Lo único que se contrapone ante el trabajo objetivado (cosa) es el trabajo no-objetivado, el *trabajo vivo*. Uno está en el espacio, el otro trabajo dado en el tiempo; uno está en el pasado, el otro en el presente; uno es valor de uso incorporado, el otro se da *como actividad humana* en proceso y es comprendido en el proceso de estar objetivándose: uno es valor, el otro es *creador de valor*. Se intercambiará valor dado por la actividad creadora de valor (*Werthschaffenden Thaetigkeit*)"¹⁰¹.

La esencia de lo "económico (oekonomische)"¹⁰² capitalista, para Marx, es una relación *práctica*, una acción anti-comunicativa de vida, acción de dominación; la persona es considerada una cosa, una mercancía:

"En la plaza del mercado *tu y yo (Du und ich)* sólo reconocemos una ley, la del intercambio de mercancías" -escribe irónicamente Marx -¹⁰³.

En efecto, el "trabajo vivo" -la persona del trabajador, la subjetividad creadora, indeterminada -es subsumido por el capital (una "relación *práctico* social" no-comunitaria). De esta manera se transforma institucionalmente en "trabajo asalariado". El trabajo como (als) trabajo ha sido trans-substanciado en trabajo como (als) capital, como una determinación del capital. En esta "relación social" *práctica* (del dominio de la razón práctica, comunicativa, y no estratégica o instrumental) consiste el capital en su esencia.

Esquema 3. ARTICULACION DE LA PRAXIS Y LA POIESIS EN LA POLÍTICA, LA PRODUCCION Y LA ECONOMICA



La mera relación práctica (1) (donde debe situarse la acción comunicativa, la *fronesis* o acción política (2), y es el ámbito

de la ética o moral) es, en la relación económica capitalista (3), la "relación *social*" entre el capital-trabajo (capitalista-trabajador; clase capitalista-clase trabajadora); es relación persona-persona. Constituye la esencia última o determinación primera de la "relación social 1 de producción" (3-4) (base material por excelencia, para Marx, de la vida humana social en general). La relación productiva (4) (persona-naturaleza) es tecnológica (de la razón instrumental). Abstractamente no es económica; sólo subsumida en la relación práctico-social, en concreto, deviene el momento productivo de la relación social (momento de la razón práctica). Pensar que Marx es un productivista (o que dió prioridad absoluta a la relación persona-naturaleza), es no comprender que lo económico es relación *práctico*-productiva. Lo moral o ético, por ello, es el momento fundamental de lo económico (en el capitalismo "relación de explotación" o "dominación")¹⁰⁴. Pero, además, esta relación concreta práctico-productiva da el "lugar" a los agentes también en la "Lebenswelt" y en los "sistemas" (habermasianos); es un momento esencial de la estructura de la "Lebenswelt", de la forma de vida, del mundo, y no un mero "sistema" yuxtapuesto -eso podría quizá ser el objeto de una "Wirtschaftswissenschaft", pero no de la "económica" en el sentido ético-antropológico y trascendental de Marx -. El "mundo" de las personas (del "yo" y del "nosotros") queda situado como una "perspectiva" desde el "lugar" que se tiene en dicha relación práctica -y también siempre productiva: la lengua ella misma es un momento productivo-semiótico; la lengua se la "produce" desde esa "posición"; los "juegos del lenguaje", la forma de vida, el mundo, tiene como momento constitutivo, constituyente y constituido, a dicha "relación social de producción", que determina y es *determinada* mutuamente en el movimiento de la "reproducción" de la vida humana como totalidad -.

Es por ello que la "comunidad de comunicación *real*" no puede dejar de determinar y ser determinada por y en la "comunidad de vida *real*". Pero, la reflexión filosófica de dicha "comunidad de vida" exige categorías que no pueden ya ser aportadas sólo por una filosofía del lenguaje. Aquí las categorías construidas por Marx son todavía insustituibles. Dejarlas de lado por nopertinentes es efecto de una *cequera* de "lo económico" (y de la confusión del marxismo dogmático con Marx mismo; distinción esta última que se conoce pero que no se utiliza fecundamente). El análisis sólo político (de la legitimación, de "lo público (Oeffentlichkeit), etc.), puede caer en un "politicismo" idealista, desarrollista, por ignorar la pertinencia de un análisis concreto del capitalismo como horizonte ontológico de la "Lebenswelt" y los "sistemas" ónticos que puedan darse dentro de dicho horizonte. Ante la miseria del Tercer Mundo, al menos, no tenemos otra sistema categorial más pertinente hoy en día. Ya que sólo Marx ha podido formular la causa ontológica de una tal miseria:

"La ley (de la acumulación...) encadena el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefestos

aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce *una acumulación de miseria* proporcionada a *la acumulación de capital*¹⁰⁵.

La acumulación de capital (momento final de la "realización" del "Ser") en el mundo desarrollado, entonces, es acumulación de miseria (el "No-ser") en el Tercer Mundo. El "liberalismo" e el "capitalismo *tardío*" es también, aunque no sólo, un sistema fruto de 500 años de explotación de las naciones periférica.

Hemos así articulado la exterioridad de Levinas con el "trabajo vivo" en Marx -la Exterioridad o el "No-ser", la "Nada", fuente creadora del "Ser" de la totalidad -. Heidegger y Wittgenstein efectuaron una crítica de la metafísica -esto lo muestra ejemplarmente Apel -. Levinas y Marx efectuaron una crítica a la "totalidad" ético-económica desde la exterioridad trans-ontológica del Otro ("Autrui" abstracto, en Levinas; "trabajo vivo" indeterminado antes de la subsunción en la "totalidad" del capital, en concreto, en Marx). Sin embargo, al releer la *Filosofía de la Liberación* a Levinas y Marx, los actualiza, continuándolos y transformándolos, desde la realidad de la concreta miseria latinoamericana.

3.4. La interpelación del "pobre" desde la intención liberadora

El Otro ya siempre presupuesto por la "comunidad de comunicación *real*" y excluido también ya siempre de ella, el silenciado, el que no habla ni argumenta "fácticamente", en la exterioridad de la "comunidad de vida *real*" -en el Tercer Mundo también por las estructuras del capitalismo periférico -, es el explotado, dominado, el "pobre" (como categoría que nos propone Levinas, y el mismo marx).

En efecto, es "*pauper* ante festum", explica Marx:

"No trabajo objetivado (...). La capacidad de trabajo como *pobreza absoluta (absolute Armut)* (...) . El trabajo no como objeto, sino como actividad, como fuente viva de valor"¹⁰⁶.

El Otro como pobre es la condición de posibilidad de toda comunidad de vida, lo económico, cuando el trabajo vivo (el trabajador, la clase) es subsumido en el capital, aunque es la fuente creadora del "Ser", se lo pone como "No-ser":

"Este proceso de realización es al mismo tiempo el proceso de desarrollo del trabajo. El (el trabajo) se pone a sí mismo objetivamente (en el producto), pero pone su objetividad (Objektivität) como su propio No-ser (Nichtsein), o como el Ser de su No-ser (das Sein ihres Nichtsseins): el del capital"¹⁰⁷.

El Otro como pobre, es el supuesto a *priori*. Sin embargo, cuando el capital ya ha usado, consumido en su corporalidad, vitali-

dad, personalidad al trabajo vivo lo expulsa a *posteriori* si lo cree conveniente, si no lo necesita: "*pauper post festum*":

"En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es *pauper*: *pauper* virtual (...). Si ocurre que el capitalista no necesita el plusvalor del obrero, éste no puede realizar su trabajo necesario, producir sus medios de subsistencia. Entonces (...) los obtendrá sólo por la limosna (...). Por tanto, *virtualiter* es un *pauper*"¹⁰⁸.

En la "Exterioridad" -considerada por Levinas, por Marx y por la *Filosofía de la Liberación* -está el "pobre", como individuo, como marginal urbano, como etnias indígenas, como pueblos o naciones periféricas destinadas a la muerte¹⁰⁹. El pobre, que gracias a las mediaciones categoriales de Marx, deja de ser el pobre "abstracto" de Levinas, y puede transformarse en el sujeto concreto con respecto al cual se sitúa el argumentante "abstracto" del discurso de la filosofía de lenguaje de Apel.

En efecto, la filosofía del lenguaje debería, igualmente, hacerse cargo de ciertos enunciados ("speech acts") que se expresan, por ejemplo, en el angustioso: "¡tengo hambre, por ello exijo justicia!". Se trata de un enunciado que irrumpe "desde fuera" de la "comunidad de comunicación real". "Desde fuera" por definición, ya que se trata del "presupuesto -excluido", del que fácticamente no tiene lugar "en" la comunidad de argumentación. Ese enunciado del pobre no busca, primera ni directamente, un posible "acuerdo (Verstaendigung)". Busca algo previo, anterior, exige la "condición absoluta de posibilidad" de todo argumentar: busca el ser "reconocido" en *el derecho de ser persona*, para poder "ser-parte" fácticamente, en el futuro, de la "comunidad de comunicación *histórico-posible*" (que llegará a ser "real"; ya que la "real" actual fue "histórico-posible" en el pasado). Llamaremos "interpelación"¹¹⁰ ese tipo de acto lingüístico ("speech act"), que tiende a producir las condiciones de posibilidad, el presupuesto absoluto de la argumentación como tal: el poder participar ("ser-parte") fácticamente en la comunidad. Todo esto, lo hemos visto, no es negado por Apel, ni mucho menos; pero interesa ser desarrollado en nuestra situación de marginales excluidos de la Historia -tema "central" entonces de la *Filosofía de la Liberación* -:

"Pero súbitamente se alza la voz (Stimme) del obrero, que en el estrépido y agitación del proceso de producción había enmudecido (...). Bien puedes -exclama el obrero -ser un ciudadano modelo, miembro tal vez de la Sociedad Protectora de Animales y por añadidura vivir en olor de santidad, pero a la cosa que nate mí representas no le late un corazón en el pecho (...). Exijo (...) el valor de mi mercancía"¹¹¹.

El "speech act": "¡tengo hambre, por ello exijo justicia!", podría ser tomado como ejemplo de este acto interpelativo inicial.

Austin lo hubiera clasificado dentro de los actos "ejercitativos" (o "exigitivos") (propios del verbo "exigir")¹¹², donde se "explicita la fuerza ilocucionaria de una expresión, o lo que es lo mismo, pone de manifiesto cual es el acto ilocucionario que estamos realizando al emitirla"¹¹³. El tono de voz, cadencia, énfasis, gestos, circunstancias de la expresión, expresión del rostro, etc., tienen aquí sentido. Pero, y es una dificultad, es un "exigir" concreto no en nombre de los derechos vigentes en la "comunidad de comunicación y de vida *real*", sino en nombre de una "comunidad *histórico-posible*" -ya que en la "comunidad *real*", por definición, el "pobre" no tiene o no puede ejercer "derechos": por ello es pobre¹¹⁴ -.

No dice simplemente: "- ltengo hambre; exijo trabajo!" -esto no es sólo comprensible, sino además un derecho al que en principio el sistema capitalista vigente intenta a cumplir -. Pero ligar necesariamente el "- ltengo hambre!" (como "hecho") a una "exigencia de justicia", supone, en primer lugar, que dicha hambre, en cuanto tal, es interpretada como el efecto de un acto moral-. En efecto, que muera de hambre una población numerosa al Sur del Sahara es un hecho ético¹¹⁵.

