

5. LA "ÉTICA DEL DISCURSO" ANTE EL DESAFÍO DE LA
"FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN". UN INTENTO DE
RESPUESTA A ENRIQUE DUSSEL¹

Karl-Otto Apel (Frankfurt, 1992)

PARTE I. REFLEXIONES PRELIMINARES²

5.1. LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS DEL DISCURSO ACTUAL.
UBICACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA

Antes de abocarme al tema mismo de mi escrito, me parece necesario hacer ciertas precisiones en relación a los antecedentes históricos de la problemática que hoy nos ocupa.

En noviembre de 1989 tuvo lugar en la Academia Católica de la Arquidiócesis de Freiburg un seminario acerca de *Las Fundamentaciones de la Ética en Alemania y en América Latina*³. Este seminario fue organizado por Raúl Fonet-Betancourt como continuación de las Primeras Jornadas Germano-Iberoamericanas de Ética (Buenos Aires, 1985). Recibí una invitación para exponer en ellas la concepción de una fundamentación pragmático-trascendental de la ética del discurso. Mi ponencia tuvo como título: "La ética del discurso como una ética de la responsabilidad. Una transformación post-metafísica de la ética de Kant"⁴.

El título mismo revela ya que mi intención entonces consistía en introducir y explicar con toda inocencia, por así decirlo, todos estos problemas desde la perspectiva, común entre nosotros, de una historia europea del espíritu.

En vista de que el resto de los participantes alemanes que se ocuparon de la discusión crítica de la ética del discurso presentó también su argumentación en este mismo marco histórico, lo que de todo ello pudo haber resultado no se hubiera diferenciado de otros de los muchos seminarios y congresos que se organizan en Alemania. Pero en tal caso, difícilmente se hubieran publicado las ponencias bajo el título de *Ética y liberación*. Hago esta afirmación a pesar de estar convencido de que la exigencia de una realización tendencial de una comunidad comunicativa ideal (que constituye, con

reservas, la dimensión prospectiva de la ética del discurso) tiene ciertamente que ver con la liberación, con una liberación tomada en un sentido universal y no limitada a Europa o al "primer mundo".

Pero sabemos muy bien que el "contenido informativo" de los conceptos (en especial de los conceptos de la filosofía y la teología), basado en el *alejamiento* [*Verfremdung*] y en la *provocación*, es algo que debe renovarse constantemente.

Estas consideraciones son especialmente válidas en el caso del contenido informativo de la palabra *liberación* en una sociedad en la que en la actualidad la actitud de una ponderación escéptico-pragmática [*eine Attitüde der skeptisch-pragmatischen Abwiegung*] determina el buen tono filosófico.

Por supuesto que no debemos pasar por alto que por las fechas en las que se llevó a cabo el seminario de Freiburg, el contenido significativo de la palabra *liberación* había sido objeto de una renovación en un sentido político muy concreto en Alemania y en Europa del Este. Más adelante retomaremos este punto.

Pero es necesario reconocer que no fue sino gracias a la ponencia de Enrique Dussel que la denominación "Ética y liberación" adquirió su peculiar connotación. Su exposición fue presentada como comentario a mi ponencia, publicándose más tarde como "La comunidad de la vida y la interpelación de los pobres" (5). Esta intervención constituyó en mi opinión el principal y más interesante desafío del seminario de Freiburg, por lo que, luego de una serie de consideraciones preliminares, intentaré ofrecer una respuesta a los problemas que allí se plantean.

En mi caso, estos preparativos resultaban imprescindibles, porque me vi obligado a ir poniendo al descubierto gradualmente los distintos niveles que la intervención de Dussel planteaba a mi comprensión europea, específicamente germano-occidental y, en última instancia, pragmático-trascendental de los conceptos (esto último con ayuda de otros escritos de Dussel, en particular de la exposición sintética de la *Filosofía de la liberación*). (6).

En la primera parte del intento de respuesta que a continuación presento, buscaré en primer término ofrecer una caracterización (desde mi perspectiva) de los puntos temáticos centrales de una posible y necesaria discusión de las *pretensiones* de la filosofía de la liberación. Para ello me veré obligado a introducir ciertas suposiciones (o, si se quiere, ciertos *prejuicios*) ligadas a la posición filosófica que sustentó. La segunda parte de mi trabajo se propone adentrarse con mayor detalle en aquellas partes del texto de la intervención de Dussel en Freiburg que resultan temáticamente pertinentes. En una tercera parte, por último, intentaré extraer las con-

secuencias de todo ello para una posible continuación del diálogo entre la *ética del discurso* y la *filosofía de la liberación*.

5.2. LOS TEMAS DEL DESAFÍO DUSSELIANO ANTE EL TRASFONDO DE LA SITUACIÓN HISTÓRICA: REFLEXIONES PRELIMINARES A UNA DISCUSIÓN.

Mi primer acercamiento a la posición de Dussel y al desafío a la ética del discurso planteada por ella estuvo determinado por dos momentos que suscitaron en mí reacciones espontáneas muy diversas e inclusive contrarias. Por una parte, la tesis de Dussel de que aproximadamente un 75% de los seres humanos, precisamente aquellas masas no pertenecientes a las élites adaptadas del "tercer mundo", se encuentran prácticamente excluidas de lo que he llamado "comunidad comunicativa real", constituyendo en esa medida la "exterioridad del otro" (en el sentido de Lévinas) en relación a nuestro "nosotros" europeo-norteamericano y su "mundo". Por la otra, la afirmación de Dussel de que leemos demasiado poco o sin el cuidado suficiente *El capital* de Marx, por lo que no estamos en grado de entender el significado de sus teorías en relación a una posible liberación del "tercer mundo" (7).

El primero de estos puntos me parece en lo esencial correcto y, sobre todo, tan importante que quiero ver en esta "interpelación" del "otro" hecha a nuestro discurso por Dussel un tema central, todavía pendiente, de la aplicación global de la ética del discurso, paralelo y al mismo tiempo ligado fundamentalmente al de la crisis ecológica (afortunadamente el tema de la amenaza de una guerra nuclear que tanto tiempo se mantuvo en el primer plano de nuestras preocupaciones no parece ya tan actual).

Sin embargo, al mismo tiempo estoy convencido de que el problema de la *interpelación de los excluidos del discurso* articulado por Dussel mismo con base en los conceptos de la ética comunicativa no pone en tela de juicio el enfoque pragmático-trascendental de la ética del discurso. Por el contrario, creo que lo que aquí se presenta es un problema característico de la *parte B* (8) de la ética del discurso. La cuestión central de ésta es precisamente: ¿cómo debe actuarse bajo la suposición (en gran medida realista) de que las condiciones de aplicación de una ética fundada (en la *parte A*) de una *comunidad comunicativa ideal* (anticipada siempre por nosotros de manera contrafáctica) no se encuentran en gran parte dadas?

En relación a ello se plantea en el aspecto de la *parte B* expuesto por Dussel la cuestión de lo adecuado de las máximas de conducta en principio para todo aquel que tenga buena voluntad. Es decir: tanto para quienes se encuentran excluidos del discurso (o para sus abogados), como para quienes pertenecen a una comunidad comunicativa privilegiada, pues, en realidad, estos últimos se encuentran constantemente obligados por principio, a causa de la parte de fundamentación A de la ética del discurso, a una representación advocativa de los intereses *de todos los afectados*, no sólo de los *participantes* en el discurso (de hecho, por ejemplo, a la representación de los intereses de la generación que previsiblemente nos habrá de suceder, en lo que se refiere a la conservación de un planeta habitable y la conservación de sus recursos).

Más aún, se encuentran también obligados, en vista de la parte de fundamentación B de la ética del discurso, a colaborar en la instauración a largo plazo de condiciones que permitieran una aplicación de la ética del discurso. Pero esto no significa otra cosa que: aquellas condiciones en las que, por lo menos, ninguna persona adulta y mentalmente sana se viera excluida de la participación en discursos relevantes (discursos en los que podrían ponerse a discusión sus propios intereses).

Tanto en nuestras discusiones de Freiburg, como en las que tuvimos en México (9), Dussel parecía compartir conmigo la idea de que su preocupación por la "exclusión del otro" podría ser considerada como un tema de la *parte B* de la ética del discurso. Sin embargo, la formulación de sus opiniones en relación a este punto en la versión publicada de su intervención en Freiburg (y aún más en las exposiciones más antiguas de la *Filosofía de la liberación*) me han dado motivo para examinar con mucho mayor detalle la suposición de la posibilidad primaria de un diálogo basado en la ética del discurso. No podemos dar por sentado, "obsequiarnos" con algo que debe verse como un objeto de controversia.

En la fundamentación de la filosofía teórica y práctica, yo mismo he tomado como punto de partida que, en el *discurso argumentativo* (en el que no son los hombres los que luchan, sino los argumentos los que se enfrentan entre sí) los motivos del conflicto pueden ser expuestos de manera mucho más radical, esto es desconsiderada, que como esto resultaría posible en virtud de los riesgos para la supervivencia en los conflictos *reales*, es decir, en todos aquellos conflictos en el mundo vital resueltos abiertamente o no por medio de la violencia (10).

Es esta precisamente la razón por la que (a pesar de lo que puedan decir en contra tanto los *pragmatistas* como los *neopragmatistas*) el discurso argumentativo también puede conducir, de acuerdo con una posibilidad

de principio, a soluciones mucho más "a fondo" de los conflictos que las que resultan posibles en cualquier plano de la interacción y la comunicación humanas (por ejemplo, en el de las negociaciones estratégicas). Por lo menos los filósofos deberían defender y adoptar ellos mismos esta posibilidad de una era postconvencional de la revolución cultural de la humanidad.

Por lo que respecta a la *segunda* de las tesis de Dussel, la primera impresión que de ella se tuvo en Freiburg en noviembre de 1989 fue que se trataba de algo esencialmente *anacrónico*. A esas alturas, la teoría de *El capital* aparecía aun a los ojos de quienes precisamente dos décadas antes habían sido sus nuevos receptores en Alemania en el sentido de un marxismo no-ortodoxo y occidental, y de frente a un colapso cada vez más evidente de la totalidad del sistema socialista, como algo definitivamente desacreditado.

Sin embargo, un examen un poco más minucioso del trasfondo latinoamericano del contexto en el que surgen las formulaciones de Dussel, así como una observación más distanciada de los acontecimientos en Europa del Este, parecería dar otra vez una significación actual a la, a primera vista, chocante e insólita referencia de Dussel a la obra de Marx.

Con ello, por supuesto, no pretendo decir que la lectura continuada de la "filosofía de la liberación" me hubiera llevado a compartir las presuposiciones económico-políticas específicas ni las esperanzas de su autor. Sin embargo, me parece que en sus escritos, así como en las obras de otros autores latinoamericanos -por ejemplo en los libros *El proceso civilizatorio y América y la civilización* de Darcy Ribeiro (11), tan instructivos en relación a la situación y las condiciones locales, y tan descoloridos e ingenuos en lo que se refiere a la evaluación de las alternativas estatal-socialistas al capitalismo- se pone de manifiesto una perspectiva de distanciamiento [*Verfremdungsperspektive*] que también en nuestros días puede resultar de gran utilidad para nosotros los europeos, tanto en lo que respecta a una necesaria y distanciada reconstrucción de la historia del marxismo-leninismo como en la evaluación de los problemas globales del presente.

Ahora bien, ¿cuál sería el objeto de una reconstrucción actual de la historia del marxismo-leninismo? y ¿en dónde podría situarse la significación de la perspectiva de distanciamiento latinoamericana en vista del enjuiciamiento de las consecuencias del fracaso de esta concepción a que estamos obligados?

5.3. LA VISIÓN EUROPEA DEL COLAPSO DEL MARXISMO-SOCIALISMO Y EL CUESTIONAMIENTO DE LA VISIÓN EUROCENTRISTA POR PARTE DE LA TEORÍA LATINOAMERICANA DE LA DEPENDENCIA

Se trata aquí en cierto sentido y en primer término, de plantear las preguntas adecuadas en relación a las causas. No podemos, en el contexto de nuestra problemática, detenernos en la cuestión de una posible perversión del socialismo de Estado oriental por parte de Stalin y el estalinismo, esto es, en una dificultad que todavía resultaba determinante para la concepción de la *perestroika* de Gorbachov.

