

## 2. ETICA DE LA LIBERACION

(Hacia el "Punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria")<sup>1</sup>

"Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo sé que mi sangre no será algo vano, sino que será un ejemplo más para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Pero eso, como única alternativa, lo que me queda es la lucha [...] Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. *Y no es una teoría nada más*" (Testimonio de la Premio Nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú)<sup>2</sup>.

Este corto trabajo tiene diversos frentes argumentativos. Por una parte, el propio debate filosófico latinoamericano (y potencialmente africano y asiático: el Sur); por otra, el que venimos realizando con el pensar propio del Norte. Tendremos siempre ambos en vista.

### 2.1. DIVERSOS "PUNTOS DE PARTIDA"

La *Ética de la Liberación*, no sólo latinoamericana sino con pretensión de mundialidad (que no es la simple universalidad abstracta o formal), tiene objeciones tanto ante las Éticas ontológicas norteamericanas (así llamaremos a posiciones tales como las de Ch. Taylor o A. MacIntyre, los "comunitaristas"), la *Ética del Discurso* europea (K. O. Apel y J. Habermas), y la propuesta de un "nuevo" punto de partida latinoamericano más allá de la *Filosofía de la Liberación* (tal como por ejemplo lo describe J. C. Scannone).

### 2.1.1. Las Éticas Ontológicas de la Totalidad

Hace poco hemos tocado el tema<sup>3</sup>, por lo que no nos extenderemos demasiado. Toda ética ontológica del "mundo cotidiano (*Lebenswelt*)" o de la "eticidad (*Sittlichkeit*)" debe fundarse en el "bien" (el *agathón* de Aristóteles, el *télos*, la *beatitudo* de Tomás, el *Ser* como el *Entwurf* o "Poder-ser" de Heidegger), en las "virtudes", "valores" o momentos del "mundo" que deben cumplirse con heroica autenticidad (*Authenticity*).

La Ética de la Liberación denomina *principium oppressionis* el criterio ético que considera al Otro como oprimido "en" la Totalidad, como "parte funcional" (no como "sujeto") negada en sus intereses *distintos*<sup>4</sup> en el "sistema"<sup>5</sup>. Se trata del tema de la alienación<sup>6</sup> propiamente dicha (la "cosificación" del Otro).

Nuestra objeción a toda ética ontológica se formula así: En todo "mundo de la vida", siempre, necesariamente (o nos encontraríamos en el sistema final, absoluto, sin futuro), hay un Otro *oprimido*, negado. Pero dicha opresión es justificada por el bien, el fin (el *télos*), las virtudes, los valores como funcionalidad de la "parte", como no-existente en cuanto persona, o al menos como lo no-visto, no-descubierto, oculto (el esclavo no-humano de Aristóteles). En un "mundo", en una cultura (porque toda cultura es frecuentemente etnocéntrica<sup>7</sup>), en un ethos, etc., no puede dejar de negarse siempre, *a priori* a algún Otro. En el feudalismo, el siervo no era "simpliciter" parte de la "civitas" para Tomás de Aquino; el asalariado (que vende su trabajo) no era propietario del fruto de su trabajo para Adam Smith (y esto por un "estado de naturaleza" segunda<sup>8</sup>, superior al estado de naturaleza primitivo); en el machismo, la mujer es objeto sexual, obediente "ama del hogar" ...; en la sociedad patriarcal, el niño no tiene derechos..., en las culturas depredadoras ecológicas de la naturaleza, las generaciones futuras tampoco tienen derechos... -Todos estos "Otros", invisibles en cada Totalidad, mundo de la vida, *ethos* dado, niegan sin "conciencia ética" al Otro como oprimido. *Por necesidad*<sup>9</sup> el *télos* o el bien de una cultura, de una Totalidad, no puede ser el fundamento *último* de la moralidad de los actos. Será sólo "por ahora", mientras no se descubra el Otro negado en este *tipo* de sistema<sup>10</sup>.