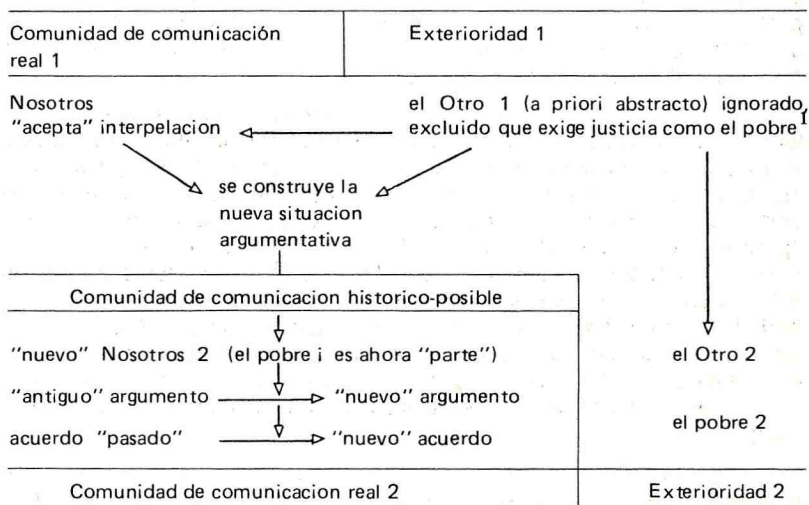
Además, y en segundo lugar, la referencia de ese "speech act", lo interpretado por la "comunidad de comunicación real" es un "deber-ser" cuyo "contenido" es el "proyecto de liberación" (la "utopía concreta") del pobre, del oprimido, del excluido de la "comunidad de comunicación de vida". Esto es lo que hemos expresado en la *Filosofía de la Liberación*¹¹⁶ con aquello de que "lo interpretado" en el mundo (la *similitudo* de los clásicos) indica pero no "comprende" lo que está contenido históricamente en el "speech act" (lo *distinció* de la analogía). La "exigencia" de dicho "speech act" es un remitir la "comunidad real" -donde se sitúa el que recibe dicho acto, como receptor, decodificador, etc. -hacia la "comunidad *histórico-posible*", proyecto de liberación del Otro (desde la "comunidad ideal", que no es una mera "universalidad" abstracta, y que no se puede confundir con la "histórico-posible" ni con la "real"). El argumentar es posible sólo posteriormente al acto de "recepción" de dicha interrelación.

Llamanos "conciencia *ética*" (a diferencia de la "conciencia *moral*")¹¹⁷ a la capacidad práctica del "interpretar", del "aceptar", del "asumir" el enunciado exigitivo del Otro (el "speech act" descripto arriba). Ante el "- ltengo hambre!", alguien puede responder: "- Tiene hambre, porque no quiere trabajar". Todas estas *razones* de la comunidad de comunicación real "cierran" a la aceptación del Otro como otro, y argumentan "desde" el horizonte de la "comunidad *real*", vigente, y por ello no necesita un nuevo argumentar. El que acepta la palabra interrelativa del Otro como otro -desde la "conciencia *ética*" -se sitúan, en cambio, ante él bajo la vigencia de la "responsabilidad" a *priori* -no a *posteriori* -¹¹⁸; queda "prendido" por la obligación de liberar al Otro -un oprimido *más en y de* la "comunidad real" -y de construir con él, en solidaridad responsable (no por los resultados)

una *nueva* comunidad futura: la "comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*", proyecto de liberación, la "utopía concreta" en el que se funda en el "speech act": " -! Tengo hambre, por ello exijo justicia!"; es decir, exijo una comunidad en la que "vosotros" (la comunidad de comunicación real) y "nosotros" (los "excluidos-afectados") seamos 11parte iguales y efectivas, político-económica y, con dicho fin, argumentativamente.

La "conciencia *ética*", como "re-sponsabilidad" ética (no meramente "moral" o vigente, ni a *posteriori* como para Hans Jonas o Apel), es la condición ética de posibilidad del argumentar; es el "dejar-lugar" al Otro; es le permitirle "ser-parte". Se cierra así el círculo: la conciencia ética del "yo" o el "nosotros" para no ser tautológica, no-argumentante, debe *éticamente* afirmar al Otro como otro y "poner" así al nuevo argumento como posible (eso supone, también, poner el "antiguo" argumento y acuerdo como "falseable").

Esquema 4. PASAJE DEL ARGUMENTO Y DEL ACUERDO PASADO AL NUEVO ARGUMENTO Y ACUERDO FUTURO.



La exigencia ética: "- llibera al Otro, al pobre!", es la condición de posibilidad del argumentar como tal; es el permitir al Otro-pobre "ser-parte" del nuevo "nosotros" argumentativo, que está dispuesto a llegar a un "nuevo" acuerdo (que involucra, evidente-

mente, y como lo propone Apel, la "sobre-vivencia" aún como "mejor" vida en la justicia).

Esto nos permite concluir que la "*intención* emancipadora" o el *acto* de "emancipación"¹¹⁹ no puede indentificarse con la "*intención* liberadora" o la *praxis* de "liberación"¹²⁰. El primero, de gran importancia ética y firmemente expuesto por Apel y Habermas -y muy pertinente en América Latina, donde una cierta filosofía cientificista o analítica ha considerado como "juicio de valor" el momento ético de toda reflexión filosófica en posición re-sponsable y solidaria a *priori*-, se sitúa preferentemente en el nivel de la "comunidad de comunicación" y en referencia a la racionalidad, la ciencia, la Ilustración; es decir, es un acto racionalmente emancipador. "Emancipar" es transformar a la "comunidad de comunicación *real*" (nivel 1a del esquema 3) a la luz del la "comunidad de comunicación *ideal*" (nivel 4a); es:

"La realización, en la comunidad real de comunicación, de una deliberación sin dominación, propia de la comunidad ideal de comunicación"¹²¹.

Es decir, a diferencia del interés estratégico (de la racionalidad instrumental), o el del interés práctico o comunicativo, el interés emancipatorio se dirige a la superación de las alienaciones -pero, no creo deformar su contenido, si agrego, reeducativamente, alienaciones de la ciencia, del conocimiento, de la argumentación; es decir, en el nivel cognitivo, al final-

Mientras que la "*praxis liberadora*", subsumiendo la intención emancipadora y el acto racional-emancipador, no olvida (sino que da articulado relieve a las exigencias éticas surgidas en la lucha contra la miseria) a la comunidad político-económica de la comunicación de vida, como proyecto (y es lo que se denomina "proyecto de liberración" constituido desde una "*intención*" liberadora¹²², y considera siempre en su descripción la problemática de las estructuras y de la *praxis* de dominación -en el nivel de la corporalidad, la producción, la economía, como antropología y ética -que el discurso crítico de Marx analizó de manera abstracta (pero concreta con respecto a Levinas o Apel) y esencial (que guardan hoy total pertinencia, si se tiene en cuenta su nivel de abstracción y esencialidad).

El sujeto de una tal *praxis* de liberación, en definitiva, será el "pobre" (en singular; el "pueblo" en plural), el oprimido, el explotado, que se encuentra en posición contraria a la que describe Habermas, ya que este argumenta indicando que "el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos *económicos* (...). Bajo estas circunstancias, cualquier teoría revolucionaria *carece de sus destinatarios*"¹²³. Esto es objetivamente falso en Nicaragua, El Salvador, Guatemala, por citar los ejemplos más cercanos; y, de manera global y concretamente para

América Latina -pero quizá en mayor medida para África o Asia -; es falso aún más al considerar el "fracaso del desarrollismo" -es decir, la imposibilidad en el sistema capitalista dependiente de un pleno desarrollo como países altamente industrializados y con real autonomía política, al que debieran aspirar las naciones periféricas (y de aquí se deriva la peligrosidad de la "falacia desarrollista") -. La *Filosofía de la Liberación* no puede dejar de dar su importancia -aunque descuidar una filosofía del lenguaje, como la practicada por Apel -al nivel práctico-productivo de la dominación, donde se encuentran las estructuras de la producción, distribución e intercambio de los productos del trabajo humano: la economía -pensada desde un horizonte ético-anropológico, crítico, de liberación-. "Liberar" es construir desde una "comunidad de comunicación y de vida *real*" (niveles 1.a y b, del esquema 2), con una posición de reforma o revolución (ninguna de las dos puede ser descartada *a priori*), y desde la "interpelación del Otro" (niveles 2.a y b), es decir, como exigencia ética de la "comunidad de comunicación y de vida *ideal*" (niveles 4.a y b), una "comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*" (nivel 3.a y b) más justa, más nacional (como proyecto utópico-concreto de liberación).

La "sociedad abierta" del capitalismo dependiente (que la "falacia desarrollista" imagina ser igual pero "atrasado" que la del capitalismo "tardío" o central), no será nunca un punto de partida adecuado para la "modernización", para el "desarrollo" de las sociedades periférica. El esfímero "democratismo" (que se satisface en "controlar" el continuo proceso de "empobrecimiento" de las masas, para que sea "lento" y no socialmente catastrófico) es sólo una ficción. En lugar de "realizar" o terminar la "Modernidad", hemos caído y caeremos repetidas veces en los horrores de las dictaduras militares, en las ambigüedades de neopopulismos que en nombre del pueblo implantarían proyectos de dependencia, o socialdemocracias aparentes que aumentarían la miseria ya existente. Por ello, más allá del "democratismo politicista" se deberá buscar en los caminos alternativos (y frecuentemente revolucionarios, no por deseo subjetivo o individual, sino como exigencia del aprendizaje de una larga y penosa experiencia histórica), de una "democracia político-económica" verdaderamente social y necesariamente pos-capitalista, como la única salida real e histórica para una efectiva liberación latinoamericana. A mientras la "miseria" sea un hecho en la mayoría de nuestro pueblo, la *Filosofía de la Liberación* será pertinente -buscando pensar "filosóficamente" los temas que la realidad le impone-. Cuando dicha "miseria" haya desaparecido, por suerte, la *Filosofía de la Liberación* desaparecerá con ella; mientras tanto, por desgracia, *debe pensar* esa realidad inevitable e irrevocablemente: negativamente, criticando, y destruyendo los argumentos aparentes, de los que irresponsablemente evitan tomar a dicha "miseria" como tema preferente; positivamente, describiendo las maneras de su superación.

Para terminar citaremos una expresión del marxismo ético latinoamericano (cambiando la palabra "lucha" por las palabras "*pertinencia de la filosofía*"):

"Las condiciones objetivas para la pertinencia de la filosofía están dadas por el hambre del pueblo; es la reacción a ese hambre"¹²⁴.

NOTAS

(1) *Transformation der Philosophie* (= *TdPh*), que citaremos siempre primero en castellano, Tecnos, Madrid, t. I-II, 1985; y en segundo lugar en alemán, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-II, 1976.

(2) Primera edición en Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973; t. III, Edicol, México, 1977; t. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

(3) Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 373 ss.: "Zurueck zur Normalität?", punto 1: "Erfahrung des Zeitgeistes zwischen 1945 und 1987".

(4) Véase por ejemplo R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of nature*, Princeton Univ. Press, 1979; J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, 1979; G. Vattimo, *La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura* postmoderna, Milán, 1985; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. En esta última obra, en especial, "Exkurs zum veralten des Produktionsparadigmas", pp. 95-103, sobre el que mostraremos después nuestro desacuerdo, en cuanto a su aplicación al Marx definitivo.

(5) Véase Sergio Bagú, "La economía de la sociedad colonial", en *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Akal, Madrid, 1977, pp. 56-111; A. G. Frank -R. Puiggrs -E. Laclau, *América Latina, feudalismo o capitalismo*, Oveja Negra, Bogotá, 1972; C. Sempat Assadourian -C. F. Cardoso - H. Cifardini y otros, *Modos de producción en América Latina*, Siglo XXI, México, 1973; en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. III, pp. 229-230, hay una bibliografía razonada sobre el tema, mostrándose que fue Gunder Frank, en su artículo "Sociologie du développement et sous-développement, de la sociologie (en *Le développement du sous-développement*, maspero, Paris, 1970) donde mostró que la "totalidad" del sistema mundial es el en donde debe situarse la economía "nacional" (y no tomar a cada sistema económico nacional como variable "independiente").

(6) Opino que el primer debate en la Edad Moderna sobre la "racionalidad" en un horizonte mundial, fuera del "provincialismo" europeo, se produjo ante el hecho de la "invasión" (el "descubrimiento" desde Europa) de América. Bartolomé de las Casas escribió, en defensa de una "argumentación racional sin dominación": "La providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones (!) y la invitación y suave moción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres del mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres" (Del único modo (1536), FCE, México, 1975, pp. 65-66). Con esto respondía a la objeción de Gonzalo Fernández de Oviedo: "Estas gentes de estas Indias, aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales por sus ideologías sacrificios y ceremonias infernales" (*Historial general y*

natural de las Indias, BAE, Madrid, 1959, t. III, p. 60). El Otro, para Fernández de Oviedo, había sido destituido fácticamente de su dignidad humana. Ginés de Sepúlveda iba más lejos aún: "El tener ciudades y *algún modo racional de vivir* (...) sólo sirve para probar que no son osos, ni monos" (*Democrates Alter*, BAE, Madrid, 1957, p. 15).

(7) *Rechtsphilosophie*, parágrafo 347 (*Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, t. X2 pp. 505-506). En la *Religionsphilosophie* llega a decir que Inglaterra se transformó en "die Missionarien der Zivilisation" en el mundo (*Ibid.*, t. XVII, p. 538).

(8) Véase mi artículo "Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina", en *Ponencias* del II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436 (extensa bibliografía al comienzo del mismo).