Ahora bien, aunque podemos conceder que la historia de la Unión Soviética hubiera sido distinta sin la eliminación de los *kulaks* llevada a cabo por Stalin al continuar la "Nueva Política Económica" de Lenin, lo que éste hizo no fue en esencia sino llevar adelante el programa del bolchevismo leninista y la política inherente a él de una dictadura del proletariado.

Sin embargo, la realización "voluntarista" misma de la revolución en Rusia por parte de Lenin, es decir, en un país en el que no estaban dadas las condiciones socioeconómicas exigidas por Marx, y la opción por la dictadura de un partido comunista de élite aparejada a ello, no puede ser considerada como la causa determinante del fracaso del marxismo-leninismo. Este fracaso debe explicarse precisamente en el sentido de las condiciones socioeconómicas de la historia política descritas por Marx a partir de causas mucho más profundas. Tales causas han de buscarse, en última instancia, en la concepción marxista de una posible sustitución de la economía de mercado capitalista por una socialización de los medios de producción y de la distribución de bienes.

Lo que la historia del socialismo de Estado ha mostrado en la Unión Soviética, e inclusive en China (habiéndose dado en este último caso un reconocimiento por parte del régimen mismo), parece ser sobre todo esto: la conducción burocrática de la economía por parte del sistema político (y, a su vez, esto quiere decir anulación de la economía de mercado gobernada por los "indicadores de los precios" y de la competencia correspondiente) en favor de una economía de comando resulta evidentemente incapaz de movilizar las fuerzas de los hombres.

El socialismo de Estado se ve obligado a compensar este déficit en cuanto a motivación, o, si se prefiere, esta ausencia de la brutalidad específica y natural de la competencia capitalista por medio de medidas políticas directas de violencia y restricciones a la libertad. Es decir, recu-

rriendo a relaciones y condiciones precapitalistas. Pero además, la violencia desde arriba, lo mismo que su restricción inherente de la libertad, deben tener bajo control las crecientes tendencias hacia una economía informal [*Schattenwirtschaft*], lo mismo que el comportamiento parasitario de los "camaradas" desilusionados. La perversión política del socialismo desde arriba se "explica" entonces, en gran medida, por la perversión de abajo, esto es, por la ausencia, por la no aparición del "hombre nuevo" previsto por la *utopía* comunista.

Aquí tenemos el concepto clave que nos remite a la afinidad *interna* entre las concepciones marxista y leninista del socialismo revolucionario. Aunque, en realidad, podría ocurrir que Marx ni siquiera en sueños hubiera pensado en la necesidad de las medidas leninistas para la realización de la revolución y de la dictadura que a ello seguirla. Lo fundamental aquí es que ya Marx, imbuido de la creencia en la validez histórica de las leyes de la dialéctica, consideraba al sistema capitalista de la economía de mercado como algo no reformable. Lo fundamental es que ya en sus escritos de juventud (12) Marx se encuentra dispuesto a abandonar este sistema (al que considera como algo extremadamente eficaz (13)) junto con sus logros correspondientes como el derecho liberal, la democracia política e inclusive la moral burguesa. Todo ello en favor de una *utopía social* que lo trascienda: la sociedad sin clases, que había de ser realizada por el proletariado en un "reino de la libertad" en el que ya no existe un monopolio estatal de la violencia.

Por supuesto, en el segundo periodo de su pensamiento, esto es, en el llamado periodo de la madurez, Marx dedica todo su esfuerzo a tratar de presentar su concepción, que al principio había tenido un carácter ético-antropológico y escatológico-visionario, a la luz de una reconstrucción dialéctica empíricamente avalada por el desarrollo necesario del capitalismo como un resultado cuasi libre de valoración del análisis científico.

Sin embargo, esta transformación cientista, que ni siquiera en *El capital* mismo es capaz de ocultar del todo el compromiso crítico moral y la pasión utópico-escatológica, tuvo como efecto un reforzamiento de la determinación (característica tanto en Marx como en Lenin) a rechazar cualquier tendencia reformista en el sentido del movimiento sindical [*trade union*] y de la "socialdemocracia". La creencia en una necesidad científicamente demostrada de una sustitución revolucionaria del capitalismo por el socialismo y, en última instancia, por un "reino de la libertad", no hizo sino reforzar la voluntad política de realizar la revolución, lo mismo que la esperanza utópico-escatológica del "hombre nuevo".

Ya en relación a este punto me resulta necesario hacer la observación anticipatoria de que, por lo menos en la *filosofía de la liberación* de Dussel,

aparecida en México en 1977, aparte de un convincente compromiso ético (o ético-religioso), predomina el espíritu de un rechazo empírica y pragmáticamente indiferenciado de cualquier posibilidad de cooperación Norte-Sur sobre la base de un sistema capitalista reformado.

Detrás de esta concepción se encuentra evidentemente, como en Marx, una creencia incondicionada en la posibilidad de la realización de una utopía social concreta que incluiría la eliminación en todas las dimensiones de la convivencia humana de la enajenación proveniente de las instituciones.

Más tarde retornaré este problema. Por el momento, me ocuparé, en primer lugar, de delinear el punto en relación al cual la crítica de marxista de Dussel constituye aún en el momento actual, esto es, después del colapso evidente del marxismo-leninismo, un desafío para el discurso filosófico del "primer mundo".

Es posible extraer la siguiente conclusión de la experiencia europea, en particular de la experiencia alemana, con la historia de la discusión política acerca del socialismo en este siglo. El argumento más sólido en contra del marxismo-leninismo se ubica para los europeos, en especial para los alemanes, no tanto en el fracaso económico del socialismo de Estado soviético. Reside más bien en la circunstancia de que, finalmente, los éxitos a largo plazo de la socialdemocracia y del movimiento sindical en la reestructuración del Estado social de las democracias occidentales no sólo han reforzado a éstas, sino que las hacen aparecer, gracias a sus prestaciones y servicios sociales, como algo mucho más atractivo que los Estados del "socialismo real".

Podemos entonces justificadamente hacer el siguiente juicio general. El camino de las *reformas sociales* ha sido el camino realmente correcto, no sólo a causa de la conservación de la libertad política, sino también en interés de una realización aproximada del Estado benefactor [*Wohlfahrtsstaat*], para no decir de plano: en interés y beneficio de la justicia social. Esta vía no sólo ha sido capaz de mantener sin modificaciones esenciales la democracia parlamentaria, también ha sabido conservar el sistema de la economía de mercado, poniendo asimismo, mediante una reforma del "orden político" de las condiciones de marco [*Rahmenbedingungen*], la eficacia de este sistema al servicio de la política social, en lugar de intervenir directamente en el sistema económico mismo.

Resulta probable, en este orden de ideas, que en la actualidad sea posible constatar en Europa Occidental un amplio consenso suprapartidista de opinión. Pero es precisamente este consenso empíricamente saturado la causa de que la "interpelación" de Dussel o, más exactamente, su refe-

rencia a Marx durante el seminario de Freiburg sonara como un "anacronismo".

Ahora bien, es justo en este punto que en la actualidad el argumento "crucial" de la filosofía latinoamericana de la liberación, en tanto que argumento del "tercer mundo", resulta importante. Se trata, en principio, de un argumento adecuado para poner en tela de juicio la perspectiva *eurocéntrica* de la discusión actual, tratando de hacer valer nuevamente el punto de vista marxista y aun (de manera directa) leninista de la crítica del capitalismo.

Estoy pensando aquí, como es obvio, en la llamada *teoría del imperialismo*, fundada por Hilferding, Rosa Luxemburg y Lenin (14) y que luego fue desarrollada desde la perspectiva latinoamericana como la *teoría de la dependencia* (15). Formulada de la manera más radical y referida a la exposición resumida que de la experiencia europea he presentado un poco más arriba, la teoría de la "dependencia" conduciría a la siguiente objeción:

El éxito de las democracias "septentrionales", es decir, el éxito desde el punto de vista del "tercer mundo" de los Estados altamente industrializados de Europa Occidental, Norteamérica y desde hace tiempo también el Japón, esto es, el desarrollo apenas descrito que ha conducido por la vía de reformas sociales a una solución relativamente atractiva de la *cuestión social*, ese éxito sólo pudo alcanzarse gracias a la explotación *neocolonialista* de los recursos naturales y de la mano de obra barata (del "proletariado" real de nuestros días) del "tercer mundo",

La clave para una posible explicación de esta situación de complementariedad entre la prosperidad económica y la consolidación social del Norte, y el permanente "subdesarrollo" y la "pauperización" de la población del "tercer mundo" (esto es, de gran parte de Asia, de Africa y de América Latina) reside, según esto, en las condiciones de marco [*Rahmenbedingungen*] de orden político del sistema económico mundial impuestas por el Norte.

Estas condiciones, se nos dice, son *neocolonialistas* en la medida en que las élites político-económicas de los países en vías de desarrollo se ven conducidas una y otra vez (por violencia o por corrupción) a colaborar con las empresas multinacionales representantes de los intereses del "Norte", lográndose esto a costa de la explotación de las masas del "Sur". De acuerdo con lo anterior, resulta imposible, en principio, bajo las condiciones capitalistas (y ahora esto significaría *neocolonialistas imperialistas*) del sistema económico mundial una superación del empobrecimiento progresivo de las masas de la población del tercer mundo. Estas condiciones determinan los *terms of trade* del intercambio de bienes entre

el Norte y el Sur, provocando y definiendo con ello al mismo tiempo la crisis de la deuda.

Pero además, esta pauperización creciente del tercer mundo tendría que volverse también contra el Norte, poniendo fin al plazo perentorio que el capitalismo habría logrado para las metrópolis del Norte por medio de la explotación del Sur .

Esta última expectativa, que reestablece la conexión de la teoría de la dependencia con la vieja teoría del imperialismo, se ve reforzada en nuestros días por otros dos argumentos. En primer lugar, por el señalamiento de la emigración hacia el Norte que las masas empobrecidas del Sur han comenzado a llevar a cabo. y en segundo lugar, y sobre todo por la consideración de que debido a su creciente pobreza, el Sur se ve obligado a alterar cada vez más su medio ambiente, agudizando así la amenaza planetaria de la ecoesfera humana.

Ahora bien, ¿cómo podemos responder a esta argumentación global?

5.4 LA PROBLEMATIZACIÓN ESCÉPTICO-PRAGMÁTICA DE LAS TEORÍAS GENERALES DEL DESARROLLO POLÍTICO, INCLUYENDO A LA TEORÍA ACTUAL DE LA DEPENDENCIA

Lo primero que debemos hacer es, para utilizar una expresión de Habermas, señalar la "nueva carencia de una visión clara y de conjunto" [neue Uebersichtlichkeit] de la discusión del "conflicto Norte-Sur" y de la "política de desarrollo" (16).

Las "grandes teorías de izquierda", se dice en la actualidad en el Norte en relación a esta problemática, han mostrado ser simplificaciones inadecuadas de una problemática mucho más compleja. En consecuencia, la teoría de la dependencia ha rebasado hace ya mucho tiempo la cima de su plausibilidad. Podemos afirmar, de hecho, que para cada uno de las premisas que subyacen a esta teoría se pueden esgrimir claros contraejemplos. Por ejemplo, en primer lugar, contra la presuposición global histórico-geográfica de sus pretensiones de validez como una teoría del *conflicto Norte-Sur*.

