

3. Hacia un diálogo filosófico Norte-Sur

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

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

3.1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 1) Siendo la cultura europea la más desarrollada (22), superior a las otras culturas (eurocentrismo),
- 2) el que las otras culturas "salgan" (el *Ausgang* kantiano) de su propia barbarie por el proceso moderno civilizador, constituye un progreso (23).
- 3) Pero los subdesarrollados se oponen al proceso civilizador, y por ello es justo y necesario ejercer violencia hasta destruir dichas oposiciones (24).
- 4) Por su parte, el violento guerrero moderno (que extermina indios, esclaviza africanos, etc.) piensa que es inocente, por cuanto ejerce la violencia por deber y virtud (25).
- 5) Por último, las víctimas de la modernidad en la periferia (el exterminio de los indios, el esclavismo de africanos, el colonialismo de los asiáticos) y en el centro (la matanza de judíos, tercer holocausto) (26) son las "culpables" (27) de su propia victimación.

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

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

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

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

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

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

3.3. EXTERIORIDAD-TOTALIDAD, LEBENSWELT-SYSTEM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.4. COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN y "COMUNIDAD DE VIDA"

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

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

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

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

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

El segundo estadio es la forma colonizada de la "Lebenswelt", que determina entre las personas una relación abstracta individual, una "relación social" no comunitaria (52). Para Marx, el horizonte (53) "comunitario" o de la "comunidad", es la referencia necesaria "desde-donde" puede comprender su estado defectivo, poco desarrollado, negativo, fetichista: lo "social" como determinada relación interpersonal se la comprende desde la relación "comunitaria". Esta es una posición definitiva que simplemente se repetirá en el futuro. Veamos algunos ejemplos. En los Manuscritos del 61-63 hay frecuentes referencias. Una de ellas, hablando del "adorador de fetiches", Samuel Bailey, es cuando Marx escribe:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

NOTAS

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

12. Ibid.
13. En la nombrada obra *1492: el encubrimiento del Otro*, muestro que desde 1492 comienza la constitución de esa "subjetividad" moderna, de un "ego conquiro" (Yo conquisto) más de un siglo antes de su expresión ontológica como "ego cogito" (en 1636).
14. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 27 (edición en español en Taurus, Buenos Aires, 1989, p. 29).
15. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 12, 1970, p. 538. De mi obra citada *1492: el encubrimiento del Otro*, véase el capítulo 1: "El eurocentrismo".
16. Queremos distinguir entre "origen", en las ciudades libres medievales, y "nacimiento", en el 1492.
17. Véase mi obra nombrada *1492: el encubrimiento del Otro*, apéndice al capítulo 6: "Excurso sobre Europa como periférica del mundo musulmán".
18. América Latina, y no Nueva Inglaterra, fue la primera "periferia" en sentido estricto de la Europa moderna. Véase Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.
19. Antes del 1492 Europa no podía tener ninguna autoconciencia efectiva de superioridad, porque conocía muy bien la riqueza, sabiduría y poder del mundo musulmán u otomano. Esto se cumple en México, con Cortés, que ejerce por primera vez su "Voluntad-de-Poder" triunfante (véase mi obra *1492: el encubrimiento del Otro*, cap. 3).
20. Este momento ha pasado desapercibido a Apel y Habermas.
21. "Mito" en un sentido totalmente distinto al de Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt, 1971, y al que se refiere J. Habermas en *Der philosophische Diskurs der Moderne*, cap. V, pp. 130ss. Para la irracionalidad sacrificial habría que pensar en un René Girard, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965; Idem, *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972; idem, *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982. Véase Franz Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, DEI, San José (Costa Rica), 1991.
22. A partir del argumento esclavista de la *Política* de Aristóteles, Ginés piensa que "lo perfecto debe imperar y dominar a lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario" (De la justa causa de la guerra contra los indios, FCE, México, 1987, p. 83). O aun: "Siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos [...] siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al varón, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos" (*ibid.*, p. 153). En esta premisa mayor estriba el irracionalismo del racismo, del eurocentrismo, del etnocentrismo, del nacionalismo extremo ("Nuestra nación es superior a toda otra nación"), etc. Es un argumento que cae en contradicción performativa.
23. "¿Qué cosa puede suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros [...] en hombres civilizados" (*op. cit.*, p. 133).
24. "Y si rehúsan nuestro imperio (*imperium*) podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra [...] justa por ley natural" (*ibid.*, p. 135).

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

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

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