(9) Véase, entre otras, Alejandro Korn, *El pensamiento argentino*, Nova, Buenos Aires, 1936; Coriolano Alberini, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, H. Hendriock, Berlin, 1930; Leopoldo Zea, *La filosofía en México*, Libro Mexicano, 1955; A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Unión Panamericana, Washington, 1954; J. Cruz Costa, *A history of ideas in Brazil*, Univ. of California Press, Berkeley, 1964; F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974.

(10) El golpe de Estado planeado contra Jacobo Arbenz en Guatemala en 1954, y el suicidio de Getulio Vargas en Brasil en el mismo año, indican el fin de los "populismos" y el comienzo de la década llamada del "desarrollo". Véase mi artículo "Estatuto del discurso político populista", en *Praxis latinoamericana y filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 261-299.

(11) Véase J. Gracia - E. Villanueva - M. Dascal, *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México, 1985.

(12) Véase mi artículo "Liberación latinoamericana y Filosofía", en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, pp. 10 ss.. Allí explico la carta de Sarmiento a Thomson donde se refería a lo "miserable, sanguinario y primitivo" que era el gaucho argentino.

(13) Escrito en 1961 y publicado en EUDEBA, Buenos Aires, 1969, y donde explicaba que mi intento era clarificar desde sus fundamentos la "cultura latinoamericana"; tema sobre el que realizamos una semana de estudios que se publicó en *Esprit* (Paris), julio (1965). Posteriormente escribí *El humanismo helénico* (editado en EUDEBA, Buenos Aires, 1976) con el mismopropósito. *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974, unía así la cultura antigua con el siglo XV, el origen de América Latina.

(14) Terminaba en julio de 1969 mi obra *Para una de-structión de la historia de la ética* (Ser y Tiempo, Mendoza, 1970), donde, desde una hipótesis heideggeriana (exponiendo las éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant, Max Scheler) criticaba las morales "ónticas" de la modernidad. Esto quedará expresado en el capítulo 2 de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parágrafos 7-12; tomo 1, pp. 65-96; y posteriormente en 1977 en *Filosofía de la Liberación*, 2.3: "Mediaciones". Méto-dicamente describí la cuestión en el capítulo 6 de la citada ética, en el parágrafo 32: "El método filosófico moral de la subjetividad moderna" (tomo II, pp. 130 ss.). Además, enfrentando a Hegel, escribía una obra, *La dialéctica hegeliana* (Ser y Tiempo, Mendoza, 1970), que será posteriormente asumida en la obra mayor *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, donde se muestra el pasaje de lo "moral óntico" a lo "ético ontológico".

(15) Bibliografía y puesta al día de la problemática en mi reciente obra *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, cap. 15.

(16) Parágrafos 13 al 19; edición citada, tomo 1, 1973, pp. 97, ss..

(17) La "Teoría de la Dependencia", que alrededor del 1975 dejará de cultivarse, la he estudiado de manera nueva fundamentándola en las posiciones de Marx mismo (Véase mis obras *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, capítulo 18, pp. 371-415; y *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, cap. 15, pp. 312-363). Ciertamente la *Filosofía de la Liberación*, que nació en Argentina a fines de 1969, tiene a la cuestión socio-económica de la transferencia de valor de manera estructural, y como causa externa de la pobreza de las naciones subdesarrolladas, como "detonante" científico empírico de su discurso filosófico estricto. Sobre una descripción bibliográfica del "Movimiento" filosófico de la liberación en América Latina, véase mi artículo "Retos actuales a la Filosofía de la Liberación", en *Lateinamerika* (Rostock) 1 (1987), pp. 11-25 (también en *Libertacao/Liberación* (Porto Alegre, órgano de AFYL), 1 (1989), pp. 9-30; y otro titulado: "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación", en *Reflexao* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50. Se ha organizado desde 1982 una Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), miembro de la Federación Mundial de Asociaciones de Filosofía - que se ha hecho presente en los últimos congresos mundiales de filosofía, Interamericanos, nacionales de México, Argentina, etc.. Como información véase Johann Schelkshorn, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens fuer eine Gesellschaftsethik* bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel, Tesis doctoral, Universidad de Viena, 1989.

(18) Editada por M. Nijhoff en la *Phaenomenologica*, La Haya, 1968 (en su tercera edición). Véase mi obra con Daniel E. Gillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, donde se muestran las diferencias entre el pensamiento abstracto de Levinas y el concreto, y político, de la Filosofía de la Liberación.

(19) En la nota 332 del tomo 1 de la *Etica* escribíamos: "En cuanto a una bibliografía mínima recordamos las obras de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (1961), trabajo maduro que fue comenzado en 1947 con la obra *De l'existence a l'existente*, Fontaine, Paris, seguida de *Le temps et Autrui* (Arthaud, Paris, 1947), primeras críticas al pensar europeo de Hegel y Heidegger de manera frontal desde la metafísica de la Alteridad; anunció otra para 1972: *Autrement qu'etre* (donde abordará cuestiones que hemos discutido con él personalmente en París); en el mundo alemán podrían irse a buscar indicaciones en las obras de Fichte (Cfr. Hans Duesberg, *Person und Geseminschaft*, Bouvier, Bonn, 1970, pp. 23-192); mucho más explícitas en las de Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) (en *Saemtliche Werke*, Fromann, Stuttgart, t. II, 1959), al que se refiere Karl Loewith, en su obra *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), *Wissensch. Buchg.*, Darmstadt, 1969, pp. 5 ss; ya en el siglo XX, partiendo de las intuiciones de H. Cohen o de F. Rosenzweig, se conocen las obras de Martin Buber, como por ejemplo, *Das dialogische Prinzip*, Schneider, Heidelberg, 1962 (Cfr. Michael Theunisse, *Der Andere*, Gruyter, Berlin, 1965, pp. 243 ss.; en la obra de Theunisse se hace una crítica a la doctrina del Otro en el pensar de Husserl, Heidegger y Sartres, y se describe positivamente esta tradición del pensar en pp. 374-482; sobre la cuestión en Husserl,

Heidegger y otros autores, consúltese la obra de Bernahrd Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Nijhoff, la Haya, 1971, bibliografía en pp. 411-418; en el pensar francés el primero en comenzar el camino fue Gabriel Marcel con su *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris, 1935, que se inicia en 1914 (tomo 1, p. 183).

(20) *Totalité et Infini*, p. 274.

(21) Véase en la *Ética*, tomo I, pp. 98 ss.; y en *Ibid.*, tomo II, pp. 156 ss (hay una versión francesa de este párrafo en "Pensée analectique en philosophie de la libération", en *Analogie et Dialectique*, Labor et Fides, Genève, 1982, pp. 93-120). Véase el capítulo sobre "Die analectische Ueberwindung der Dialektik der Totalität", de Anton Peter, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie*. Enrique Dussel y Karl Rahner im Vergleich, Herder, Freiburg, 1988, pp. 156-204; y en especial el pasaje de Kant, Fichte, Hegel, Schelling, etc.: "Historische Wurzeln des Transzendenzdenkens" (*Ibid.*, pp. 244-389); además: Roberto Goizueta, *Liberation Method and Dialogue*. Enrique Dussel and North America Discourse, Scholars Press, Atlanta, 1988; Roque Zimmermann, *América Latina. O nao ser. Uma abordagem filosófica a partir de E. Dussel (1962-1976)*, Vozes, Petropolis, 1987.

(22) Usamos obras tales como *Gelassenheit* (Neske, Pfullingen, 1959); *Unterwegs zur Sprache* (Neske, Pfullingen, 1965), Wegmarken (Klostermann, Frankfurt, 1967), *Zur Sache des Denkens* (Niemeyer, Tuebingen, 1969), *Heidegger im Gespräch* (K. Albert, Freiburg, 1969), etc.; citados desde nota 214 en adelante (*Ética*, t. I, pp. 176 ss.). Sobre Heidegger: "La hermenéutica existencial" (párrafo 34; *Ética*, t. II, pp. 141-156); pero en este caso, en cambio, partía del Heidegger de 1907, con sus dieciocho años, como lector de Brentano, futuro obispo de Freiburg. Allí escribía: "Sobre este tema véase Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Mohr, Tuebingen, 1960), en especial sobre Dilthey y Husserl (pp. 205 ss.), y sobre Heidegger (pp. 240 ss.)" (*Ibid.*, t. 2, p. 229).

(23) En nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, desde el tomo II al V, fue el largo desarrollo de exponer una ética completa y sistemática desde la exterioridad del "pobre": como mujer (la erótica, tomo III), como hijo/hija (la pedagógica), como el pobre de la política (tomo IV), como el Otro absoluto desfetichizante (tomo V). En la *Philosophie der Befreiung* se intenta una síntesis: la erótica (3.2); la pedagógica (3.3); la política (3.1); el antifetichismo (3.4). Se dan cuenta de las tesis de los cinco tomos de la *Ética* - sin aparato crítico -. El tema del Otro como "exterioridad" véase en *Philosophie der Befreiung*, 2.1 y 2.4; la "totalidad" ontológica en 2.2.

(24) Hablando de los "nobles", el helleno-céntrico Aristóteles escribió: "Nuestro nobles se consideran nobles no solamente en nuestro país sino en todas partes (*pantakhóu*), mientras que los nobles entre los bárbaros son solamente nobles en su propio país" (*Política* I, 3, 1255 a 32-35).

(25) *Grundrisse* (Dietz, Berlin, 1974), p. 203, 8-45.

(26) En mi tercer tomo sobre el comentario de las cuatro redacciones de *El capital* (1. Los *Grundrisse* de 1857-58; 2. Los Manuscritos del 61-63; 3. Los Manuscritos del 63-65; 4. *El capital*, tomo I de 1866-67 y los manuscritos inéditos de los libros II y III que están en Amsterdam y hemos consultado para realizar el primer comentario completo de dichas "cuatro redacciones"), hemos probado que el paradigma "creacionista" (como creación de plusvalor por la subjetividad del trabajo vivo desde la nada del capital; es decir, desde más allá del valor del salario, que es capital) en Marx se funda en las sugerencias del último Schelling, que pasaron a la tradición desde sus

célebres conferencias del 1841 en Berlin. Habermas tiene de Schelling una visión parcial (más bien del *Weltalter* pero no de la *Philosophie der Offenbarung*). Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 116 ss., parágrafo 17: "Del Hegel definitivo al viejo Schelling". Una reinterpretación cabal de Marx exige un retorno creativo a Schelling. Véase en J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, pp. 172-228, su interpretación de Schelling. No se descubre allí el "Herrn des Seins", la "Quelle" creadora (que al menos indirectamente tendrá influencia en Marx).

(27) La expresión "tardío" se opone a "atrasado" como hemos dicho, pero no a "explotado" -lo que es esencial para la Filosofía de la Liberación: sin dominación conocida y analizada no hay conciencia de la necesidad de la liberación -. La "falacia desarrollista" imposibilita una Filosofía de la Liberación (en los países "centrales" dominadores, y en los países "periféricos" explotados). Esta falacia contamina la totalidad del pensamiento de Habermas.

(28) Los números 9-11 (y los siguientes que aparezcan en el texto) son las páginas de la obra de Karl O. Apel, *Transformation der Philosophie (=TdPh)*, como explicamos en la nota 1.

(29) En los capítulos 9 y 10 de nuestra obra en edición *El Marx definitivo (1863-1882). Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"*, hemos expuesto el cómo Marx practica una filosofía "implícita", como "subsunción (Subsumtion)" de la ontología hegeliana (invertida meta-fisicometne, ya que el "inicio (Anfang)" del discurso de Marx es el "No-ser" y no el "Ser" (como para Hegel); al inicio no está el "Valor" ("ser" del capital), sino el "trabajo vivo (lebendige Arbeit)" (el "No-capital").

(30) Véase mi artículo "Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio", en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, pp. 99 ss.). Escribe Gramsci: "La realizzazione di un *apparato egemonico*, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, e un fatto de conoscenza, un fatto filosofico" (*Quaderni del Carcere* 10, II, parágrafo 12; Einaudi, Torino, 1975, t. II, p. 1250). habría que constituir el concepto de "aparato" como una categoría -lo que Gramsci no hace aquí -.