En realidad, las relaciones y las condiciones en los distintos países de América Latina, África y Asia han sido y son mucho más diversas de lo que sugiere hablar del *tercer mundo* y de su *dependencia del primer mundo*. Y esto resulta válido no sólo en lo que se refiere a aquellos aspectos de diferencia [Differenzaspekte] que pueden explicarse con ayuda de la reconstrucción de la historia del colonialismo, del ibérico en América Latina, del inglés en

Norteamérica, Australia y Nueva Zelandia, y del francés en Africa y Oceanía, así como del colonialismo esencialmente inglés y ruso en Asia (cfr. D. Ribeiro, 1985). Es también válido en relación a aquellos aspectos que la teoría de la dependencia no considera o que tal vez subestima.

Así, por ejemplo, el argumento del Norte de que las crisis económicas del Sur son, en gran medida "hechas en casa" no pierde enteramente su fuerza frente a la teoría de la corrupción de las élites de los países en vías de desarrollo (esto es, de frente a una forzada o irresponsable dependencia de la política económica del Norte). Porque, de hecho, esos grupos minoritarios se han comportado constantemente de la manera más diversa, y estas diferencias descansan en supuestos étnicos y socioculturales de la más diversa índole, que resultan en parte completamente independientes de la relación de subordinación del Sur respecto al Norte, condicionada por el sistema económico mundial.

En realidad, esto también tiene validez para las diferencias relativas a los supuestos étnicos y culturales durante la época de la colonización. Es indudable que tales supuestos deben ser considerados en la explicación de los distintos grados de éxito económico de los antiguos territorios coloniales. Más exactamente: es necesario considerar las distintas predisposiciones, existentes hasta nuestros días, a la adopción exitosa de las formas económicas del capitalismo.

Con ello quiero también referirme a los resultados de las reconstrucciones hermenéuticas de la ética económica en las distintas tradiciones culturales, en el espíritu de Max Weber (17). Tales reconstrucciones sugieren que el posible funcionamiento del capitalismo depende también de motivos religiosamente condicionados y de las disposiciones a la racionalización correspondientes, por ejemplo, de la disposición a una separación estricta entre Estado de derecho, empresa e intereses privados y familiares.

En un interesante estudio acerca de la ética de los "mafiosi" y el espíritu del capitalismo (18) se han analizado no hace mucho en este sentido las diferencias entre el desarrollo de Norteamérica y Europa Occidental, por una parte, y América Latina y Europa Meridional (particularmente el sur de Italia), por la otra. Todo ello se corresponde de manera parcial con la explicación (cercana a la teoría de la dependencia) que ofrece Darcy Ribeiro de la diferencia entre pobres y ricos en Brasil, en primer lugar, y en los Estados Unidos; en segundo, fenómenos que, por supuesto, resultan de la distinción de dos periodos diferentes de la época colonial: el capitalismo comercial ibérico, por un lado, y el capitalismo angloamericano, por el otro (19).

Por lo demás, hay mucho que decir en favor de la tesis de que el notable éxito económico de ciertos territorios del oriente asiático (particularmente Corea del Sur, Taiwan, Hong Kong y Singapur), anteriormente sometidos al colonialismo imperialista japonés, puede ser explicado con base en condiciones socioculturales y étnicodemográficas peculiares de esas regiones. Evidentemente, el éxito del Japón mismo puede explicarse en el sentido de la teoría de la dependencia, es decir, a partir de una independencia mantenida durante toda la época colonial, a diferencia de lo ocurrido en la India. Pero en relación a esto es posible también afirmar que las condiciones étnicas y socioculturales juegan también en este caso un papel fundamental.

La relativa estabilidad de la economía china, que ha superado desde hace algunos años a la economía de la Unión Soviética ya la de sus Estados sucesores se apoya también, por lo menos, en igual medida en la relativa independencia (reestablecida gracias a la toma del poder por parte de los comunistas) del país en relación al sistema mundial capitalista que en la tradición específica de la cultura familiar y el carácter típicamente industrial de este numeroso pueblo.

Por último, en lo que se refiere al Africa negra que, junto con Bengala, Bangladesh, el norte del Brasil y los territorios indígenas de América Latina, exhibe las regiones de pauperización más grave, también podemos hablar de un choque entre los diversos intentos de explicar el notorio fracaso de la política de desarrollo. Por una parte, el argumento relativo a la explotación económica durante la época colonial ya su continuación neocolonialista en los Estados que surgen de las antiguas colonias, Estados que, a decir verdad, se constituyen de manera artificial y se encuentran frecuentemente divididos por conflictos tribales. En oposición a lo anterior tenemos, por otra parte, el argumento de que el empobrecimiento se debe en cierta medida a los experimentos socialistas ya las sucesivas guerras civiles (Etiopía, Somalia, Tanzania, Mozambique, Angola), pero, sobre todo, a la insuficiente predisposición sociocultural de las sociedades tribales en relación a las condiciones de marco [*Rahmenbedingungen*] de la forma económica del capitalismo. En apoyo de esta tesis se cita con frecuencia el hecho de que el nivel de vida de la población, inclusive de la población negra, es mucho más alto en Sudáfrica, donde el control del Estado se encuentra en manos de la población blanca.

Vemos ya entonces que los supuestos histórico-geográficos mismos (globalmente simplificadores) de la teoría de la dependencia resultan problemáticos. En un sentido más estrecho sus premisas son también igualmente cuestionables.

Ahora bien, ¿es exacto afirmar que las características económico-estructurales puestas de relieve por la teoría de la dependencia (por ejemplo, alto consumo de bienes de lujo por parte de los estratos superiores, orientación exportadora de monocultivos ligada a una baja integración con el mercado interno y, como consecuencia, un alto grado de "heterogeneidad estructural" de la economía social en su totalidad y, sobre todo, "marginalización" y pobreza crecientes de la mayoría de la población) constituyen un rasgo distintivo de la economía del tercer mundo? En otras palabras, ¿distinguen a esta economía del "capitalismo periférico" no sólo en comparación con la estructura económica y social actual del primer mundo, sino también con el desarrollo *no dependiente* de Europa una vez iniciada la industrialización? ¿Podemos entonces basar en esta "diversidad condicionada por la dependencia" [*dependenzbedingter Unterschied*] la tesis de la imposibilidad de principio de un desarrollo progresivo de la estructura socioeconómica del tercer mundo bajo las condiciones de un sistema capitalista mundial dominado por el Norte?

Curiosamente, una crítica de las premisas histórico-económicas implícitas en la teoría de la dependencia se puede encontrar en Thomas Hurttienne (20), alguien que más bien puede considerarse como un simpatizante de un cuestionamiento crítico del paradigma normal de la teoría neoliberal del desarrollo. Hurttienne observa que los rasgos estructurales del capitalismo periférico del tercer mundo que acabamos de mencionar caracterizan también, en primer lugar, a la economía inglesa y, más tarde, a la economía germano-prusiana del siglo XIX. Hurttienne constata igualmente una circunstancia que frecuentemente se pasa por alto, a saber: que la gran masa de los trabajadores y campesinos de estas regiones no tuvieron una participación relativa y duradera de los "frutos" del crecimiento económico sino hasta después de cien años de industrialización capitalista (21). Luego de hacer una reconstrucción del desarrollo inglés durante los siglos XVIII y XIX, nota que "como resultado podemos concluir que la industrialización inglesa se caracteriza, por lo menos hasta la Primera Guerra Mundial, esto es, hasta aproximadamente 130 años después del inicio de la Revolución Industrial, por ciertos rasgos centrales resultado de una *heterogeneidad estructural*: desigualdad extrema en la distribución del ingreso, alta proporción de consumo de bienes de lujo, mínima importancia de la producción industrial de bienes de consumo masivo, pobreza absoluta y extrema, marginación social..." (22) *a pesar* de haber alcanzado desde sus primeros años un alto grado de efectividad en la imposición de las relaciones capitalistas de producción y a pesar del carácter relativamente moder-

no de la estructura social (los pequeños propietarios en el campo y los artesanos habían perdido todo peso social y político).

Cito aquí las conclusiones de un estudio fuertemente inclinado hacia el marxismo porque pueden servirnos como punto de referencia para un cuestionamiento de la posición sustentada por la teoría de la dependencia en relación a la imposibilidad de un desarrollo del Sur en el marco del capitalismo.

El economista del desarrollo Albert O. Hirschmann (23) se ha ocupado de reflexionar de manera pragmática, no dogmática y apoyándose ampliamente en la experiencia acerca de los procesos de aprendizaje y los cambios de paradigma de todas las teorías importantes en este rubro. En sus trabajos es posible encontrar cuestionamientos y problemas más detallados y actuales de las presuposiciones neoliberales y keynesianas de la política de desarrollo occidental a partir de 1945, lo mismo que de las que subyacen a la teoría de la dependencia. A pesar de hacerse participe en ocasiones de la crítica a la política de desarrollo occidental, Hirschmann llega a una conclusión positiva en lo que se refiere a las posibilidades reales actuales de reformas sociales en América Latina. Un punto de apoyo importante en su argumentación lo constituye, entre otros, el hecho de que con el fin de la guerra fría, esto es, con la desaparición del temor a una revolución comunista, los Estados Unidos no se encuentran ya obligados a continuar su represiva política del "patio trasero".

Frente a tales expectativas positivas en la América Latina, el panorama que se presenta en los países de la ex Unión Soviética es naturalmente bastante obscuro en lo que se refiere a las reformas económicas y sociales. En estos países la reintroducción de un orden económico capitalista después de más de setenta años de consecuente eliminación de sus presuposiciones sistemático-funcionales y socioculturales parecería hallar obstáculos de mucha mayor magnitud que los que podrían surgir en muchos países del capitalismo periférico del tercer mundo. Los sacrificios sociales en la era posterior a la *perestroika* (concebida ésta, en realidad, como una reforma del socialismo de Estado) podrían resultar de una magnitud proporcional.

Ahora bien, ¿qué consecuencias podemos extraer de este planteamiento esquemático y sin duda insuficiente de los problemas inherentes a las tesis de la teoría de la dependencia? ¿Se obtiene de ello un resultado enteramente negativo de la valoración situacional [*Situationeinschaetzung*] en la que Dussel basa su "filosofía de la liberación"?

La respuesta es negativa, a pesar de todos los argumentos que hemos aducido en relación al carácter problemático de la teoría de la dependencia.

5.5. LOS HECHOS ÉTICAMENTE RELEVANTES DE LA RELACIÓN ENTRE EL PRIMERO Y EL TERCER MUNDOS QUE APOYAN LA VALORACIÓN SITUACIONAL Y LAS PRETENSIONES DE DUSSEL, INDEPENDIEMENTE DE LOS PROBLEMAS INHERENTES A LAS "TEORÍAS GENERALES DE IZQUIERDA"

La "filosofía de la liberación" de Dussel se presenta, en primer lugar, como un desafío *ético* a la filosofía del Norte. Por lo tanto, no es conveniente enjuiciar la valoración situacional [*Situationeinschaetzung*] que la subyace esencialmente desde un punto de vista teórico (de su fundamentación económica del desarrollo y, en general, científico social). Más bien, ha de ser juzgada con base en los hechos empíricos que dan origen a su "interpelación" a nombre de los "pobres" del tercer mundo y que, en mi opinión, la justifican plenamente.

Entre tales circunstancias, reconocidas aun por teorías muy divergentes, se encuentran los siguientes hechos, que forman parte del trasfondo del conflicto Norte-Sur (en especial de la manifestación latinoamericana de éste), que se encuentran condicionados causalmente por la expansión histórica de Europa a nivel mundial durante la época moderna y que todavía en nuestros días tienen efectos visibles:

1. Aproximadamente en el año 1500, las poblaciones indígenas de América, África negra y de grandes partes de Asia fueron arrancadas (en general de manera violenta) de sus condiciones naturales y socioculturales de vida, siendo también en parte fuertemente diezmadas o, de plano, exterminadas; fueron también en parte despojadas de sus avanzadas culturas, así como de su orden social; fueron esclavizadas y, en todo caso, condenadas a convertirse en un "grupo marginal" extremadamente pobre de la humanidad, un grupo, además, dependiente económica y culturalmente del Norte.

Estas observaciones resultan exactas particularmente en lo que se refiere a la población aborígen de América y sus culturas tribales, objetos ambas de un exterminio prácticamente total y violento, y sometida aquélla, además, al trabajo forzado y las enfermedades. En relación a las avanzadas culturas estatales de Mesoamérica, Centro y Sudamérica, los juicios anteriores son justos en el sentido de un control legal político y sociocultural y de una corrupción económico-social (que inclusive en nuestros días en México, un país donde oficialmente se ha reivindicado a lo indígena, no se ha modificado por completo).

2. Resulta importante notar en este contexto que la liberación de las colonias inglesas, españolas y portuguesas en América, llevada a cabo en

nombre de la Ilustración y el liberalismo, no tuvo como consecuencia ninguna mejora de las condiciones de vida de la población indígena, ni de los esclavos y sus descendientes utilizados para reemplazar a los cada vez más escasos y diezmados indígenas. De hecho, en ciertos casos, dicha liberación no hizo sino empeorar tales condiciones (las metrópolis europeas de las potencias coloniales habían defendido en alguna medida los intereses de la población autóctona frente a los intereses de explotación de los colonos blancos o criollos).

El destino de las últimas tribus indígenas en Brasil -sobre todo en la zona del Amazonas- resulta en nuestros días particularmente trágico. De hecho, su exterminio creciente parecería ser inevitable en la medida en la que grupos de proletarios campesinos [*Landproletariat*] creen ver su única oportunidad de supervivencia en la explotación de los bosques del Amazonas. En la actualidad el gobierno parece ser tan incapaz de controlar la deforestación de los bosques por parte de los colonos, gambusinos y caucheros como la inmigración ilegal y la construcción de favelas en las Zonas marginales de Sao Paulo y Rio de Janeiro. Comprensiblemente, los aproximadamente cincuenta millones de pobres existentes en el país -la mayoría de origen negro- constituyen para el gobierno y la opinión pública un problema mucho más apremiante y políticamente de mayor importancia que el de salvar a las últimas tribus de indios del país.

3. Los negros, aparentemente desde el punto de vista de la biología, más robustos que los indígenas, junto con los mestizos americanos y africanos, asumieron a la larga el peso principal de la esclavización de los pueblos del tercer mundo, constituyendo en la actualidad, sin lugar a dudas gracias al desarrollo de la medicina en el Norte, la fuente principal (con la India, Indonesia y China) de la ecológicamente problemática sobrepoblación de la Tierra.

4. En lo que se refiere a la estructura socioeconómica profunda de la relación Norte-Sur es posible constatar, por ejemplo, los siguientes hechos, dejando de lado la diversidad de interpretaciones teóricas e ideológicas. La situación fundamental de dependencia del Sur respecto al Norte (al que en nuestros días, aparte de Europa Occidental, pertenecen también Norteamérica y Japón), creada por la expansión colonial de Europa, no se ha modificado esencialmente hasta hoy, ni siquiera en los países del Cercano Oriente que por su pertenencia a la OPEP gozan en la actualidad de una riqueza extrema. Todo esto se pone particularmente de manifiesto en las *condiciones de marco* [*Rahmenbedingungen*], en los *terms of trade* del sistema capitalista tardío que al presente, después del colapso del socialismo de Estado, mantiene un predominio mundial. Por lo demás, fenóme-

nos como la *crisis del endeudamiento*, del *deterioro del medio ambiente en el tercer mundo* y, sobre todo, el de la *relación interna* entre ambos síntomas de crisis evidencia que estas condiciones no constituyen, como quieren los liberales, *eo ipso* una "economía social de mercado" (24) (por ejemplo, la de un sistema de intercambio que garantice, gracias a la división del trabajo y a una libertad ilimitada de comercio, la reciprocidad de las ventajas).

En apoyo de lo anterior deseo citar aquí solamente dos análisis situacionales [*Situationsanalyse*] recientes y sin ópticos, libres en buena medida de resabios ideológicos, aunque en forma alguna desprovistos de un compromiso político. Por una parte, el libro del iraní de origen alemán Hafez Sabet, *Die Schuld des Nordens* (25) [La deuda del Norte] que contiene un resumen orientado a la economía estadística. Por la otra, el libro del director del Instituto para el Estudio de la Política Ambiental Europea, Ernst-Ulrich von Weizsaecker, *Erdpolitik, Oekologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt* (26) [La política de la Tierra. Política ecológica realista del medio ambiente en los umbrales del siglo].

En su libro, Hafez Sabet estudió documentalmente, en primer lugar, el desarrollo de la crisis del endeudamiento. El monto total de la deuda externa del Sur respecto al Norte es de aproximadamente 1 300 millones de dólares estadounidenses [1,3 *Billionen*]. Bajo las condiciones de marco actuales del sistema económico mundial, esta deuda no podría pagarse ni siquiera en cien años. Para Sabet, las causas de esta crisis tienen que ver, por una parte, con factores *externos* como el colonialismo y sus consecuencias, el *shock* de los precios del petróleo para los países del tercer mundo no miembros de la OPEP, el peso de los intereses y el incremento de las tasas de interés, el desplome de los precios de las materias primas, el deterioro de los *terms of trade*, así como el proteccionismo de los países industrializados del Norte. Por la otra, sin embargo, son factores *internos* como errores en la política económica, en la utilización de los créditos del extranjero, corrupción y un comportamiento peculiar de las élites, además de fugas de capital y de cerebros y excesivos gastos en armamento de los países del tercer mundo en el Norte. (Los mejores médicos e ingenieros de los países pobres trabajan en los países ricos del Norte.) Sabet presenta luego un estado de cuentas opuesto a la versión oficial del endeudamiento del Sur, registrando los réditos perdidos que para el Sur podrían haber resultado del flujo de recursos hacia el Norte durante los años de 1956 a 1990 con base en las condiciones de marco y los *terms of trade* existentes.

Apoyándose en esta investigación de la estructura profunda del sistema económico mundial existente, Sabet obtiene como resultado que si las relaciones económicas hubieran sido justas, el Norte adeudaría al Sur cua-

renta veces más de los 1 300 millones de dólares norteamericanos que éste adeuda en la actualidad, es decir, aproximadamente 50 000 millones de dólares norteamericanos

En relación a las consecuencias, Sabet llega a la conclusión de que o bien el orden económico mundial actual es reemplazado por uno nuevo o la crisis del Sur repercutirá necesariamente en el Norte en la forma de una emigración masiva y en las consecuencias planetarias de la destrucción del medio ambiente ocasionadas por la pobreza.

El análisis situacional de von Weizsaecker no hace sino confirmar y completar los resultados de Sabet; por ejemplo, en el capítulo 8 de su libro dedicado al tercer mundo como centro de la destrucción ecológica en nuestros días, aunque, en realidad, habría que notar, en relación a este punto, el hecho de que la parte más rica de la población mundial, que constituye tan sólo el 10% de la totalidad de los seres humanos, consume y utiliza directa o indirectamente la mayor parte de los recursos naturales (energía, terreno, agua, aire, etc.).

Von Weizsaecker constata también, en relación a esto último, que la "división de trabajo mundial" entre el Norte industrializado y el Sur exportador de materias primas que ha sido objeto durante mucho tiempo de las alabanzas de los economistas y que, según E. Galeano, consiste en que "algunos se especialicen en ganar, mientras que los otros se especializan en perder" (27), conduce en la actualidad "al despojo de la naturaleza y al despojo de la mayoría de los países en vías de desarrollo":

Porque, en efecto ¿con qué pagan los países en vías de desarrollo los intereses y las amortizaciones? En realidad, además de sus bienes naturales no poseen otra cosa susceptible de venderse en el mercado mundial. En alguna medida, los países en desarrollo "venden" también su aire, sus recursos hidráulicos y su tierra al Norte. Esto ocurre, por ejemplo, cuando los europeos importamos productos del Trópico para cuyo cultivo consideramos que las tierras fértiles de Europa resultarían perjudicadas o demasiado caras, o bien cuando enviamos nuestros desechos especiales al Tercer Mundo... (*op. cit.* p. 120).

Entre las consecuencias directas de la "división mundial del trabajo" se encuentra también, de acuerdo con von Weizsaecker, el hecho de que "con la tala de bosques enteros y la conversión de la superficie cultivable en tierra para la cría de ganado y el cultivo de frutas de exportación, el agua de lluvia no puede ya ser absorbida como antes por el suelo, lo que puede conducir a inundaciones en las zonas más bajas, mientras que du-

rante la época de sequía las fuentes acuíferas se secan y grandes extensiones de terreno se hacen polvosas" (*op.cit.*, p. 120).

Por último, Von Weizsaecker constata, al igual que Sabet, basándose en el Informe Drundtland (*Our Common Future*) de la Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo (28), que en los últimos años (aproximadamente desde 1985) "han fluido cada año *circa* 40 000 mill. USD netos de los países en desarrollo hacia el Norte". De esta cantidad, la mayor parte fue utilizada para cubrir el servicio de la deuda (en general, meros intereses y sólo una proporción minúscula para su pago). La totalidad de la transferencia de capitales del Norte hacia el Sur, en particular la totalidad de la "ayuda para el desarrollo" se ha descontado, en realidad, de una suma original muchísimo más elevada correspondiente al flujo de capitales y valores del Sur en dirección al Norte (*op. cit.*, p.122).

Ahora bien, el énfasis distintivo del análisis de von Weizsaecker, comparado con los análisis de la mayoría de los economistas del desarrollo (incluyendo a los representantes de la teoría de la dependencia), reside en poner de manifiesto que el objetivo, cualquiera que sea la forma de realización de un desarrollo "de recuperación" de los países del tercer mundo, es decir, del desarrollo que pretendiera imitar para una población de mil millones de personas el modelo de desarrollo del primer mundo es completamente ilusorio y autodestructivo desde un punto de vista puramente cuantitativo y ecológico (*op. cit.*, p. 123). La Tierra sería incapaz de soportar una presión ecológica de este tipo.

Más adelante retornaré este punto.

Después de este excursus, cuyo objetivo consistía en hacer explícitos los fenómenos éticos más importantes de la situación actual de la relación Norte-Sur, podemos ocuparnos de una discusión de las presuposiciones situacionales, socioeconómicas y políticas del desafío dusseliano de la filosofía eurocentrista.

Debería ser claro ya que nada se encuentra más alejado de mis intenciones que la negación o bagatelización de la realidad fáctica de una "marginalización" y "exclusión" de los pobres del tercer mundo de la *comunidad de vida* [*Lebensgemeinschaft*], condicionada tanto el sistema económico mundial como por el orden social. Pero, por supuesto, debemos agregar que no podemos reflexionar y elaborar sobre tales hechos con base en simplificaciones retórico-metafísicas, sino que la base de nuestra reflexión debe ser exclusivamente la colaboración crítica de una manera éticamente relevante de la filosofía con las ciencias empíricas. En el bosquejo que he presentado de esta problemática sólo me fue posible transmitir una idea bastante incompleta de la misma.

En mi opinión, con el fin de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, *el problema número 1* de la política mundial y de una macroética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el primer y el tercer mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socioeconómica.

Por lo demás, la disolución actual del llamado segundo mundo no hace sino acentuar tal problemática, aparte de que ha resultado cada vez más evidente que el desesperado intento de los países sucesores de la ex-Unión Soviética por mantenerse como Estados industriales se encuentra íntimamente ligado a una creciente desatención de los problemas relativos al ambiente, de manera similar a lo que ocurre en los llamados países de economías en despegue [*Schwellenlaender*] del tercer mundo como el centro industrial del Brasil en la zona de Sao Paulo o Taiwan.