(31) Lo "Diferente (Unterschied en Hegel, Differenz)" (*diferentia* en latín) se funda en la Identidad; lo "Distinto (Distinkt, Divergenz)" (*distinctio* en latín; lo "non-aliud" de Nicolás de Cusa) se encuentra en la "exterioridad" de la Identidad y el Fundamento (Grund). Para los filósofos clásicos de la *analogía*, los "analogados" contenían cierta *similitudo* (que incluye la *identitas* y la *differentia*), y cierta *distinctio* (que no es tampoco *differentia*). Véase mi *Philosophie der Befreiung*, 2.4.3 (aquí el traductor pone por "distinctio" la palabra alemana "Divergenz", que no es estricta; *Ibid.*, pp. 55-57). Estas terminología la usa la *Filosofía de la Liberación* desde 1969; es de inspiración levinasiana, pero no tiene relación a la propuesta, posteriormente, por Derrida.

(32) Véase *Philosophie der Befreiung*, 5. 1-5. 9; y en "Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation", en *Philosophical Knowledge*, Cath. Univ. of America, Washington, 1980, pp. 108-118.

(33) Véase en la obra citada en nota 11, donde en largas 689 páginas de gran formato se hace la historia (y se agregan contribuciones inéditas) de esta corriente filosófica. Filósofos tales como Gregorio Klimovsky o Mario Bunge (Argentina), Alejandro Rossi, Luis Villoro o Enrique Villanueva (México), Héctor-Verí Castañeda (Guademaal), y tantos otros, son algunos nombres de esta tradición. Obra de gran interés -ninguna otra corriente filosófica, excepto el marxismo, ha efectuado en América Latina una evaluación histórica tan acabada de sí misma-.

(34) Por ejemplo, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn, 3 era, 1980, donde ya se ocupa, entre tantos otros, de Charles Morris o Wittgenstein (pp. 28 ss.). Debemos aquí incluir también sus primeros capítulos reunidos en la *Transformación de la filosofía*: "Las dos fases de la fenomenología (...)" (1955), en *Ibid.*, pp. 75-100 (pp. 79-105); y "El concepto filosófico de verdad (...)" (1959), en *Ibid.*, pp. 101-131 (pp. 106-138).

(35) *Tdph*, I, pp. 133-160; pp. 138-166.

(36) *Ibid.*, pp. 161-189; pp. 167-196. Escribe Apel: "Cuando penetramos en el *Tractatus* no lo hacemos sin presuponer un orden metafísico acabado del mundo que permita una *co-ordinación* recíproca de los elementos fácticos, existentes uno con independencia del otro, de lenguaje y mundo" (*Ibid.*, p. 164; p. 170: "Man kommt in den Tractatus (...) gestattet").

(37) *Ibid.*, pp. 217-264; pp. 226-275. Y en la misma línea la contribución posterior: "La radicalización filosófica (...)", en *Ibid.*, pp. 265-320; pp. 276-334.

(38) En especial en "El problema de la comprensión hermenéutica y la teoría de los *juegos de lenguaje* del último Wittgenstein", en *TdPh* I, pp. 338 ss.; pp. 352 ss..

(39) *Ibid.*, p. 360 (p. 375).

(40) Se sugiere esta temática en *Philosophie der Befreiung*, 5. 6. 2. En *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en el tomo I, el capítulo 2 (lo "óntico") queda implantado en el capítulo 1 (lo "ontológico"), fundamentación de toda ciencia fáctica en el mundo como presupuesto; en el *Método para una filosofía de la liberación* (pp. 26-31), hemos expuesto la posición de Aristóteles, donde se muestra que la "dialéctica" de la "taéndoxa" puede pensar el origen de los "principios" de las ciencias (Refutaciones Sofísticas 11; 172 a 11-b 1; De Part. Anim., I, 1; 639 a 1-10; Topicos I, 2; 101 a 26-b 4: "La dialéctica es útil para las ciencias filosóficas (...) y con respecto a los fundamentos de los principios de cada ciencia (...)"). Planteamos estas cuestiones en "Ortopraxia y objetividad" (en *Praxis latinoamericana y Filosofía* de la Liberación, pp. 307-329), y en "Praxis y filosofía" (en *Ibid.*, pp. 21-45), donde nos referíamos a las obras de E. Husserl (en especial *Die Krisis der europaischen Wissenschaften*), Heidegger, Gadamer. En América latina estas reflexiones, nuevamente, iban encaminadas a permitir fundar la posibilidad de una filosofía política, una *Filosofía de la Liberación*, para lo que era necesario refutar la "falacia cientificista", o la invalidación de una filosofía social por la filosofía analítica.

(41) Una crítica frecuente efectuada contra la *Filosofía de la Liberación* se refiere a que usa una terminología fenomenológica-heideggeriana. Pienso que es una herencia a la que no hay que renunciar -pese a los recientes descubrimientos de las reales vinculaciones de Heidegger con el nazismo, a las cuales siempre hicimos alusión desde 1970-. Sea nuevamente Apel bienvenido a América Latina; su presencia es "saludable" racional y argumentativamente.

(42) En este momento Apel hace una anotación marginal: "Es lógico que en este punto destaquemos, junto a los llamados *pensadores del lenguaje* (Rosenzweig, Buber y Rosenstock-Hussey), la experiencia existencial yotú -atestiguada, por ejemplo, en la tradición bíblica- ya que todavía no está subordinada a la gramática ontológica griega de la experiencia impersonal del se" (22; 23-24). Es interesante que Apel no nombre aquí a E. Levinas, Por nuestra parte, hemos escrito *El humanismo semita* (1961) partiendo, exactamente, de la misma hipótesis: describir la experiencia no-griega del ser

como "cara-a-cara". **La Filosofía de la Liberación**, en este sentido, quiere referirse radicalmente a una pensar no-griego, ontología de "la luz (to fos)", que hemos expuesto en nuestra obra **El humanismo helénico**, ya citada (véase **Philosophie der Befreiung**, 1. 1. 5-1. 1. 6 y 2. 1). Es por ello, igualmente, que no tenemos dificultad de "dialogar" con la filosofía de Apel, ya que la **Filosofía de la Liberación** es esencialmente "dialógica".

(43) Hemos podido observar, en efecto, en la obra de Peirce (por ejemplo **Philosophical Writings**, Dover, New York, sin fecha) la presencia de tal concepto: "They must not stop at our own fate, but must embrace the whole community" ("On the Doctrine of chances (...)"); p. 162); "But all this requires a conceived identification of one's interests with those of an unlimited community (...), interest in an indefinite community" (ibid., p. 163). "We individually cannot reasonably hope to attain the ultimate philosophy which we pursue; we can only seek it, therefore, for the **community of philosophers**" ("Some consequences of four incapacities"; p. 229); etc.. El notable ensayo de Apel "De Kant a Peirce (...)" (en TdPh II, pp. 149-168), creemos, es central para comprender la totalidad del pensamiento del autor que comentamos. Une así Apel Wittgenstein con Heidegger: "La superación de todos los límites concretos del juego de lenguaje en una comunidad ilimitada de comunicación, crearía las relaciones sociales que posibilitan en concreto el **acuerdo (Verstaendigung)** intersubjetivo universal" (ibid., pp. 154-155; p. 163). Estos descubrimientos apelianos pueden ser de gran utilidad para un desarrollo futuro de la **Filosofía de la Liberación** -pero no como piensa Juan C. Scannone, como elementos de su superación-. De todas maneras, creo que en 1971, con el notable artículo sobre "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales" (en TdPh II, pp. 209-249; pp. 220-263), Apel llega a constituir lo que pudieramos llamar su propuesta filosófica definitiva -que tendrá desarrollos posteriores éticos o morales.

(44) Sobre el tema véase "Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías", en ThPh II, pp. 91-120 (pp. 96-127).

(45) Está claro que ésta es toda la cuestión planteada por Lenin en **¿Qué hacer?**, donde se le da al "partido" revolucionario la responsabilidad de ser el autor del diagnóstico, la consciencia y el actor de la terapia revolucionaria. Gramsci concibió al "intelectual orgánico" de manera mucho más semejante a la solución apeliana, y el Sandinismo en América Central desarrolla una posición de un "pragmatismo" (como los mismos "Comandantes" la denominan), donde la función de la "vanguardia" juega un papel democrático en la concertación de los "acuerdos" -lo que le ha permitido mantener la unidad del pueblo, "comunidad de comunicación real", en medio de una guerra contra la invasión norteamericana por medio de los "contras"-.

(46) En primer lugar "El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en TdPh II, pp. 341-413 (pp. 358-435). Posteriormente, y entre otras: Estudios éticos, Ed. Alfa, Barcelona, 1986 (que comprende "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationaltaetstypen"; "Laesst sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalitaet unterscheiden?"; "Notwaendigkeit, Schwierigkeit und Moeglichkeit einer philosophischen Begrueundung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", y "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?"; trabajos de 1980 a 1984). Por último, en su obra nombrada **Diskurs und Verantwortung** (1988), incluye casi exclusivamente trabajos sobre ética (de 1975 a 1988). No tocaremos el tema sino de paso, ya que nuestra finalidad es referirnos a la "Introducción" de 1973.

(47) Los cinco tomos de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (escrita de 1970 a 1975), no sólo es un testimonio de ello, sino una exigencia de una *Filosofía de la Liberación*.

(48) *IdPh* II, p. 402; pp. 423-424.

(49) *Ibid.*, p. 404; p. 425. "Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles **exigencias** provenientes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, justificables mediante argumentos racionales (...). Los miembros de la comunidad de comunicación (...) **están obligados** a tener en cuenta todas las exigencias virtuales de todos los miembros virtuales; es decir de las **necesidades** humanas, en la medida en que podrían plantear exigencias a los demás hombres. Las **necesidades** humanas, en tanto que exigencias comunicables interpersonalmente, son éticamente relevantes (...). La imposición egoísta de intereses, debe sacrificarse en aras de la transubjetividad de la defensa argumentativa de intereses" (*Ibid.*, pp. 403-404; pp. 424-425).

(50) "Laesst sich ethische Vernunft (...)?", en traducción castellana, *Estudios éticos*, p. 103.

(51) *Ibid.*, II, pp. 380-381 (p. 400). Apel no advierte que el principio de que la "persona es siempre fin, y no medio", es igualmente el fundamento de la ética de *El capital* de Marx -donde el "trabajo vivo", el "trabajador", **como persona** no debe reducirse a ser una mediación del valor (una cosa) (*MEGA* II, 6, p. 183, 15-24). La "persona" es "fuente creadora del valor" desde la nada del capital (posición "creacionista" y no "productivista" como opina Habermas, según lo veremos más adelante).

(52) Artículo que hemos citado en nota 50, p. 39. En la posición de Apel, no podría dejarse morir a un virtual miembro de una comunidad de argumentación virtual.

(53) Véase lo que hemos ya escrito en *Para una de-estructuración de la historia de la ética*, pp. 70 ss.; pp. 113 ss.; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 3: "La exterioridad meta-física del Otro" (t. I, pp. 97-156); Método para una filosofía de la liberación, pp. 170 ss.; *Philosophie der Befreiung*, 2. 1, 2. 4, 2. 6, "el Otro" en cada nivel práctico (3.1. 3-3. 1.4, 3.2. 3-3. 2.4, 3.3. 3-3.3.4, 3.4-3.4.9, 4.2.6, 4.3.7, 4.4.4, 5.3); y de manera especial, metódicamente en "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", citado *supra* en nota 26.

(54) Aún la "comunidad de comunicación **ideal**" puede postular una "exterioridad" del Otro, no ya como exclusión, sino como noinclusión para que no fuera representada como inmóvil o sin capacidad de futuro. Aún en una "comunicación libre de dominación" habría que postular el futuro de una comunicación **nueva** desde el Otro "siempre ya presupuesto" como principio "meta-físico" desde donde se puede pasar de lo in-comunicado (aunque no como "in-comunicación" por dominación) como libertad que no ha "revelado (offenbart)" aún (no meramente "aparecido (ercheint)" el misterio de su "exterioridad" de persona), a la comunidad de comunicación humana innovadora, creadora. La "unlimited community", el "interest in an indefinite community" (Peirce, *Op. cit.*, pp. 162-163), "the notion of a community (...) capable of a definite increase of knowledge" (p. 247), debe **presuponer-yasiempre** la existencia del "Otro", como un "vosotros" más allá del "nosotros" **real**, y aún del "ideal". Un Tomás de Aquino, para tomar como ejemplo un autor tradicional, escribe: "no debe dejar de considerarse que (... se tiene) como último pro-yecto (Entwurf) común (**bonum commune**) del todo al mismo Dios, en el que toda **beatitudo** (perfección) consiste" (*De perfectione vitae spiritualis*, XIII, n. 634). De manera que el mismo "Reino de

Dios" -tema central, como hemos visto en Kant, y que como "Reino de la Libertad", dentro de otro horizonte totalmente distinto, es evidente, lo tratará el mismo Marx- como "comunidad de comunicación **absoluta**", la "utopía" ideal, es pensada como progrediente, con progreso, con avances; ya que siendo el Absoluto un "participante" en ella, hay garantías de "infinita" ("indefinite", "unlimited") posibilidad de nuevo conocimiento. Todo este se cumple históricamente, aún a "long run", ya que el Otro estará ya-siempre-presupuesto, pero no como fundamento (como el "ser"), sino como "exterioridad" (como la "nada" -lo todavía sin sentido, de lo que no se puede hablar desde la misma "comunidad de comunicación"- indefinidamente).

(55) Habermas critica recientemente el sentido tradicional de metafísica en su obra *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

(56) Pp. 149 ss.; pp. 55 ss.. Cuestión planteada en TdPh I, pp. 53-64; pp. 57-68. Es interesante anotar que Apel en *La transformación de la filosofía* se ocupó de Arnold Gehlen (I, pp. 191 ss.; pp. 197 ss.) como una "Filosofía de las instituciones", pero no volvió frecuentemente sobre el tema. La cuestión que debemos plantearnos es: ¿Y si una totalidad institucionalizada de la comunicación fuera irrecuperable, insuperable; si se hubiera focalizado a tal punto que se debiera decidir por otra radicalmente distinta, nueva, futura? El problema de una "reestructuración" **institucional** revolucionaria no puede descartarse a *priori* -como la hace Popper en *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, II, cap. 9 (Francke, Muenchen, 1977, pp. 179 ss.).

(57) "De suerte que este yo, es decir mi alma (res cogitans), por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aún es más fácil de conocer que el cuerpo, y que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es" (*Le Discours de la methode*, IV; Ed. la Pléiade, Paris, 1953, p. 148). Rechazando como falsa y dudosa toda la "Lebenswelt", Descartes queda irremediablemente encarcelado en un solipsismo del "ego cogito". Allí no hay comunidad originaria de ningún tipo (véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 33 ss.).

(58) "Yo soy yo. El yo es absolutamente puesto" (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), parágrafo 1, I, en Fichtes Werke, Berlin, 1971, t. I, p. 96). "El yo no procede de una síntesis, de la cual se podría consecuentemente descomponer la diversidad, sino de una tesis absoluta: el yo es la yoidad (Ichheit) en general" (*Zweite Einleitung* IX; I, p. 503).

(59) "La certeza de la existencia (Dasein) de un mundo externo es un mero prejuicio del que debemos liberarnos para retornar al fundamento" (*System des transcendentalen Idealismus*, Einleitung; Werke, ed. Schroeter, Muenchen, 1958, t. III, p. 344). "Este saber primero es para nosotros sin duda el saber de nosotros mismos (das Wissen von uns selbst) o la auto-consciencia (Selbst-bewusstsein)" (*Ibid.*, pp. 355).

(60) Hemos expuesto esto en *Ibid.*, I, pp. 116 ss..

(61) Boston, 1964, cap. 4, pp. 104 ss..

(62) Nicolas Bediaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier, Paris, 1964, p. 181-193.

(63) 242 e. Posición de la "raza eleática" que excluye la pluralidad del todo.

(64) 233 e. En nuestra *Para una ética...*, comentábamos en 1971: "Téngase bien en cuenta que sobre el yo-tú sólo hay un **nosotros** (jamás un **vosotros**)" (t. I, p. 178). En aquella época ya indicábamos esta problemática de la "exterioridad" ante Heidegger, Marcuse o Gadamer (porque entendíamos que su "Verstaendigung" era de un "nosotros" inconciente e implícitamente europeo, dominador). Desde las mismas razones argumentamos hoy. Lo

que acontece que nuestra obra, cinco tomos, se encuentra todavía en la "exterioridad" de la filosofía occidental (por ser latinoamericana y estar escrita en español: dos eventualidades insignificantes para el que no las sufre).

(65) 234 a.

(66) **Parménides** 139.

(67) **Teeteto** 208. Lo que en el nivel práctico es: "La primera condición fue la que se hizo en principio con el propio Dionisio, de llevar a la práctica un modelo que hubiera sido un **bien común para todos (pasi koina agatha)**" (**VII Carta**, 337 d). La comunidad es la última referencia, como lo Uno irrevocable y causa: "En el mundo inteligible, lo último que precibes y con trabajo, es la Idea de Bien, y una vez percibida hay que concluir que ella es la **causa de todo**" (**Republica**, 517 b). Desde los presocráticos hasta Kelsen estudiamos en nuestra tesis doctoral, presentada en 1959, el tema de "El bien común". Allí expusimos a Aristóteles, los helenistas, medievales, Escuela de Salamanca, los modernos -hasta Kant, Hegel, etc.-. No podremos detenernos aquí en toda esta historia.

(68) **Refutaciones sofísticas** 34; 183 a 37-b 8. Véase todo esto en mi **Método para una filosofía de la liberación**, pp. 22 ss.. Pareciera que Aristóteles hubiera anticipado por siglo en la crítica de la "falacia cientifista": "La dialéctica es útil (...) con respecto a los fundamentos (**ta prota**) de los principios (**arjon**) de cada ciencia: es en efecto, imposible argumentar acerca de ellos fundándose en los principios propios de la ciencia en cuestión, porque los principios son los elementos originarios de todo el resto; es sólo por mediación de lo que es comprendido cotidianamente, y que concierne a cada ciencia, que es posible explicar los principios de ellas necesariamente. Este es el oficio propio, el específico de la dialéctica" (**Tópicos** I, 2; 101 a 26-b 4). La única dificultad, nuevamente, es que "lo cotidiano" para Aristóteles era el "mundo" de la aristocracia esclavista helénica (un "nosotros" de una "comunidad de comunicación real", que excluía al esclavo, al bárbaro y europeo, al niño (que estaba en potencial), a la mujer (que no tenía plenitud de decisión); ese "nosotros" era una **minoría ínfima** de la Humanidad en su época; pero pasaba por ser la "comunidad de comunicación **ideal**", ya que se definía al "hombre" como el "viviente que habita la ciudad (griega): **zoon politikón**". El "consensus" (el "acuerdo (Verstaendigung)") del "nosotros" de la "comunidad de comunicación **real**", como hegemonía no-conciente (con su carácter práctico-político inevitable) es la más peligrosa y "fetichista" de las "evidencias" (culturales e históricas). **La Filosofía de la Liberación** tiene inevitablemente una continua sospecha de infundamentalidad de todo "acuerdo **real**", y considera toda pretensión de universalización de tal "consensus" como posible dominación. Todo esto no se opone a la propuesta de Apel, pero no es tratada preferentemente -y esta preferencia para nosotros es una exigencia ética inevitable, irrevocable-. Apel escribe: "Si nos percatamos de que no existe correspondencia alguna entre la comunidad de comunicación real, presupuesto por cuantos argumentan en una situación finita, y el ideal de una comunidad ilimitada de interpretación, sino que la primera está sujeta a todas las limitaciones de la conciencia y de los intereses del género humano, dividido en naciones, clases, juegos de lenguaje y formas de vida, surgirá a partir del contraste entre el ideal y la realidad de la comunidad de interpretación el principio regulativo del progreso práctico, con el que podría y debería estar enlazado el progreso en la interpretación" ("Cientifismo o hermenéutica trascendental", en TdPh II, pp. 204-205; p. 215). Con lo cual se prueba que Apel no se opone a lo que estamos indicando.

(69) Es de interés estudiar el caso. Aristóteles "argumenta" (en la "comunidad filosofía ateniense de comunicación") de por qué "el esclavo es por naturaleza esclavo" (*Pol.* I, 1254 b 19), y aunque conoce la objeción de que sólo son esclavos "por convención", argumenta que son esclavos por naturaleza por nacer con predisposición a los trabajos físicos, etc.. Puede verse entonces la situación ética: el gran cultivador de la lógica occidental usa argumentos desde una "Lebenswelt" esclavista, que propone -para legitimar el orden de dominación que él mismo controla político-económicamente.

(70) "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Moeglichkeit einer philosophischen Begrueudung der Ethik (...)", en *Estudios éticos*, ed. castellana citada, p. 172. El concepto tan rico de Apel de "los afectados", véase en esta obra, *Estudios éticos*, en pp. 88, 95, 116, 117, 123, 172, 196, 201, etc.: deben "garantizarse básicamente no sólo (...) los intereses de quienes *participan* (...), sino, además, de todos los *afectados*" (*Ibid.*, p. 117).

(71) Juan C. Scannone, "Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad", en *Stromata* (Buenos Aires), 43 (1987), en p. 396 escribe: "La comunidad de comunicación es en verdad ética solamente si ella respeta la irreductible alteridad ética del Otro *en el seno* del nosotros". Del mismo autor "Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación", en *Stromata*, 42 (1986), pp. 367-386.

(72) Pp. 88 ss.

(73) A 36. Y continúa el texto: "(...) so dass, so bald jene Verbindung aufgehoert hate, *die Gemeinschaft*, darin sie jederzeit mit geistigen Naturen stehet, allein uebrig bleibt, und sich ihrem Bewusstsein zum klaren Anschauen eroeffnen muesste" (*Ibid.*). Se refiere entonces a una "Geistergemeinschaft" (A 48). Pero antes ha dicho: "Por todo esto nosotros nos vemos, en los más secretos móviles de nuestra conciencia, bajo la dependencia de la regla de la voluntad general (der Regel des *allegmeinen Willens*), y de ello resulta en el mundo (Welt) de todas las naturalezas pensante (afler denkenden Naturen) una unidad moral y una constitución sistemática según leyes puramente espirituales" (A 42). Esta "comunidad de los espíritus" (en Apel: "de los argumentantes") permanecerá en el Kant posterior: "La idea de un mundo inteligible puro como conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos como seres racionales" (GMS, BA 126-127). "No es de entrañar que el hombre, perteneciendo a ambos mundos, no tenga que considerar su propia existencia respecto de su segunda y suprema destinación de otro modo que con veneración" (*KpV*, A 155).

(74) *Principes de la nature et la grace*, Haupttext, parágrafo 15. En la *Monadologie* (parágrafo 87) distingue entre "le Règne physique de la nature et el Règne moral de la grâce (...) cité des esprits". En kant véase GMS, BA 74-75, 89-90 (el hombre como miembro (Glied) y señor (Oberhaupt) de dicho Reino, 98); *KpV*, A 262 (Reino de las costumbres), A 266 (Reino supra-sensible), A 231 (Reino de Dios); *KrV*, B 843, A 815 (Regnum Gratiae); etc.. En *KpV* llega a decir que "Leibniz denominaba reino de la gracia el mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien sipremo" (B 840, A 812). De allí que Kant afirma: "La *idea* de un mundo moral tiene realidad objetiva, no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible, sino (...) como objeto de la razón pura en su uso práctico, y en un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él" (*KrV*, B 840, A 808). Véase mi *Para una destrucción de la historia de la ética*, pp. 116-118.

(75) "On the Doctrine of Chances", en *Philosophical Writings*, p. 163.

(76) Véase el enunciado de la "norma ética básica" en "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Moeglichkeit einer philosophischen Begrueudung der Ethik", IV, en *Estudios éticos*, pp. 161 ss..

(77) Véase "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", en *Estudios éticos*, pp. 175 ss..

(78) *Ibid.*, III, p. 211.

(79) Por ejemplo, en *Ibid.*, pp. 182-184, 19/86, 188, 191, 193-194, etc.. Acepta demasiado acríticamente la posición de Popper en referencia a la planificación "perfecta" (Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984, muestra que una planificación "posible" es tan factible como un mercado con competencia "posible" (ya que la utopía de una competencia "perfecta" del mercado es tan imposible como la planificación "perfecta")). Apel no tiene ninguna posición crítica ante el "mercado" (que América Latina sufre, ya que la "competencia" produc sistemáticamente transferencia de valor del capital menos desarrollado al más desarrollado; véase el cap. 15 de mi obra *Hacia un Marx desconocido*, pp. 312-361). A veces pareciera que la "comunidad de comunicación libre de dominación" fuera pensada desde el "mercado libre de monopolios" -a la manera de Milton Friedman, como anarquismo neoliberal conservador que critica al Estado keynesiano intervencionista como la causa de todos los males del capital y de sus crisis-.

(80) Véase esta expresión, por ejemplo en *Estudios éticos*, pp. 169, 184, 186, etc..