Mi intención con todo lo anterior ha sido ubicar en el ámbito de mis capacidades la perspectiva de distanciamiento [*Verfremdungsperspektive*] que podría suscitar el cuestionamiento que hace Dussel del eurocentrismo. Me parece que es claro, por ejemplo, que toda tendencia que pretenda reducir (como ocurre ahora con frecuencia en el mundo occidental) la ética a una conservación o a un reforzamiento de lo "común" [*Ueblichkeiten*], "según sea nuestra" tradición cultural equivale, de frente a la situación mundial que acabamos de delinear, a un escapismo irresponsable. Por lo menos, la convivencia igualitaria y la cooperación corresponsable de tradiciones culturales diferentes (cuya peculiaridad debe conservarse) requiere en la actualidad de una macroética *universalista* de la humanidad (29). Sólo ella está en condiciones de tomar en serio una "interpelación del otro" como la planteada ahora por los pobres del tercer mundo.

En una situación así, resulta cínico o ingenuo el intento de reducir el problema de una fundamentación éticamente relevante de las normas al problema técnico-instrumental (medios-fin-racional) de una investigación de los medios y las estrategias adecuados para la consecución de los "objetivos supremos" [*Oberzwecke*] en relación a los cuales las partes, como participantes en las negociaciones y sin recurso a principios transubjetivos de justicia, esto es, sin considerar los intereses de terceros ausentes, podrían ponerse de acuerdo, gracias a un mero cálculo de intereses (30).

Antes de adentrarme en una discusión con Dussel acerca de las posibilidades de la ética del discurso y con el fin de hacerle justicia a sus pretensiones, me resulta necesario llevar a buen término mis consideraciones acerca de la herencia del marxismo. En otras palabras, debo intentar resumir mi evaluación de la importancia de esa herencia a la luz de las refle-

xiones anteriores y en lo que atañe al elemento utópico de la "ética de la liberación".

Me parece que el cuestionamiento que hace la teoría de la dependencia neomarxista del *model standard* tanto neoliberal como keynesiano de la teoría occidental del desarrollo ha logrado establecer por lo menos que una crítica de las contradicciones del sistema económico del capitalismo a nivel mundial inspirada en el marxismo no es algo que por sí mismo haya sido refutado ni tampoco cuyo potencial crítico haya sido agotado.

Ahora bien, podemos mantener esta posición a pesar de estar convencidos de que el sistema económico capitalista es reformable y, en esa medida, desde el punto de vista ético, mayormente aceptable que las formas del socialismo burocrático o estatal que hasta ahora se han realizado (31). La base de esta conclusión se encuentra sobre todo en la circunstancia de que, en mi opinión, son precisamente las presuposiciones del sistema de pensamiento marxista sobre las que descansa la llamada *supresión de la utopía por la ciencia* las que deben ser abandonadas o completamente transformadas.

Esta tesis se refiere a tres elementos fundamentales del pensamiento marxista.

1. A la teoría de la "enajenación" o "cosificación" [*Verdinglichung*], en tanto que referida esencialmente en Marx al concepto positivo básico del "trabajo vivo" [*lebendige Arbeit*] y no, en principio, a la relación de reciprocidad de la interacción que en el mundo de la vida resulta complementaria del trabajo.

Esta referencia también se da en la medida en la que esta teoría no distingue entre una *exteriorización necesaria* [*unumgaengliche Entaeusserung*] u objetivación de la subjetividad humana (o si se quiere de su intersubjetividad inmediata) y la *autoenajenación y cosificación* de la subjetividad, esto es, de la relación intersubjetiva.

2. A la teoría marxista del valor del trabajo y la plusvalía, en la medida en que ésta descansa, en última instancia, en la teoría de la enajenación referida al trabajo y en la idea utópica de una supresión de la enajenación.

3. A la teoría histórico-determinista de la predicción incondicionada de una sustitución del capitalismo por parte de un socialismo comunista que haría realidad la "utopía del reino de la libertad".

Ad 1. En lo relativo a la teoría de la enajenación, desarrollada por el joven Marx en su enfrentamiento con Hegel y los jóvenes hegelianos y que en cierta medida constituye también el transfondo característico para la teoría del trabajo en *El capital*, resulta imprescindible, en mi opinión, realizar una distinción en relación a dos cosas.

a) Por una parte, resulta necesario superar de manera más primaria, por así decirlo, que en Hegel y Marx (32), la limitación del punto de partida al "trabajo vivo" como una *relación hombre-naturaleza* (la autocreación del hombre por medio de la exteriorización y recuperación de las "fuerzas esenciales del ser humano"), que se remonta a la tradición dominante de la *filosofía del sujeto-objeto* moderna. Esto debe, además, ocurrir en el sentido de una distinción y una relación de complementación entre trabajo e interacción, esto es, comunicación lingüística.

La problemática de la exteriorización o enajenación tendría que desarrollarse entonces haciendo referencia a la relación de complementariedad entre trabajo e interacción, esto es, comunicación, anclada ya originalmente en el mundo de la vida. Esto tendría que ocurrir, además, de tal manera que la exteriorización institucional y la enajenación tendencial no se entiendan de antemano, primariamente, como la exteriorización y la enajenación de un sujeto, la autonomía, pensado como algo autárquico (ni de una "especie de sujeto"), sino más bien, en primer lugar, como las de una relación de reciprocidad entre sujetos actuantes y de su comunicación -lingüística.

Sólo "entonces resulta posible analizar el surgimiento de instituciones sociales, así como la diferenciación funcional-estructural de los sistemas sociales, en oposición a la exteriorización del trabajo en obras o productos, y como complemento del mismo, como un fenómeno de enajenación tendencial (33). Hasta aquí no existe todavía una discrepancia entre mi intento de diferenciación y ciertas tendencias, presentes ya en Marx y Hegel y, sobre todo, en el concepto básico para Dussel de *proximidad*, como una relación con el "otro", como el "prójimo" [Naechster] (34), si bien en Marx tales tendencias se reducen una y otra vez a las categorías de la relación objeto-sujeto (por ejemplo, a las de la apropiación de la naturaleza por parte de un sujeto genérico o, en el mejor de los casos, a los de las "relaciones de producción").

b) Sin embargo, la diferenciación o complementación sugeridas se encuentran ligadas a una mayor complejidad del problema de la enajenación, mismo que a su vez conduce a la idea de que la *utopía de la eliminación total* y "emancipatoria" *de la enajenación de la praxis humana*, tal y como ésta se presenta en el sistema de mercado de la economía, por una parte, y, por la otra, en el sistema de poder del Estado, debe ser abandonada.

Si no adoptamos la actitud de orientarnos exclusivamente (como lo hacía por lo menos el joven Marx) de acuerdo al proceso de la producción creativa de la obra del artesano-artista (que efectivamente se exterioriza ya la vez se recupera a sí mismo en sus trabajos), si nos orientamos más bien de

acuerdo a la *mediación temporal* [auf Dauer] de la interacción y la comunicación humanas por vía de los medios institucionales o sistémicos -y esto es algo que es ya inherente al lenguaje (35), pero que no adquiere toda su cuasi-autonomía sino en los medios no lingüísticos de los sistemas sociales, por ejemplo *dinero* o *poder* -llegaremos a la siguiente conclusión.

La idea de una eliminación [*Wiederaufhebung*] completa de la enajenación y la cosificación de la relación inmediata de *proximidad* entre los hombres (en el sentido de la cuasi-naturaleza funcional-estructural de los sistemas sociales), que sin lugar a dudas ha encontrado su camino hasta ahora, tendría por necesidad que ser algo prácticamente equivalente a una regresión de la evolución *cultural* en cuanto tal.

Porque todas las diferenciaciones de los sistemas funcionales, comenzando con los rituales y las instituciones arcaicas, por medio de las cuales la praxis humana es *descargada* de su ejecución inicial [*Initialvollzug*] autónoma, esto es, creativa, exponiéndose así en el tiempo [*und so auf Dauer gestellt wird*], deberían convertirse en algo superfluo en el "reino de la libertad" marxista. En esa medida, una realización imaginable de la utopía marxista no sería equivalente a un socialismo de Estado, que, en realidad, no hace sino reemplazar el sistema funcional autorregulativo [*Selbststeuerungssystem*] de la economía de mercado por el sistema regulativo del poder del Estado; sería más bien equivalente a algo parecido a la utopía regresiva de Pol Pot.

Lo que ahora nos resulta claro, sin embargo, es que el "reino de la libertad" que, según Marx, encontraría su realización en el comunismo, se diferencia del "progreso de la conciencia de la libertad" de Hegel precisamente en el hecho de que aquí se trata de una *supresión de la praxis enajenada por una praxis revolucionaria*, y no de que la filosofía "suprime" la exteriorización y la enajenación del espíritu subjetivo en el *espíritu objetivo*, al entender a ésta como una *condición necesaria de su autoconciencia*.

Resulta sugerente de frente a esta *dimensión utópica transcultural* [*transkulturelle Utopiedimension*] de la "filosofía de la liberación" marxista remontarse a una posición que en cierto sentido tiene su punto de partida en Hegel y Marx.

Ahora bien, no se trata en forma alguna de anular por completo la concretización marxista de la problemática de la enajenación y de volver al idealismo hegeliano. Pero al mismo tiempo, nos parece necesario diferenciar, remitiéndonos parcialmente a Hegel, entre la *exteriorización (entendida como algo necesario)* [*einsehbar notwendige Entaeusserung*] de la praxis humana (del trabajo, lo mismo que de la interacción y comunica-

ción) en las instituciones y los sistemas sociales (como una *cuasi-naturaleza* cultural) y su *enajenación total*, que debe evitarse a toda costa.

Lo que entonces obtenemos es la problemática de la relación adecuada, esto es, científicamente informada y éticamente responsable de los hombres con las instituciones, es decir, con los sistemas funcionales, algo sin lugar a dudas importante en nuestros días. Esto significa, por una parte, que debemos reconocer la necesidad de una diferenciación de sistemas de acción [*Hanlungssysteme*], como el sistema de la economía social y el de un Estado de derecho en el que el poder es objeto de evaluación [*machtbewert*], de funcionamiento cuasi automático y, en esa medida, que debemos tener en cuenta las ideas de una *teoría de sistemas* en tanto que ciencia social (36). La razón aquí es que la *efectividad* de los sistemas sociales depende en gran parte de una consideración adecuada de estas ideas, de manera análoga a como la efectividad del estudio y la elaboración de la naturaleza por parte de la técnica depende de la concepción causal analítica de la ciencia natural.

Por otra parte, tenemos que resistirnos a la influencia de un *reduccionismo funcionalista* de la teoría de sistemas, de la misma manera que a un *fisicalismo*, en tanto que forma arcaica del reduccionismo.

En un sentido positivo y programático que aquí únicamente podemos mencionar, esto nos diría lo siguiente: la *comunicación lingüística*, del mismo origen que la forma existencial humana [*Daseinsform*] y complementaria del trabajo, en tanto que reelaboración de la naturaleza, que encuentra su forma de reflexión en el *discurso argumentativo* en la esfera de la ciencia y la filosofía (37), esta *metainstitución* de todas las instituciones no puede *capitular* frente a los sistemas sociales que han alcanzado la diferenciación, ni frente a los llamados "constreñimientos de! sistema" [*Systemzwaenge*]. No puede capitular, esto es, en el sentido de que sus portadores [*Traeger*] se dejen convencer de que la reflexión filosófica (por ejemplo, la reflexión acerca de la validez intersubjetiva de las pretensiones de verdad y de corrección normativa de la moral) puede ser *reducida* a la autorreferencia de un sistema social autopoietico (como el sistema de la ciencia) entre otros muchos sistemas funcionales de este tipo (38).

La comunidad comunicativa de los hombres, que en el discurso argumentativo llega a la conciencia de su responsabilidad, debe en última instancia conservar un control práctico eficaz y una iniciativa de organización ante cualquier sistema funcional. Pero esto significa, por ejemplo, que esa comunidad debe conservar una efectiva capacidad de crítica y de reforma de las *condiciones de marco*, tal y como ocurre en un Estado democrático en lo referente a un sistema de regulación del poder; y lo mismo debe ocurrir en lo relativo al sistema de la economía de mercado.