(81) *TdPH*, II, p. 249, p. 263. Esta distinción es fundamental en Apel: "Postulamos el presupuesto ideal, normativamente inalienable, del juego de lenguaje trascendental de una comunidad ilimitada de comunicación; pero, por otra parte, tenemos que realizarla siempre todavía en la **sociedad históricamente dada**" (*TdPh*, II, pp. 213-214; p. 225). "Si reconstruimos siempre su realidad histórica empírica y crítico-normativamente, a la luz del ideal de la **comunidad ilimitada de comunicación**, que debemos realizar en la **sociedad**: (*Ibid.*, p. 214; 225).

(82) "El Otro, el bien común y el Infinito", parágrafo 25 del tomo II de *Para una ética de la liberación*, pp. 58 ss.. De la misma manera, en la *Philosophie der Befreiung*, el tema está indicado, sólo indicado, en la categoría de "liberación" (2.6, pp. 73 ss.), o en el "pasaje" de la "tautología" (4.2.7, pp. 139-140) a la "subversión del lenguaje (4.2.8, pp. 140 ss.).

(83) *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1969, p. 283. Para Bergson, hay dos tipos de sociedad: una "cerrada" (que sería la "sociedad abierta" de Popper, antiutópica y reformista, es decir, repetitiva) y otra "abierta" (que puede cambiar también, no exclusivamente, por medio de revolución; que tiene capacidad de innovación radical; es el "Enemigo" de Popper; la peligrosidad de la novedad radical). Lejos de nosotros el anarquismo o el "revolucionarismo" irresponsable, pero lejos igualmente el reformismo por principio. Veremos que el explotado, el miserable, el pobre o "espera" una sociedad radicalmente nueva o acepta la dominación como "naturaleza" ("el esclavo por naturaleza esclavo" de Aristóteles; o el siervo medieval, por cuasi-naturaleza, que soporta el "ius dominativum" del señor, como enseñaba Tomás de Aquino, etc.).

(84) Escribíamos en "Historia y praxis. Ortopraxis y objetividad": "La praxis de liberación del oprimido, cuando es adecuada, cuando es ortopráctica, abre el máximo horizonte posible de objetividad, porque el interés utópico prácticoprudencial supera en mucho la capacidad de objetualidad del proyecto vigente del grupo en el poder, en la dominación" (en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, pp. 315-316; hay una traducción francesa: "Histoire et Praxis (Orthopraxie et Objectivité)", en "A la recherche de sens / In search of meaning", en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4 (1985), pp. 147-161).

(85) Denominamos "analéctico" el momento trascendental de la exterioridad, desde cuya afirmación se puede negar la negación y trascender el horizonte "pasado" (Véase *Método para una filosofía de la Liberación*, pp. 176 ss.; *Philosophie der Befreiung*, 5.3; y el artículo citado en nota anterior). Véanse las tesis editadas sobre el tema en nota 21; además los artículos "alterité" y "éthique de la liberation", en *Dictionnaire de Morale*, Cerf, Paris, 1983, pp. 4-5 y 77-78.

(86) *TdPh* II, p. 114; p. 121. En mi caso Marx no ejerce ninguna "fascinación" irracional; de una posición antimarxista -y desde Heidegger- he debido internarme en una reflexión completa, directa de la totalidad de la sección II del *MEGA*. Como es sabido, esta sección, proyectada en 17 volúmenes, contiene las "Cuatro redacciones" de *El capital*. He dedicado años a comentar línea por línea todo ese material (editado en parte en el *MEGA*, e inédito en parte en el Instituto de Historia Social de Amsterdam, donde he consultado personalmente los manuscritos inéditos; que en parte están mecanografiados en el Instituto Marxista-Leninista de Berlin, DDR). Esto me ha permitido escribir tres volúmenes: uno de la "Primera redacción" de *El capital*, los *Grundrisse*, bajo el título: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (citado en nota 17), 422 p.; de la "Segunda redacción", los Manuscrito del 61-63, en un segundo libro *Hacia un Marx desconocido*. Un comentario a los *Manuscritos del 61-63*, 380 p.; de la "Tercera redacción" (los *Manuscritos del 63-65*, en parte inéditos) y de la "Cuarta redacción" (desde *El capital* comenzó a escribir en enero de 1866), un tercer libro en prensa *El Marx definitivo (1863-1882). Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El capital"*. Terminó así el primer comentario completo de lo que era "científico" para Marx de su obra. Desde esta perspectiva puedo afirmar, y creo que Apel y Habermas lo aceptarán, que ambos tienen de Marx una visión parcial, tradicional, ya que frecuentemente critican la versión del marxismo dogmático, y no la posición de Marx mismo. No han utilizado la diferencia existente entre Marx y Engels, y mucho menos la que se da con Lenin -y abismalmente con Stalin-; es obvio que hay entre ellos enormes diferencias filosóficas -que hemos demostrado en detalle en los capítulos 8 a 10 del tercero de nuestros libros nombrados-. Es desde este horizonte que procederá mi argumentación.

(87) "Forgeschrittenen", así como también "spaet-", se refieren, como ya hemos indicado más arriba, a una concepción lineal del desarrollo económico-político. Es una visión "diacrónica"/ de la evolución social, (así como el niño llega a ser adulto); mientras que la "dependencia-liberación" descubre una estructura "sincrónica" de explotación (Cfr. Franz Hinkelamert, "Dialéctica del desarrollo desigual", en *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago de Chile), 6 (1970), pp. 15-220, donde se critica el concepto de "avanzado" o "tardío" con respecto a "atrasado", como fruto de la "ideología desarrollista", que nosotros hemos denominado "falacia desarrollista", y en la que cae no sólo Habermas, sino igualmente Apel).

(88) *Theorie und Praxis*, cap. 6; Tecnos, Madrid, 1987, p. 216; Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 228. Sería interesante que Habermas repitiera esas palabras en El Salvador, en Guatemala, en Sri Lanka o la India, para que comprendiera como su "hoy" no es mundial sino "provinciano" (europeo-norteamericano). Véase mi trabajo "Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de Dependencia", cap. 15 de *Hacia un Marx desconocido*, pp. 312-362, donde se expone que, desde el horizonte de la "competencia (Konkurrenz)" mundial, el capital global nacional de los países subdesarrollados (con composición orgánica baja) transfieren valor a los capitales globales nacio-

nales de mayor desarrollo. Es un "sistema" internacional que debe ser pensado por una filosofía de la responsabilidad (como consecuencia del sistema controlado por los países más desarrollados) solidaria (hacia personas explotadas y empobrecidas en la "periferia" por el "mismo" sistema, donde vive, recibe su sueldo y reproduce su vida el filósofo del "centro"). Europa y Estados Unidos "produce" sus "pobres" fuera de sus fronteras -en la Exterioridad, y por ello son "nada" para sus filosofías, son "figuras (Gestalten) que quedan fuera de su reino (...) que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada (erfüllten Nichts) en la nada absoluta (absolute Nichts)" (Marx, *Manuscrito II del 1844*; Alianza, Madrid, 1968, pp. 125-125; MEW, EB I, pp. 523-525); y, por ello, se piensa que "hoy" una "teoría revolucionaria carece de destinatarios" ... quizá en Alemania (pero dichos destinatarios quizá sean los "pobres" inevitablemente producidos fuera por el capital alemán). Al menos es un problema que habría que plantearse -con lo cual ni siquiera pretendo tener razón, pero nadie puede negar la "posibilidad" de una tal cuestión-. Sobre la "Exterioridad" en el pensamiento de Marx, véase mi obra *La producción teórica de Marx*, cap. 7 (pp. 137-159); *Hacia un Marx desconocido*, cap. 3 (pp. 57-77); y en *El Marx definitivo (1863-1882)*, caps. 9-10 (en prensa).

(89) Por ejemplo: "Me parece que este problema número 1 de una macroética en la época de la crisis ecológica no es solucionable exclusivamente sobre la base de la racionalidad estratégica (...). Y la racionalidad estratégica no podría, por sí sola, lograr nunca que los países ricos y desarrollados se vieran impulsados a compartir los recursos del mundo con los países pobres y subdesarrollados (nunca dice: "explotados", agregó), de una forma tal que pudiera ser calificada de *justa*" ("Laesst sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalitaet unterscheiden?", II, en *Estudios éticos*, p. 38; otros textos véanse en *Estudios éticos*, pp. 129-130, 161, 168, etc.). Aquí Apel ha planteado la cuestión, pero no se siente llamado a colocarla como el "punto de partida" concreto de su filosofía -la *Filosofía de la Liberación* debe hacerlo inevitablemente porque convive militante y diariamente en medio de la miseria. En México, en Nezahualcoyotl -con más de dos millones de habitantes- una inmensa ciudad satélite., sobre el antiguo lago Texcoco, tiene el aspecto de un paisaje lunar, con la "*miseria*" como hecho cotidiano. México tiene más de 300 barrios, conjuntos, conglomerados marginales de personas sin medios estables para reproducir su vida (en esta sola ciudad, 5 millones de personas humanas). ¿Cómo hacer filosofía "hoy", "aquí" sin considerar estos "hechos"? Por otra parte, en esta situación, la cuestión de la técnica como mediación de lucha contra la miseria es inevitable. La visión heideggeriana es absolutamente abstracta; no conoce el horizonte ontológico concreto que "subsume" a la "técnica". A la "subsunción" capitalista (como mediación para el aumento de la tasa de plusvalor relativo; es decir, para el aumento inmediato de la tasa de ganancia) o de I stalinismo (como socialismo real, donde el criterio del aumento de la tasa de producción reemplaza el criterio capitalista) de la técnica hay que decirle "No". A la tecnología desarrollada desde la exigencia de la vida hay que decirle: "Si". Tales criterios, ontológicos y éticos, no los tenía Heidegger. Véase mi trabajo sobre la tecnología en *Cuaderno tecnológico-histórico* (1851) de Marx, Universidad de Puebla, Puebla (México), pp. 9-79. Al no tener las categorías "económicas (oekonomische)" (no sólo "wirtschats-wissenschaftliche") Habermas plantea la cuestión a medias en su valiosa obra sobre *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, pp.

(90) K. Marx, *Ideología alemana*; Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 28; MEW 3, p. 28.

(91) Husserl, en su *Ideen su einer reinen Phaenomenologie*, sec. III, cap. 3, indica que la "intención" cognitiva se constituye desde un sujeto como **noesis** y un objeto como **noema**. De la misma manera, la "intención **pragmática**" (que nada tiene que ver con la significación que adquiere en la filosofía del lenguaje) se constituye desde una "necesidad (**pragmatis**)" que determina al objeto como "útil (**pragmata**)". El objeto útil tiene "utilidad (Nuetzlichkeit)", valor de uso para la vida; es el satisfactor de una necesidad. Necesidad-útil (**pragmatis-pragmata**) constituye la "intención" fundamental del ser viviente-humano, dentro de cuyo horizonte la "comprensión del ser" es su momento comprensor. Es como el "conocimiento del Umwelt (milieu)" que el viviente posee como "recurso" **de la vida**. La "**vida**" es el "todo"; la "razón" (y por tanto la "racionalidad", aún la habermasiana) es una de sus "funciones" privilegiadas, específicas.

(92) Habermas, en su obra *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1976, da mucha importancia al texto sobre la "supraestructura (Ueberbau)" del prólogo de la *Contribución (Zur Kritik)* de Marx, del 1859 (Ed. Siglo XXI, México, 1980, pp. 4-5; MEW 13, pp. 8-9). Podemos afirmar, después de haber leído línea por línea las cuatro redacciones de *El capital* (de 1857 al 1882), que dicho tema no tiene ninguna importancia central en lo que para Marx era el "desarrollo del concepto de capital" a través de la constitución del sistema de las categorías requeridas. Ese texto es "secundario" y "débil" para construir sobre él una "re-construcción". El positivismo posterior y el stalinismo olvidaron el concepto de "reproducción" que es el central para Marx en la visión ontológica del capital: "No sólo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter **específicamente social** de las mismas; las **relaciones sociales** (subrrayamos nosotros) y por ende la posición social de los agentes de la producción entre sí, las **relaciones de producción** mismas son producidas, son el resultado, incesantemente renovado, del proceso" ("Capítulo 6 inédito" de los *Manuscritos del 63-65*; ed. Siglo XXI, México, 1983, p. 107; *MEGA* II, 4, p. 130, 5-10). De tal manera que los "modos del consumo", las "ideologías" que explican la sociedad, las normas jurídicas promulgadas por el Estado, la estructura de éste mismo (y hoy diríamos con Habermas, los mecanismos de la legitimación en el capitalismo tardío), etc., "producen", como la causa **a priori**, su efecto propio, la reproducción de la misma "relación social de producción" (como lo **a posteriori**). De esta manera, para Marx, la llamada "supraestructura (Ueberbau)" sería siempre, y al mismo tiempo, lo "infra-" de la "relación social de producción" futura (que en el marxismo posterior es considerado la "Basis", lo material por excelencia, y que, como veremos, tiene por "esencia" para Marx un momento "práctico" constitutivo primero y fundamental: la tesis del "paradigma productivista" es falso en todas sus partes, al menos en cuanto al pensamiento de Marx "mismo"). Una buena lectura "directa" y prolongada de Marx "mismo" hubiera evitado malentendidos (el primero, confundir Marx con Engels; el segundo, confundirlo con Lenin; el tercero, con el marxismo posterior; y no quiero anticipar ningún juicio de valor en lo que es una mera distinción; es decir, enunciar "Marx no es...", no quiere decir que sea contrario, sino simplemente que es otro, distinto, él mismo).

(93) *Ideología alemana*; p. 31; p. 30. Estos textos, utilizados por Apel, nos indican que "la norma básica de la supervivencia (...) sería ya presupuesta como un priori ético no falseable (...)" ("Notwendigkeit, Schwierigkeit..", en *Estudios éticos*, II, p. 130).

(94) En el Marx definitivo, de las cuatro redacciones de *El capital*, el concepto de "relación social (gesellschaftliche Verhaeltnis)" indicará esta

"Relación" práctica (como acción "práctica" en el nivel de la "acción comunicativa" de Habermas, y de ninguna manera como momento de la "razón instrumental" o "estratégica"). Véanse algunas referencias, sólo en *El capital*, tomo I, segunda edición del 1873, las siguientes referencias, en *MEGA* II, 6, pp. 18-20, 29-31, 34, 38-41, 43, 66, 67, 89, 91, 92, 103-110, 119, 158, 185, 194, 198, 299, 364, 372, 465, 478, 685, 707, 897, 900, 908, 909, 983, 1009, 1010, 1015-1017, 1941, 1046-1048. Si el capital es esencialmente una "relación social", significa que tiene en su esencia un estatuto práctico (relación persona-persona), como en la "acción comunicativa" (y no productivista o productiva, que se sitúa en la relación persona-naturaleza, como veremos). Interesante es que ya en la *Ideología alemana*, después del texto citado continúa: "Donde existe una *relación (Verhaeltnis)*, existe para mí, **pues el animal no se relaciona (verhaelt) ante nada** ni, en general, podemos decir que tenga relación alguna" (*Ibid.*). Para Marx el lenguaje es "práctico" en el sentido aristotélico -que él conocía muy bien-. *Praxis* para Aristóteles es relación hombre-hombre; *poesis* es relación hombre-naturaleza: "De las cosas que pueden ser de otra manera, unas son de la producción (poiesis) y otras son prácticas (*praxis*). La producción (*poieton*) y lo práctico (prakton) son cosas diferentes" (*Et. Nic. Z.*, 4: 1140 a 1-2). De tal manera que la "relación *social*" es una relación *práctica* que cae bajo el dominio de la *fronesis* (como relación capitalista es relación de dominación del poseedor del capital sobre el poseedor del "*trabajo vivo (lebendige Arbeit)*"); la relación "de producción" ("poiética" la denominamos en nuestra *Philosophie der Befreiung*, 4.3: "der materialen Produktion oder der Beziehung Mensch-Natur"; p. 143) es para Marx secundaria y *siempre-ya-determinada* por la "relación práctica". Cuando "alguien" trabaja la "tierra *ya-siempre* es un esclavo (determinado por la relación práctica "esclavo-libre"), siervo ("siervo-señor"), trabajador asalariado ("asalariado-capitalista"), o trabajador en el socialismo real ("trabajador socialista-burocracia que planifica sin participación democrática", en el stalinismo), etc.. Habermas pareciera que confundió el marxismo posterior con la posición definitiva de Marx. Por ejemplo, la distribución (acto práctico-político) puede determinar la producción (momento del trabajo): "La distribución parece (...) preceder y hasta *determinar* la producción: aparece en cierto modo como un fact pre-económico (anteoekonomisches). Un pueblo conquistador divide al país entre los conquistadores (...); *determina* por consiguiente la producción" (Grundrisse, Dietz, Berlin, 1974, p. 17, 17-22).

(95) *Ideología alemana*; pp. 534-535; pp. 432-433. casi 40 años después, en 1882, vuelve Marx sobre el tema: "Los hombres de ninguna manera empiezan por 'estar en esta relación teórica con las cosas del mundo exterior'. Empiezan, como todo animal, por comer, beber, etc. (...). Bautizan también lingüísticamente como todo una clase estas cosas (...). Sucede esto necesariamente por estar continuamente en el proceso de producción (...) en relación activa entre ellos y con estas cosas (...). Esta designación lingüística sólo expresa una idea (...) la de que a los que viven en cierta relación social (gesellschaftlichen Zusammenfassung) les sirven ciertas cosas para satisfacer sus necesidades (...)" ("Notas marginales al 'Tratado de Economía Política' de Adolph Wagner"; Ed. Siglo XXI, México, 1982; *NEW* 19, pp. 362-363).

(96) Véase la referencia al animal en *ThPh* I: sobre el problema etológico, p. 66 (p. 70); sobre la posición de von Uexkuell, "en una suerte de lenguaje de la especie", p. 155 (p. 161); p. 185 (p. 192-193); la posición de Gehlen y Lorenz, p. 195 (p. 205); también de Wittgenstein, pp. 234-236 (pp. 243-245). El de los animales, en efecto, "no es un lenguaje, es un código de señales"

(E. Benveniste, "Communication animale et langage humain", en *Problemes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, p. 62). En cuanto a la "vida", Apel reconoce su importancia como última referencia; así, al hablar de la destrucción ecológica comenta que es una "amenaza para la vida humana" (*TdPh* II, p. 343; p. 360).

(97) En efecto, ya en 1795 Hegel escribía a Schelling que "razón y libertad serán siempre nuestra solución, y el punto de encuentro la *Iglesia invisible*" (*Briefe*, I; Ed. Hoffmeister, Meiner, Berlin, 1952, p. 18). La "Iglesia invisible" es la "comunidad" noumenal kantiana. Por ello, "el Reino de Dios es el momento correspondiente al Reino de la divinidad, por consecuencia todas las determinaciones son subsumidas (...), porque Dios no es algo aislado, sino una *comunidad viviente*" que, considerada en el individuo, es la fe en la Humanidad, la fe en el Reino de Dios (...). *Vida y retorno de Vida*" ("Entwurfe A", en Hegels theologische Jugendschriften, ed. Nohl, pp. 397-398). Véase en mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 66 ss.. En 1835, en su examen de religión para la Abitur, escribe Marx: "(...) lebendigsten Gemeinschaft mit hn (...)" (MEW, EB I, p. 600). Marx nunca hablará de "Kollektivitaet", sino siempre de "Gemeinschaft".

(98) Marx, *Cuaderno de París, Notas de lectura de 1844*; Era, México, 1974, p. 156; MEGA I, 2 (1929), p. 547.

(99) *Ibid.*, I, p. 85; p. 75. Marx niega explícitamente el "colectivismo" burocrático cuando escribe en los *Grundrisse* contra Proudhon: "El banco sería, entonces, además del comprador y vendedor universal, también el productor universal. En realidad, sería (...) el gobierno despótico de la producción y el administrador de la distribución" (*Grundrisse*; Ed. Siglo XXI, México, 1972, I, p. 83; Dietz, Berlin, 1974, p. 73).

(100) Leo en el diario "hoy": "Transferencia record de países en desarrollo a naciones ricas. Ginebra, 4 de julio. En 1988 se produjo una transferencia record de recursos financieros del Sur al Norte, cifrado en 33 mil millones de dólares (...) donde la renta per capita es 50 veces menor a la que se disfruta en los países industrializados" (*El Día* (México), 5 de julio (1989), p. 10, col. 1). "Hoy" sólo Marx tiene un sistema categorial que puede articular "vida humana-valor de la mercancía-dinero". Es el único filósofo-economista que liga la antropología-ética a la economía. Su pertinencia es total en nuestro mundo "miserable" -insustituible teóricamente.

(101) *Manuscritos del 61-63*, en MEGA II, 3, p. 30, 24-30. Para Marx se "produce" desde el capital en el "tiempo necesario" (desde el valor del salario que es capital). Pero en el "plustiempo" de trabajo el "trabajo vivo" no tiene ya "fundamento (Grund)" en el capital; al valor efectuado (no producido) sin-fundamento (Ab-Grund) en el capital, "desde la nada (aus Nichts)" (por ejemplo en *El capital* III, 1; MEW 25, p. 48) del capital, Marx le llama "fuente (Quelle)" (como el Schelling "creacionista" ignorado por Habermas) "creadora (schoepferische)" del valor: "ser fuente de valor (Quelle von Werth zu sein) (...) creador de valor (Werthschoepfung) (..) en la corporalidad (Leiblichkeit), la personalidad viviente (lebendigen Persoenlichkeit)" (*El capital* I, 4; MEGA II, 6, p. 183, 17-23). Para Marx el "trabajo vivo" es la subjetividad, actividad, persona, la corporalidad viviente como "fuente creadora del valor desde la nada del capital". "Fuente" transontológica (ya que el "valor que se valoriza (Verwertung des Werts) es el "ser" del capital; para Schelling el creador era el "Señor del Ser (Herrn des Seins)", lo mismo para Marx. La subjetividad del trabajador es el creador meta-físico o transontológico, que desde la "anterioridad" o "exterioridad" del capital todavía inexistente (en su primer momento "lógico" sólo es dinero), "pone" el "Ser"

del capital desde la "Nada" -de la que ya nos habló en los **Manuscritos del 44**, II-. Sólo en los **Manuscritos del 61-63** consúltense los siguientes lugares el trabajo vivo como "fuente creadora" de valor: **MEGA** II, 3, pp. 35, 36, 66-70, 86, 101, 142-143, 148, 178, 370, 599, 622, 623, 2232, 2265, etc.. En fin, no se puede hablar en Marx de un "paradigma productivista". Pero "hoy" ésto es habitual en Europa. Estaríamos tentados en exclamar: "Hoy se ha declarado a Marx un perro muerto; es tiempo de afirmarse discípulo de aquel gran maestro". Todo ésto se expone largamente en los capítulos 9 y 10 de mi última obra **El Marx definitivo (1863-1882)**, con numerosas citas probatorias -no las que se pasan de un autor a otro, sino las que se descubren en una lectura integra-.

(102) Querría distinguir entre lo "económico" (como la crítica transontológica del capital, a la manera de Marx) de la mera "Wirtschaftswissenschaft" de la que se ocupa Apel en **Diskurs und Verantwortung**, pp. 270 12ss..

(103) El capital I, cap. 8 (**MEGA** II, 6, p. 240, 13-15). Es interesante que Marx usa la expresión: "Du und ich" (dialogal, buberiano). Marx muestra como el "contrato" entre capital-trabajo vivo tiene sólo la "apariencia" de igualdad; pero "ocultamente", invisiblemente a los ojos el obrero es violentamente llevado, como el "pobre (*pauper*)", a tener que vender su cuerpo. No existe la situación "ideal" del contrato de J. Rowls; simplemente se dan las condiciones "reales".

(104) El "plusvalor" y la "rate of exploitation" son categorías propiamente éticas (Véase mi **El Marx definitivo (1863-1882)**, cap. 10.4: "El capital es una ética").

(105) **El capital** I, cap. 23; **MEGA** II, 6, p. 588, 13-18. Por "ley" debe entenderse, no en su sentido positivista o naturalista, la regulación que la esencia ejerce sobre su propio movimiento (tal como lo definía Hegel en la **Lógica**: "Das Gesetz der Erscheinung" (II, 2, 2, A; **Werkausgabe**, Suhrkamp, Frankfurt, 1969, t. 6, p. 150-156). La "ley del valor", ley fundamental del capital, enuncia que todo valor es efecto de la causa creadora del valor: el trabajo vivo -y no existe ninguna otra causa: ni la tierra da renta, ni el capital produce ganancia-. Es una "antropología" (todo es en la economía trabajo humano objetivado y una "ética" (toda ganancia es trabajo "impago": injusticia). Este es el desarrollo lógico del punto de partida de Smith y Ricardo -pero ellos rápidamente se contradigieron y no desarrollaron hasta sus últimas consecuencias su sistema categorial-. Por ello, la tarea de Marx consistió en la "crítica general (allgemeine Kritik) de todo el sistema (Gesamt-systems) de las categorías económicas" (**Manuscritos del 61-63**; **MEGA** II, 3, p. 1385, 21-29). Es decir, "el trabajo es la única fuente (Quelle) del valor de cambio y el único creador activo del valor de uso (...) Afirmáis que el capital es todo y el trabajador nada (...). El capital no es sino una estafa hecha al obrero. **El trabajo es todo (Die Arbeit ist alles)**" (*Ibid.*, p. 1390, 14-30). En esto consiste la posición antropológica y ética trascendental ontológica (en realidad trans-ontológica) de Marx. Nada se materialismo dialéctico; nada de productivismo...