Naturalmente, la dificultad estriba, no sólo en que esta tarea tendría que resolverse, como sucede en las democracias que nos son conocidas, en el marco de un sistema de autoafirmación nacional-estatal, sino también en el marco de un "orden legal civil y mundial" [*weltbuergerliche Rechtsordnung*] (Kant). El problema reside, además, en la circunstancia de que el discurso metainstitucional de cualquier comunidad comunicativa humana debe por necesidad *institucionalizarse* él mismo, en tanto que discurso *real*, y, en esa medida, someterse a las condiciones de los sistemas funcionales.

Sin embargo, poner en duda que en nuestros días el hecho de que tenemos la posibilidad de utilizar para los fines de la tarea postulada tanto los medios tecnológicos como la disposición comunicativa de los expertos en ciencia y tecnología de los responsables en política constituye, no sólo una actitud de derrotismo irresponsable, sino también un alejamiento completo de la realidad.

Es precisamente esto lo que ocurre en la actualidad de manera cotidiana en miles de congresos, comisiones, etc., que tendrían que ocuparse, por lo menos de acuerdo a sus pretensiones públicas, de *una reglamentación de los problemas de la humanidad en el sentido de una representación de defensa [advokatorisch] de los intereses de todos los afectados*.

En este sentido, se defiende ya aquí de manera eficaz en lo que respecta á lo público la forma del principio regulativo de una *ética del discurso*, o más exactamente, se defiende ya la parte de fundamentación A de la misma (aunque debería estar en todo momento claro que los representantes participativos de los sistemas políticos y económicos de autoafirmación siguen -o se ven obligados por la responsabilidad a seguir- en la praxis el modelo de Luebbe de *negociaciones orientadas al éxito* en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso (39). Sin embargo, y debido sobre todo a la pretensión de efectividad pública, ésta no excluye en absoluto un cumplimiento aproximativo y concertado [*kompromisshaft*] de la tarea de una responsabilidad discursiva metainstitucional o metasistemática que he postulado anteriormente.

Como sea, me gustaría hacer hincapié aquí en que la única posibilidad realista y responsable de tener también, a través de *reformas* mediadas políticamente, alguna influencia sobre *las condiciones de marco del sistema económico mundial* y de transformar (tal vez a largo plazo) este sistema en el sentido de una realización a nivel mundial de la justicia social se encuentra dada en la "función" del discurso que he estado sugiriendo.

Ad 2. La crítica o transformación de la teoría marxista de la enajenación que acabamos de bosquejar y la de su completa supresión en la reali-

dad, sugiere también en cierto sentido una crítica de la *teoría del valor del trabajo* [*Arbeitswerttheorie*] de Marx. Como es evidente, en lo que sigue no haré más que señalar los rasgos característicos más generales de su heurística filosófica.

Cuando uno lee con cierta imparcialidad los pasajes de *El capital* (40) en los que Marx expone su teoría del valor, no puede evitar una cierta sorpresa en relación a la manera en la que Marx distingue entre *valor de uso* [*Gebrauchswert*] y *valor de cambio* [*Tauschwert*]:

La utilidad de una cosa -según Marx- la convierte en un valor de cambio. Pero esta utilidad no está flotando en el aire, sino que se encuentra condicionada por las propiedades de la mercancía como cuerpo [*Warenkoerper*], no existe sin ésta. Por lo tanto, la mercancía como cuerpo (hierro, trigo, diamante, etc.) es un valor de uso, o bien... los valores de uso constituyen el contenido material [*stofflich*] de la riqueza, sin que importe la forma social que ésta tenga. En la forma social que vamos a considerar constituyen también los portadores materiales del valor de cambio (*op. cit.*, p. 39).

Uno no puede sino sorprenderse aquí de que para Marx *el valor de uso, esto es, la utilidad* de una cosa (que, como él mismo observa con razón, "no está flotando en el aire") se encuentre condicionado exclusivamente por las "propiedades de la mercancía como cuerpo". Sin duda es algo verdadero decir que sin ella (*i.e.* sin la mercancía como cuerpo) la utilidad no podría existir, pero debemos también preguntarnos si tal utilidad no se encuentra condicionada más directamente por las *necesidades*, esto es, por las *exigencias* de los potenciales usuarios o consumidores. Podría ocurrir, sin embargo, que Marx diera por descontado esto último como algo de suyo evidente.

Sin embargo, de no ser así, también *la demanda en el intercambio* [*Nachfrage im Tauschverkehr*] tendría que ser, en última instancia, una expresión de la utilidad, esto es, del valor de uso de las cosas en tanto que bienes.

El *valor de uso* se constituye, por así decirlo, *en el mundo vital* ("se realiza únicamente al ser usado o consumido") y en ese sentido se distingue, sin duda, del *valor de cambio que se encuentra referido al precio* [*preisbezogen*]. Pero el *valor de uso* tendría que ser también necesariamente co-constitutivo [*mitkonstitutiv*], esto es, un factor significativo en la constitución del valor de cambio en el sistema económico, por la sencilla razón de que es ya un factor significativo (co-constitutivo) de la demanda del comprador.

Pero es precisamente esto lo que Marx parece poner en tela de juicio. Marx lleva a cabo una *abstracción* radical al introducir el valor de cambio, que se encuentra referido a un sistema.

Como es evidente a partir de la cita de Marx, los "valores de uso" son *únicamente* "los portadores materiales del valor de cambio". "El valor de cambio se presenta en primer lugar como la relación cuantitativa, la proporción con la que se intercambian los valores de uso de un tipo por valores de uso de otro tipo; una relación que se modifica constantemente de acuerdo con el tiempo y el lugar...". Sin embargo, "los valores de cambio vigentes de la misma mercancía... expresan una igualdad [*ein Gleiches*]" y la "relación de intercambio" entre "dos mercancías (por ejemplo, trigo y hierro)... puede siempre ser representada por una ecuación... y ¿qué dice esta ecuación? Que hay algo común de la misma magnitud en dos cosas distintas, tanto en un cuarto de trigo como en una porción (*Ztr.*) de hierro" (*op. cit.* pp. 39ss.).

Sin embargo, "este componente común no puede ser una propiedad geométrica, física, química ni de índole natural de las mercancías. Sus propiedades corpóreas tienen importancia exclusivamente en la medida en que las convierten en algo útil, esto es, en valores de uso. Por otra parte, y como es obvio, es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio de las mercancías... En tanto que valores de uso, las mercancías se distinguen sobre todo por lo diverso de su cualidad; como valores de cambio, pueden distinguirse únicamente por lo diverso de su cantidad, *no teniendo, en consecuencia, ni un solo átomo de valor de uso*" (*op. cit.* pp. 41ss. El subrayado es mío).

Con esto, Marx ha eliminado, sirviéndose de una *supra-abstracción* [*Ueberabstraktion*], toda co-constitución de los valores de cambio por parte de los valores de uso. Pero con ello, también, Marx está en condiciones de introducir lo que podemos llamar su teoría absoluta del valor:

Si hacemos caso omiso del valor de uso de las mercancías, nos quedamos únicamente con una propiedad, la de los *productos del trabajo*. Sin embargo,... con el carácter útil de los trabajos plasmados en ellos desaparecen también las diversas formas concretas de estos trabajos, que no pueden ya distinguirse entre sí, reduciéndose en su totalidad al mismo trabajo humano, al trabajo humano abstracto (*loc. cit.*).

La supra-abstracción de Marx se confirma nuevamente con la siguiente determinación que hace del trabajo humano abstracto:

Un valor de uso o bien tiene un valor [=valor de cambio en el sistema de la economía] únicamente porque en él se ha objetivado [*vergegenstaendlich*] trabajo humano abstracto... Ahora bien ¿cómo medir cuantitativamente su valor? Por medio de la cantidad de la "substancia constitutiva de valor" [*wertbildende Substanz*], por medio de la cantidad de trabajo. Pero la cantidad de trabajo misma se mide de acuerdo con la duración de éste... La totalidad de la fuerza de trabajo de la sociedad plasmada en los valores del mundo de las mercancías se considera aquí como una y la misma fuerza humana de trabajo, a pesar de que consista de innumerables [y entre sí diversas] fuerzas de trabajo individuales. [Porque] cada una de estas fuerzas de trabajo individuales no se distingue de las otras, con tal de que posea el carácter de una fuerza de trabajo promedio y... no requiera sino el tiempo de trabajo necesario o socialmente necesario promedio (*op. cit.*, pp.43ss).

Por lo demás, este tiempo de trabajo promedio "cambia con cada cambio en la fuerza productiva del trabajo" (*ibid.*).

Una vez que Marx ha reducido de la manera apenas expuesta el valor de las mercancías en el sistema económico capitalista a la fuerza de trabajo (de los trabajadores) invertida en un cierto tiempo, puede también introducir su teoría de la "plusvalía", de fundamental importancia para una reconstrucción crítica del capitalismo y, en particular, para la teoría de la oposición de las clases [*Theorie des Klassegegensatzes*]:

Resulta entonces que, en primer lugar, la formación de la *plusvalía*, sin la que no es posible la formación de capital ni su aprovechamiento, no puede darse por medio de un cambio de equivalentes en el marco de una circulación normal de las mercancías, ni tampoco puede surgir por el hecho de que los compradores y vendedores obtengan mutuo provecho, puesto que eso no representaría otra cosa que una redistribución del capital ya existente (*op. cit.*, pp. 169 ss).

Marx demuestra después que bajo las condiciones histórico sociales del capitalismo, la solución reside en que "el propietario de dinero [puede] ser tan afortunado de descubrir una mercancía en la circulación, esto es, en el mercado, cuyo valor de uso mismo [posee] la singular propiedad de ser fuente de valor, esto es, una mercancía cuyo uso real es él mismo objetivación de trabajo y, en consecuencia, creación de valor". Esta "mercancía específica" representa en el mercado "la capacidad o fuerza de trabajo [*Arbeitsvermoegen oder Arbeitskraft*] del trabajador asalariado" (*op. cit.*, pp.173ss.). El valor de esta fuerza de trabajo que el capitalista compra es normalmente mayor que el valor del salario que debe pagarse para la

reproducción de la fuerza de trabajo del trabajador (incluyendo la reproducción de su especie en los descendientes), por lo que, de esta manera, el capitalista se apropia de una *plusvalía* que le permite el aprovechamiento del capital.

Dada la reconstrucción que acabamos de hacer de la manera de proceder de la fundamentación marxista de la teoría del valor del trabajo, no nos puede sorprender que la *unilateralidad o supra-abstracción* en la determinación del valor de cambio que hemos estado recalcando haya sido desde el principio objeto de fuertes críticas.

Eugen Boehm-Bawerk, por ejemplo, representante de la teoría del "límite de la utilidad" [*Grenznuetzentheorie*], ha criticado, entre otras cosas, el descuido del valor de los "dones naturales" [*Naturgaben*], así como de la función del "valor de uso" y, en general, del "juego de la oferta y la demanda" en la investigación de la influencia que tiene la cantidad de trabajo empleada en la forma duradera de los "precios de los bienes" (41);

También el representante del revisionismo marxista, Eduard Bernstein, que pretendía conciliar la teoría marxista del valor con la teoría del límite de la utilidad, criticaba ya la injustificada parcialidad de la teoría marxista en el sentido que hemos estado señalando (42).

Una crítica particularmente concisa desde el punto de vista de nuestra heurística de la complementariedad de trabajo e interacción es la de George B. Shaw (43). Según él, el aspecto unilateral de la teoría marxista reside precisamente en el hecho de que el análisis marxista de la mercancía, que "se propone investigar los puntos en relación a los cuales las mercancías son commensurables entre sí, considera, no obstante, exclusivamente uno de ellos, esto es, su carácter como *productos del trabajo humano abstracto*".

En oposición a esto se encuentra la tesis de la teoría del límite de la utilidad de que "las mercancías son commensurables entre sí de la misma manera en relación a su *utilidad abstracta*, y que la comparación que se hace en la praxis con miras a un intercambio de mercancías no es una comparación de su costo en trabajo humano abstracto, sino una *comparación de su deseabilidad abstracta* [*abstrakte Wuenschbarkeit*]" (*op. cit.*, p. 86).