(106) **Manuscritos del 61-63**; **MEGA** II, 3, pp. 147, 40-148, 17; véase mi obra **Hacia un Marx desconocido**, pp. 61-77. Para Marx el "trabajo vivo" cumple la función de "el Otro" de Levinas, como pauper, cuando subsumido en la "Totalidad" o el capital (cuestión tratada en **El capital** I, cap. 4.3; **MEGA** II, 6, pp. 183 ss.) es negado como persona: es la transformación del "dinero" (una cosa) en "capital" (otra cosa, pero que tiene en su "interior" a una persona: el "trabajo vivo" como mediación de su propia valorización).

(107) *Manuscritos del 61-63*, en *MEGA* II, 3, p. 2239 20-22.

(108) *Grundrisse*; I, p. 110; pp. 497, 28-498, 1.

(109) Véase en la *Philosophie der Befreiung*, 2.4, 3.1.3-3.1.6, etc.; "El Otro como el rostro político", en *Para una ética de la liberación*, parágrafo 19, t. I, pp. 144-156.

(110) De "interappellare": un exigir explicación (por la exclusión, sin tener derechos "en" la comunidad, por no ser parte) por un hecho (la exclusión), citando o "llamando" a testigos (la razón práctica que debe reconocer en el pobre la persona como lo absoluto). Sirio López Velasco, presentó en el XVIII Congreso Mundial de Filosofía de Brighton (Inglaterra) en 1988, una ponencia donde comienza a desarrollar el sentido del enunciado: "Tengo hambre!", desde el horizonte categorial de Austin, Searle, etc.. Es necesario avanzar en este tipo de reflexiones en *Filosofía de la Liberación*.

(111) *El capital* I, cap. 8, 1; I/1, p. 280; *MEGA* II, 6, p. 241, 6-241, 11. Es evidente que el obrero comienza a argumentar, pero "para sí mismo", en la Exterioridad, porque el capitalista no lo escucha. Sólo gracias a la presión de acciones como la huelga es que se le escuchará. La revolución, en cambio, transforma radicalmente la posición de los agentes en la argumentación: los que estaban fácticamente excluidos y sin poder argumentar, pueden participar después de la revolución, en justicia real, a unidad de la argumentación. Como puede verse, es la acción efectiva liberadora, que en este caso incluye un cierto tipo de acto extra-argumentativo, como por ejemplo la huelga, lo que moverá al capitalista a "escuchar"; es decir, permitirá que el obrero se siente en la "mesa de negociaciones". De todas maneras no será una comunidad "ideal", sino "real": como entre los sofistas -al decir de Aristóteles- que argumentaban para confundir al contrario, pero no para descubrir la verdad -en el caso del dominador-. Pretender, sin cambiar las estructuras político-económicas que sitúan de manera desigual a los argumentantes, exigirles a sentarse en la misma mesa política a dominadores y dominados, en "democracia" y "modernización", es cinismo; nuevo momento de la "falacia desarrollista".

(112) J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Conferencia XII (Harvard Univ. Press, Cambridge/Mass., 1962, pp. 147 ss.). Estos actos "ejercitativos", explica Sirio López, consisten "en dar una decisión en favor o en contra de cierta línea de conducta o abogar por ella; es un decidir que algo tiene que ser así como cosa distinta de juzgar que algo es así" (p. 3, del inedito citado). Austin habla de "speech acts" que pueden llamarse "exercitatives: are the exercising of power, rights (!), or influence" (p. 150); en el sentido de: "-I challenge..." (p. 156). Habría que estudiar bien el sentido ilocucionario (illocutionary) a diferencia del efecto perlocucionario (perlocutionary) del "-Tengo hambre, por ello exijo justicia!".

(113) Austin, *op. cit.*, conferencias XII (pp. 147 ss.) y VI pp. 67 ss.).

(114) Adam Smith define: "Es rico o pobre, dé acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir" (*Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las Naciones*, L. I, cap. 5; ed. cast., FCE, México, 1984, p. 31). "Pobre" es el que, por definición, no puede comprar ningún trabajo ajeno; sólo "debe vender" el propio para no morir de hambre.

(115) La producción de la capa de ozono, efecto de la industria de los países del "centro" principalmente, aumenta la temperatura terrestre y producen la "desertificación". Causa "histórica", "humana", que exige reparación (en una ética de la "responsabilidad solidaria", diría Apel).

(116) Escribíamos en 1971 en nuestra obra *Para una ética de la liberación*: "la palabra reveladora del Otro, como otro y primeramente, es una palabra

que se capta (comprensión inadecuada derivada) en la *semejanza* (aquí remitíamos al "fundamentum analogae similitudinis" del famoso Cayetano), pero que no se llega a *interpretar* adecuadamente por lo abismal e incomprendible de su origen dis-tinto (aquí remitíamos a "fundamenta distincta")" (t. II, p. 167). Lo que se "interpreta" (*Philosophie der Befreiung*, 4.2.3) no coincide con el "contenido" que se acepta por fe (*Ibid.*, 4.2.2.1 y 4.2.6).

(117) Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parágrafo 24: "La *conciencia ética* como oír la Voz-del-Otro" (t. II, pp. 51 ss.; y pp. 211 ss.). En *Philosophie der Befreiung*, 2.4.3-2.4.4 y 2.6.2: "Conciencia ética". La "conciencia moral" sólo "aplica (Anwendung)" los principios (de la comunidad vigente) a las conclusiones o "*hypólepsis*" denominaba Aristóteles (EN VI, 5; 1140 b 11-20). En Tomás de Aquino véase De Verit., q. 17, a. 2, resp.; en Kant la máxima empírica se sintetiza en la ley universal por la "facultad practica de juzgar (praktische Urteilskraft)" por la que "lo que en términos generales se dijo en la regla *se aplica* in concreto a una acción" (*KpV*, A 119). Este "anwenden" es de lo que hablamos. La "conciencia ética" no puede "aplicar" principio alguno, ya que el Otro "revela" -por su "speech act" exigitivo o interpelativo- un "mundo-Otro", futuro, proyecto imposible de ser "comprendido" desde la "comunidad *real*" por el dominador como dominador. Sólo si el dominador, prácticamente, adopta, opta, toma la posición práctica del dominado, puede (en la "re-sponsabilidad, en el "compromiso", en la "militancia", como "intelectual orgánico" diría Gramsci) "penetrar" en dicho "mundo-Otro". Al comienzo, sin "entenderlo" todavía (o entendiéndolo no suficientemente), debe aceptarlo por "fe" (Cfr. *Philosophie der Befreiung*, 2.4.7: "Razón y fe"). La "razón" llega "efectivamente" hasta el horizonte de la "comunidad *real*"; más-allá de ella se "abre" la "fe", como acto práctico en el que se afirma el proyecto del Otro, del oprimido, como propio. Habermas, en *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, IV (Suhrkamp, Frankfurt, 1983), estudia el tema de la formación de la conciencia moral en Kohlberg. Es interesante anotar que aún en la etapa 5 ("La etapa de los derechos previos y del contrato social o de la utilidad") o en la etapa 6 ("La etapa de los principios éticos universales"), al no indicar el principio ético: "Respeta los derechos del Otro, en cuanto otro", permite que el "principio ético universal" pudiera ser, inadvertidamente y en concreto, el principio de nuestra cultura "particular" elevado como "universalidad". De hecho, esto ha acontecido durante toda la Edad Moderna (de la "Modernidad" hasta hoy, por parte de las naciones "centrales"), donde los "indios" americanos, los "esclavos africanos" o los asiáticos fueron considerados seres "de segunda categoría": rudos, infantiles, subdesarrollados hoy en día. El principio de que alguien es "persona racional" puede restringirse a los "nuestros", y excluir "al Otro" ("hombres" eran los varones libres de las polis helénicas para Aristóteles; de manera que los bárbaros o esclavos no se incluían en la "comunidad de comunicación"). la explícita, y necesaria, realidad del Otro (trascendental a toda "comunidad posible") advierte más claramente la exigencia ética de justicia.

(118) Del latín: "spondere": tomar a cargo. No se trata de la "responsabilidad" weberiana sobre los "efectos" de nuestros actos (que es el sentido de Apel o Jonas); sino en el sentido "levinasiano": ser responsables "por el Otro" ante el tribunal (del dominador, de la "comunidad *real*" o vigente), para liberar al pobre de las manos del opresor. Cfr. *Philosophie der Befreiung*, 2.6.3.

(119) Véase, por ejemplo, "¿Ciencia como emancipación?", TdPh, II, pp. 121 ss. (pp. 128 ss.); aquí se habla del "interés cognitivo-emancipatorio (emanzipatorischen Erkenntnis-interesse)" (p. 144; p. 153); etc..

(120) En contrapartida, el concepto de "liberación" incluye el nivel de la corporalidad ética de lo económico -no como "sistema" sino como supuesto fundamental de la "Lebenswelt"-, y el de "ruptura" (si es necesario aún revolucionaria) de la "sociedad abierta" desarrollista, del capitalismo "central", inimitable en el capitalismo dependiente, explotado y periférico -y no meramente "atrasado" ante un capitalismo "tardío" y necesariamente "inimitable" por ser el otro momento de la misma totalidad: el momento explotador o que recibe la "transferencia" de valor del mundo subdesarrollado porque oprimido-. Véase en *Philosophie der Befreiung*, 2.6.4-2.6.9; en el nivel político y social: 3.1.7-3.1.9; en el erótico: 3.2.7-3.2.9; en la pedagógica: 3.3.7-3.3.9; en la ecología: 4.1.8; en la semiótica: 4.2.9; en la poética, diseño o tecnología: 4.3.9; en la económica (Oekonomik): 4.4.8-4.4.9.

(121) "Die Konflikte unserer Zeit", en *Der Mensch in den Konfliktenfeldern der Gegenwart*, Koeln, 1975, p. 290.

(122) En los cinco tomos de nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, elaboramos una teoría de la praxis de liberación; en abstracto, el "proyecto (Entwurf)" de liberación (t. II, cap. IV, pp. 13 ss.) y la "praxis" de liberación (cap. V; pp. 65 ss.), que siempre incluye una "económica (Oekonomik)", también en cada uno de los niveles específicos; en concreto, el "proyecto" de liberación erótica (t. III, cap. VII, parágrafo 46, pp. 50 ss.), y la praxis correspondiente (parágrafo 47, pp. 109 ss.); el proyecto de liberación pedagógica (cap. VIII, parágrafo 52, pp. 168 ss.), y su praxis liberadora (par. 53, pp. 183 ss.); el "proyecto" político (tomo III, cap. IX, par. 65, pp. 94 ss.) y la praxis liberadora política (par. 66, pp. 109 ss.). La obra termina en el tomo V con una filosofía de la liberación del fetichismo. El "proyecto" de liberación (el de una "comunidad de comunicación y de vida *histórico-posible*") es trans-ontológico, o se encuentra más-allá del horizonte y del "interés" (en el sentido habermasiano) de la "comunidad de comunicación y de vida *real*"; la "praxis de liberación", obviamente, si fuera necesario "perforaría" un tal horizonte (y es el acto negativo de la destrucción, y el acto positivo de la construcción, propio de la praxis revolucionaria). Liberación no es "necesariamente" *hic et nunc* revolución. Pero su "posibilidad" (que sólo la *fronesis* "sabe cómo, cuándo, etc." podrá "decidir" -practicando las exigencias procesuales de la "decision theory" si fuera útil-) no puede ser negada *a priori*, como hemos dicho más arriba. El "interés liberador" -a diferencia del emancipador, pero a semejanza de la *boulesis* aristotélica- incluye integralmente el interés emancipador, asumiendo también el interés práctico-político, pero igualmente el ético-económico.

(123) Texto ya citado de *Teoría y praxis*, pp. 216-217; pp. 228-229.

(124) Ernesto Guevara, "Cuba ¿Excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista?", en *Obras revolucionarias*, Era, México, 1974, p. 520.