Sin embargo, esta última depende también de manera esencial del grado de la satisfacción de las necesidades por parte de las mercancías en oferta.

En mi opinión, el carácter en última instancia unilateral de la reducción de la "esencia" ("Wesens"-Reduktion) del "valor" de los bienes (cosificado ya, en tanto que "valor de cambio" de "mercancías") al *trabajo* invertido y, en consecuencia, al *tiempo de trabajo* empleado, únicamente

puede entenderse cuando se tiene en cuenta que, como hemos señalado, Marx no relaciona desde un principio la enajenación de la praxis humana (que en el sistema económico del capitalismo encuentra su expresión cosificada) al complejo del mundo de la vida de la praxis, esto es, a la relación de complementariedad de trabajo e interacción o comunicación. Más bien, lo que Marx hace es referir tal enajenación al trabajo, es decir, a la producción de bienes, en consonancia con la moderna filosofía del objeto-sujeto y, en particular, con la tradición de la teoría del valor trabajo de los clásicos de la economía.

Si Marx hubiera referido también desde un principio y de manera consecuente el problema de la exteriorización, el de la enajenación y el de la "subsunción" "cosificada de la praxis económica en el sistema del capitalismo a la reciprocidad original de las relaciones humanas (a lo que Dussel llama "proximidad"), no hubiera pasado por alto que en la explicación de las relaciones económicas de cambio [*Tauschbeziehungen*] y, por lo tanto, tampoco en la del valor de cambio de las mercancías, no puede abstraerse por completo del "valor de uso" de los bienes, atribuyendo éste (es decir, atribuyendo la "utilidad en relación a las necesidades humanas") por completo sólo el estatus preeconómico de las cosas naturales.

Marx hubiera tenido entonces que notar y que considerar de manera consecuente que no sólo el "*trabajo abstracto*" (la fuerza de trabajo empleada, esto es, el costo de la producción de una mercancía) debe resultar constitutivo del valor de los bienes, sino que esto mismo vale también para la reciprocidad de la oferta y la demanda, e igualmente, por lo tanto, para la *utilidad abstracta para el comprador*, algo que, a su vez, depende no sólo de las *cualidades naturales* de los bienes, sino asimismo de las *necesidades no satisfechas* del comprador y, de esta manera, del *grado de escasez* [*Mass der Knappheit*] de los bienes.

En resumen, Marx hubiera tenido que ubicar de manera distinta a como de hecho lo hace la ruptura [*Schnitt*] entre la praxis del mundo de la vida y su enajenación en un sistema cuasi-cosificado, considerando plenamente el carácter complementario de *trabajo e interacción* en el mundo de la vida y en el sistema económico.

No sólo el "trabajo vivo" en cuanto *producción de bienes* debe tener su origen en el *mundo de la vida*, tal y como uno se imagina a éste antes de la diferenciación de un *sistema económico*; también la *relación de cambio* [*Tauschbeziehung*] entre los hombres -no exclusivamente entre productores de bienes, sino igualmente entre quienes disponen de recursos (piénsese, por ejemplo, en el cambio de mujeres o de tierras)- tiene el mismo origen.

La institucionalización de la moral y el derecho y con ello el imprescindible *marco social del orden [soziale Ordnungsrahmen]* para todo sistema económico posible debe desarrollarse a partir de la *relación de reciprocidad* lingüísticamente articulada y reflejada, implícita en el cambio [*Tausch*] y no exclusivamente con base en el rendimiento potencialmente creador de valores de la producción de bienes por el trabajo.

Pero además, la institucionalización de la moral en tanto que *moralidad [Sittlichkeit]* convencional (Hegel), lo mismo que la institucionalidad del *derecho* en el *sistema de poder del Estado* -esta última de manera completa- representan procesos necesarios de la *exteriorización* y, en consecuencia, una *enajenación* tendencial de la praxis vital, misma que, a su vez, constituye una presuposición necesaria del funcionamiento efectivo del sistema económico.

Ahora bien, si pensamos en las conexiones anteriores, parecería que podemos extraer la siguiente conclusión: el intento de superar la enajenación y la cosificación de la praxis del mundo de la vida inherentes al sistema económico capitalista apelando exclusivamente a las "fuerzas productivas" y a las "relaciones de producción", esto es, apelando a la socialización de la propiedad de los medios de producción, equivale por necesidad simple y sencillamente o bien a una supresión utópico regresiva de la cultura, o bien, como Max Weber (44) ya preveía en el caso del marxismo, a una imprevista burocratización ya una paralización de la economía debidas al sistema estatal.

Como sea, los esfuerzos necesarios para movilizar a las fuerzas productivas, es decir, para asegurar el manejo eficiente de reservas escasas en una producción con división de trabajo, no pueden ser garantizados simplemente por la "asociación libre" (la "proximidad") de los productores que constituye en cierto sentido para Marx -y por completo para Dussel- la dimensión utópica del "reino de la libertad".

Ad 3. El tercer elemento fundamental del enfoque marxista que en nuestros días debe abandonarse es el del determinismo histórico o "historicismo" en el sentido de Popper (45), tomado junto con el método dialéctico de Hegel y utilizado por Marx por lo menos en el nivel macroscópico de su pensamiento y aplicado por éste (a diferencia de aquél) en el sentido de sus predicciones "científicas" del futuro. Este planteamiento histórico-dialéctico en combinación con las pretensiones en cuanto a contenido de una problematización del ser social y de la conciencia que se desarrolla con él, esto es, de la superestructura (y en consecuencia también de la conciencia científica) ha conducido a que no sólo Marx, sino, sobre todo, los marxistas "ortodoxos" hayan adoptado esa curiosa *metaposición* como el discurso normal del mundo [*Welt-Diskurs*], algo que, en realidad, condu-

ce inevitablemente a la casi total inmunización frente a cualquier tipo de crítica.

Por otra parte, y en vista de que con base en el enfoque histórico dialéctico podía adoptarse una posición desde la cual resulte posible ubicar cualquier pretensión científico-filosófica de manera histórico-dialéctica y explicarla, en consecuencia, objetivamente, lo que se hace es eliminar en la práctica a partir del discurso argumentativo (virtualmente ilimitado), en tanto que *metainstitución* responsable de la *justificación o crítica* de todas las teorías, cualquier tipo de ciencia institucionalizada.

No era propiamente este discurso, sino la explicación histórico-dialéctica de la necesidad objetiva del discurso, así como sus resultados, lo que ya no aparecía como algo *trascendentalmente irrebasable* [*hintergebar*] para la argumentación.

El cuestionamiento de este punto por parte de una teoría no marxista hacía necesario, además, un recurso, ya no a una instancia imparcial de decisión, esto es, a un discurso argumentativo, para enfrentarla, sino que planteaba el problema de "explicar" la teoría en cuestión en conjunción con su contexto social como resultado de una fase determinada del pensamiento burgués.

Esta inclinación del "historicismo", que ha resultado fatal para la empresa universalista de una ciencia progresiva, alcanzaría su culminación en el llamado "historicismo ético" o "futurismo" (Popper), conduciendo en la práctica a que, con Lenin, Stalin y Mao Tse Tung, los intelectuales marxistas avanzaran como secretarios del partido a "filósofos reyes" en un sentido platónico.

Estos pensadores se encontraron así en una posición que les permitía imponer también de una manera política (por lo menos en el ámbito de su influencia) la metaposición de la instancia de decisión no irrebasable [*nicht hintergehbare Entscheidungsinstanz*] frente a cualquier pretensión diversa de validez.

De esta manera, no era ya exclusivamente la verdad lo que un "buró político" [*Politburo*] tenía que indagar y comprobar de acuerdo con la visión dialéctica de un curso necesario de la historia; también lo que debía considerarse como *bueno y justo*, en tanto que *acorde con los tiempos* tenía que ser objeto de su determinación. Las consecuencias de todo ello son conocidas: una fijación siempre nueva de la línea del partido, así como las inevitables "purgas" en el partido y el Estado.

En vista de lo anterior, resulta comprensible que todos los marxistas no ortodoxos (entre ellos también el autor de la "filosofía de la libera-

ción") se hayan distanciado desde hace mucho (si no es que desde el principio) de este desarrollo del historicismo que acabamos de delinear.

Para Dussel, Marx (inclusive el Marx de *El capital*) es ante todo un pensador ético (46), en el sentido, digamos, del "imperativo categórico" que el joven Marx presentara en la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde escribe que "la crítica de la religión termina con la enseñanza de que el hombre es el ser supremo para el hombre, es decir, con la enseñanza del imperativo categórico de echar por tierra cualquier tipo de relación que haga del ser humano un ser humillado, esclavizado, un ser abandonado y despreciable" (47).

El reconocimiento del sentido de este imperativo, de clara y gran validez aun en nuestros días, e inevitable si no queremos caer en el cinismo al considerar los problemas del tercer mundo, nos conduce a la necesidad imperiosa de enfrentar el problema del *progreso histórico en el aspecto político-moral*.

Sin embargo, no podemos llevar tan lejos nuestra evaluación del *historicismo* de los "maitres penseurs" (Glucksmann) del siglo XIX como para poder negar el deber moral afirmado anteriormente también por Kant de pensar como posible el progreso moralmente relevante (48), y el de contribuir una y otra vez en un esfuerzo resistente a la frustración, por decirlo de alguna manera, a su realización.

No es lícito entonces aceptar la afirmación "postmodernista" de una disolución definitiva de la "unidad de la historia humana" y de la solidaridad (a anticiparse contrafácticamente en el discurso argumentativo) del *nosotros* (49). Pero tampoco puede resultarnos satisfactorio el alegre *slogan* del neopragmatismo alemán, que quisiera subvertir la tesis de Feuerbach de Marx como sigue:

Hasta ahora, los filósofos no han hecho sino cambiar el mundo, de lo que se trata es de dejarlo en paz (50).

Todas ellas constituyen ciertamente expresiones que podemos clasificar como típicamente *eurocentristas* desde la perspectiva de Dussel.

Ahora bien, ¿de qué manera se nos presenta en la actualidad el legítimo problema de una respuesta éticamente fundamentada a la "interpelación del otro", a la "interpelación" de las masas permanentemente empobrecidas del tercer mundo, a la "interpelación" de quienes no participan efectivamente en los discursos relevantes de las "metrópolis" y de sus "élites" dependientes de la periferia del capitalismo? ¿Cómo se nos presenta tal

problemática bajo la condición que hoy en día, según acabo de exponer, debemos aceptar?

Como se recordará, la condición dice lo siguiente:

La vía de un reemplazo de la economía de mercado imaginada por Marx no es realizable. O dicho más filosóficamente: la visión de una supresión completa de la "exteriorización", de la objetivación y de una "enajenación" tendencial de la praxis humana en su totalidad (esto es, de su dimensión sujeto-objeto y de su dimensión sujeto-co-sujeto) en un sistema social funcional-estructural como el de la economía de mercado mundial constituye, en el peor de los sentidos, una utopía. La idea marxista contradice, en tanto que postulado referente a las relaciones institucionales de libertad [*Freiheitsbeziehungen*] con otro y con la naturaleza, las concepciones acerca de las condiciones de una evolución cultural humana que en la actualidad resultan posibles.

Pero naturalmente, también hemos afirmado que la comunidad comunicativa o discursiva de los hombres, a la que la "interpelación" del otro, del "pobre" se dirige, conserva su lugar como *metainstitución de todas las instituciones*, i.e. de todos los *sistemas funcionales*, mientras seamos capaces de percibir y discutir *interpelaciones* como la que Dussel presenta a nombre del tercer mundo.

De acuerdo con ello -y esta sería la respuesta provisional que desearía ofrecer a Dussel- lo que importa y lo que nos debe importar es influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las *condiciones institucionales de marco* [*institutionelle Rahmenbedingungen*] del sistema económico actual (y esto es ya algo que involucra la consideración de las condiciones político-legales del sistema en los planos nacional e internacional) con el objeto de hacer justicia a la interpelación de los pobres del tercer mundo.

¿En qué medida puede contribuir a ello la *ética del discurso*, un ética que requiere para su aplicación, como ya hemos indicado, condiciones aún no existentes en el mundo actual?

Intentaré dar una respuesta a esta pregunta en el marco de una discusión más detallada y referida a textos y en conexión con el programa de Enrique Dussel.

NOTAS

1. Traducción del profesor Luis Felipe Segura (UAM/I), del texto original "Die Diskursethik vor der Herausforderung der *Philosophie der Befreiung*. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 16-54.
2. Téngase en cuenta que este trabajo es sólo la "Parte I" de una contribución más extensa que será redactada en el futuro (nota del traductor).
3. Cfr. Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990 (en español *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, pp. 11-44).
4. Ibid., p. 10-40.
5. Ibid., pp. 69-96; 72-104 (siendo esta última una publicación íntegra).
6. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977. Cfr. también de él mismo: "Philosophie der Befreiung", en R. Fornet-Betancourt (ed.), *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt, Materialis-Verlag, 1988, pp. 43-59, y "Le quatre redactions du Capital" en *Concordia* 19 (1991) así como "The Reason of the Other. Interpellation as a Speech Act", conferencia dentro del congreso sobre "La Pragmática Trascendental y los Problemas Éticos Norte-Sur", realizada en México en marzo de 1991.
7. Dussel se ha ocupado intensivamente en los últimos años de la obra de Marx, habiendo publicado hasta ahora tres volúmenes sobre la producción teórica del Marx de los *Grundrisse* (*La producción teórica de Marx*, México, 1985), sobre el "Marx desconocido" de los manuscritos de 1861 a 1863 (*Hacia un Marx desconocido*, México, 1988) y sobre el "Marx tardío y la liberación latinoamericana" (*El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, 1990). Véase las reseñas de R. Fornet-Betancourt en *Concordia* 11 (1987), 101/103; *Concordia* 15 (1989), 99-100 y *Concordia* 19 (1991), 108.
8. Cfr. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Uebergangs zur konventionellen Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, y, del mismo autor: "Diskursethik und Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants" (véase nota 1).
9. Véase el informe de E. Arens sobre el seminario en la Ciudad de México en *Orientierung* (Zürich), 19, 55, Sept. (1991), pp. 193-195.
10. Cfr. K.-O. Apel, "Harmony through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution" en Shu Hsien Liu/R.E. Allison (eds.), *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives East and West*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1983, pp. 3-19.
11. Véase D. Ribeiro, *Der Zivilisatorische Prozess*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. De él mismo: *Amerika und die Zivilisation. Ursachen der ungleichen Entwicklung der amerikanischen Völker*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 y *Unterentwicklung, Kultur und Zivilisation. Ungeöhnliche Versuche*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
12. Cfr. en especial, K. Marx, "Zur Judenfrage" (1843), en S. Landshut (ed.), *Karl Marx: Die Frühschriften*, Körner, Stuttgart, 1953, pp. 171-206.
13. Cfr. "Manifest der kommunistischen Partei", véase la nota anterior, pp. 525-560 y, especialmente, pp. 527-531.

14. Cfr. R. Hilferding, *Das Finanzkapital*, Viena, 1919; J.A. Hobson, *The Evolution of Modern Capitalism*, Londres, 1926; R. Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomische Erklärung des Kapitalismus*, Leipzig, 1921; V. Lenin, *Der Imperialismus als höchste Stadium des Kapitalismus*, Berlín, 1946.
15. Cfr. André Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latinamerica*, N. Y./Londres, 1967. Además T.T. Evers/P.v. Wogau "Lateinamerikanische Beiträge zur Theorie der Unterentwicklung", en *Das Argument* 79 (1973), pp. 303-404; I. Sotelo: *Soziologie Lateinamerikas*, Stuttgart, 1973; D. Senghaas (ed.) *Imperialismus und Strukturelle Gewalt. Analysen ueber abhaengige Reproduktion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, y de él mismo como editor: *Abhaengigkeit und die strukturelle Theorie der Unterentwicklung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974; F. Cardoso/E. Faletto: *Abhaengigkeit und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt, 1976.
16. Cfr. por ejemplo, U. Menzel, "Das Ende der 'Dritten Welt' und das Scheitern der grossen Theorie. Zur Soziologie einer Disziplin in auch selbskritischer Absicht", en *Politische Vierteljahresschrift* 32, 1991, pp. 4-33, con indicaciones relativas a la críticas de la teoría de la dependencia que han presentado H.J. Puhle (ed.), *Lateinamerika. Historische Realitaet und Dependencia-Theorien*, Hamburgo 1977; T. Smith, "The Underdevelopment of Development Literature: The Case of Dependency Theory", en *World Politics* 31, 2, pp. 247-288; D. Seers (ed.), *Dependency Theory. A Critical Reassessment*, Londres, 1981.
17. Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik I*, editado por J. Winkelmann, Munchen/Hamburgo, 1967, así como II (Críticas y anticríticas), del mismo editor y la misma editorial, 1968; igualmente: C. Seyfart/W. Spronde (eds.), *Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus These Max Webers*, Frankfurt, Suhrkamp 1973; W. Schluchter (ed.), *Max Webers Studie ueber Konfuzianismus und Taoismus*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983, y *Max Webers Studie ueber Hinduismus und Buddhismus*, ibid., 1984 y *Max Webers Sicht des Islam*, ibid., 1987.
18. Cfr. Arlacchi, P., *Maftiosiethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt, Cooperative, 1989.
19. Cfr. D. Ribeiro, op. cit. (véase la nota 9).
20. Cfr. T. Hurlienne: "Peripherer Kapitalismus und autozentrierte Entwicklung-Zur Kritik des Erklärungsansatzes von Kieter Senghaas", en *Prokla*, 44 (1981), pp. 105-136.
21. Ibid, p. 107.
22. Ibid., p.121.
23. Cfr. A. Hirschmann, *Entwicklung, Markt und Moral*, Munchen, 1989.
24. Véase, por ejemplo, el estudio de G. Radnitzky: "Markwirtschaft: frei oder social?", en G. Radnitzky/H. Bouillon (eds.), *Ordnungstheorie und Ordnungspolitik*, Springer, Berlín, 1991, pp. 47-75.
25. Bad Koenig, Horizonte, 1991.
26. 2a. ed. actualizada, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1990.
27. Ibid., p.117, citado de acuerdo con *State of the World 1990, World Watch Institute*. W. W. Norton, N.Y.1990, p.140.
28. Edición en alemán de V. Hauf, *Unsere gemeinsame Zukunft*, Greven, Eggenkamp, 1987.

29. Cfr. K.-O. Apel: "A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty and the Eventual Possibility", en E. Deutsch (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, Honolulu, University of Hawaii, 1991, pp. 261-278, y por publicarse próximamente en español en México.
30. Cfr. H. Luebbe, *Philosophie nach der Aufklärung*, Dusseldorf, 1989, pp. 198ss, y de él mismo: "Sind Normen methodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers", en W. Oelmueller (ed.), *Transzendentalphilosophische Normen-begründungen*, Paderborn, Schoeningh, 1978, así como mi discusión con Luebbe en K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 60ss, al igual que la polémica con Luebbe sobre el tema "Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen noetig?", en K.-O. Apel/D. Boehler/G. Kadelbach (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Fischer, Frankfurt, 1984, pp. 54-81.
31. Cfr. A. Przeworski: "Warum hungern Kinder, obwohl wir alle ernähren könnten? Irrationalität des Kapitalismus-Unmöglichkeit des Sozialismus", en *Prokla*, 78 (1990), pp. 138-171.
32. Es incuestionable que tanto Hegel como Marx se ocuparon de la problemática de la intersubjetividad, esto es, de la enajenación de las relaciones humanas. Sin embargo, esto no condujo a un reconocimiento en la distinción paradigmática y en la simultánea complementariedad de la relación *objeto-sujeto* y la relación *sujeto-co-sujeto*. Cfr. J. Habermas, "Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jeneser 'Philosophie des Geistes'", en su obra: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986; y de él mismo, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols" Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
33. Cfr. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, ver nota anterior, vols. II y VI: System und Lebenswelt.
34. Cfr. E. Dussel, *Philosophie der Befreiung*, 2,1.
35. Cfr. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenaeum, Bonn, 1956, Parte I: Institutionen. Cfr. también mis observaciones críticas en "Arnold Gehlen 'Philosophie der Institutionen' und die Metainstitution der Sprache", en K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, vol. I, pp. 197-222, y también mis comentarios en K.-O. Apel/D. Boehler/K. Rabel (eds.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Studientexte*, Beltz, Weirheim/Basel, 1984, pp. 42-65.
36. Cfr. J. Habermas, loc.cit.
37. El lenguaje, esto es, la comunicación lingüística, se diferencia de cualquier otra forma de la praxis humana en que aunque como otras formas de la praxis se encuentra referido por los signos que constituyen su medio a una institucionalización en un sistema funcional-estructural, participa, además, de la capacidad de la mente humana de una autorreflexión, de tal manera que es capaz de articular y hacer consciente en forma intersubjetivamente válida su propia exteriorización y objetivación en el sistema, lo mismo que todas las exteriorizaciones sistémicas de la acción humana. Por lo demás, el sistema funcional-estructural "descarga" siempre, en tanto que sistema semántico, al individuo de la intencionalidad auténtica de la autoexpresión y de la interpretación del mundo al ofrecer para todos los miembros de la comunidad lingüística una interpretación del mundo en el sentido de una "reducción de la complejidad ambiental". Por otra parte, la referencia peculiar del lenguaje constituye la base sobre la cual descansa la posibilidad en principio de reconocer como algo inevitable y la de poder controlar las exteriorizaciones institucionales y sistémicas de la praxis humana en el discurso argumentativo de las ciencias sociales y la filosofía,

38. Esto es lo que sugiere, por lo menos hasta donde yo entiendo, la *Teoría de los sistemas*, tal y como Niklas Luhmann la ha concebido, como sustituto de la "vieja filosofía europea". Cfr. N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, y de él mismo: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990.
39. Véase nota 6.
40. Cfr. para lo que sigue K. Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie*, vol. 1, Berlín, 1955.
41. Cfr. Eugen Boehm-Bawerk, "Zum Abschluss des Marxschen Systems", en O. Freiherr von Boenigk (ed.), *Staatswissenschaftliche Arbeiten*, Festgaben fuer Karl Knies, Berlín, 1896.
42. Cfr. E. Bernstein, "Allerhand Werttheoretisches", vol. II: Vom reinen Arbeitswert, en E. Bernstein: *Dokumente des Sozialismus*, Berlín, 1905, vol. V, en particular p. 270; de él mismo: vol. III: "Vom Wesen und Wert des Wertbegriffes", pp. 369 y 464, y vol. IV: "Vom Wert des Wertbegriffes", pp. 557ss.
43. Cfr. G.B. Shaw, "Wie man den Leuten die Werttheorie aufherrscht", en E. Bernstein, *Dokumente des Sozialismus*, Stuttgart, 1903, vol. 11, pp. 84ss.
44. Cfr. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tubingen, 1924, pp. 508ss. Véase también W. Schluchter, *Aspekte buerokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation der fortschreitenden Industriegesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985.
45. Cfr. K. Popper, *Das Elend des Historizismus*; Tubingen, Mohr, 1969, y de él mismo: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, vol. II, *Falsche Propheten*, Berna/Munich, Franke, 1970.
46. Cfr. E. Dussel, "Les quatre rédactions du Capital" (ver nota 4) y también las obras citadas en la nota 5.
47. Cfr. K. Marx. *Fruehschriften*, editados por S. Landshut, Stuttgart, Kroener, 1953, p. 216.
48. Cfr. I. Kant, "Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fuer die Praxis", Edición Akademie, vol. VIII, pp. 308ss.
49. Véase Jean-Francois Lyotard en *Critique* 456, mayo (1985), pp. 559ss.
So. Cfr. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, p. 13.