Es en este contexto que la Ética de la Liberación intentó superar la relatividad inconmensurable de los sistemas dados, y propuso una trascendencia formal-histórica que evita los inconvenientes de los

"comunitaristas"<sup>11</sup>, sin caer en el relativismo. El imperativo se enuncia: "¡Libera<sup>12</sup> a la persona indignamente tratada en el Otro *oprimido!*"<sup>13</sup>. Este *principium oppressionis* es absoluto (vale para *todo* sistema existencial o funcional<sup>14</sup>) y es siempre concreto (no es abstracto<sup>15</sup>). Se "descubre" al Otro negado *desde el ethos concreto*, desde la "*Sittlichkeit*" vigente, desde el mundo heideggeriano, la vida cotidiana de un Taylor. No se puede "deducir" la esclavitud del esclavo como persona-negada desde un nivel trascendental, abstracto, universalmente, *a priori*; al esclavo se lo descubre empíricamente en el sistema esclavista histórico, y en un momento de "maduración" ética tal que puede reconocérselo fácticamente como el Otro: persona igual, autónoma. La Ética de la Liberación intenta describir la *lógica de la Totalidad* como totalización (ontología de la "sociedad cerrada", como la de Popper), y la lógica desde donde el descubrimiento del Otro como negado-oprimido es posible (la *lógica de la Alteridad*).

En este caso el *punto de partida* no es el "ser", el "bien", el proyecto ontológico, sino el Otro oprimido, negado como parte dominada y funcional del sistema.

### 2.1.2. En las morales formales de la universalidad

La ética de Kant era formal en su intención -aunque no podía dejar de incluir momentos materiales, como la afirmación de la dignidad de la persona como fin<sup>16</sup>-. En nuestro tiempo la moral universal pragmática de Habermas o Apel intentan superar las limitaciones de las éticas ontológicas. Ahora es necesario referirnos, después del "linguistic turn" y su transformación pragmática, al *principium exclusionis*: el Otro, como "el afectado en la exterioridad"<sup>17</sup> como el excluido "*de la comunidad de comunicación o la Totalidad*"<sup>18</sup>; es la alteridad propiamente dicha.

El problema se enuncia de la siguiente manera: la distinción fundamental para Habermas entre "moral" (universal) y "ética" (concreta), aunque parte de Kant, es utilizada para optimizar las condiciones reales o procedimentales de la aplicación (*Anwendung*) del principio de universalidad, gracias a la comunidad consensual real:

"Todos los seres racionales deben poder querer lo que se ha justificado moralmente [...] El principio (D) expresa: Solamente pueden ser *válidas* aquellas normas aceptadas por *todos los afectados como participantes* virtuales de un discurso práctico"<sup>19</sup>.

Lo que es mediado por el procedimiento (U):

"Los resultados y consecuencias previsibles del seguimiento general de normas válidas para el cumplimiento de los intereses de cada uno, deben poder ser aceptados libremente *por todos*"<sup>20</sup>.

A lo que K. O. Apel agrega un "principio formal de complementación (C)", que colabora en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes<sup>21</sup>. Las condiciones mínimas reales son: la sobrevivencia<sup>22</sup> de la comunidad real de comunicación, y la participación de *todos* los afectados posibles. Pero, al tener en cuenta lo que hemos denominado el *principium exclusionis*, se torna éticamente problemático aquello de *todos los afectados "posibles"*, es decir, no son los que "factiblemente" pueden participar. En efecto, *nunca* podrán *todos* los afectados ser participantes reales (ni siquiera por representación). La no-participación fáctica es un tipo de "exclusión". Es decir:

Siempre habrá *afectados-excluidos* de toda comunidad de comunicación *real posible*.

Lo que nos enfrenta a una contradicción:

- a) Aunque *todos* (implícito) tengan derecho a la participación argumentativa en la comunidad de comunicación real,
- b) sin embargo, *siempre* hay afectados-excluidos.

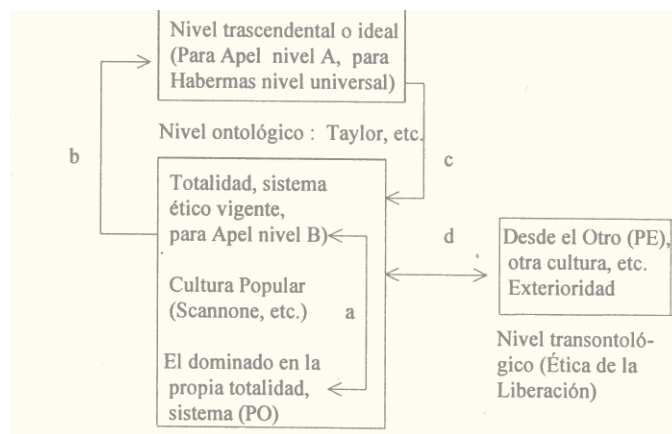
Este "siempre" es empírico y al mismo tiempo necesario, apodíctico: *es imposible fácticamente* que no los haya. Para que no los hubiera, usando el argumento de Popper contra el historicismo, necesitaríamos una inteligencia infinita de velocidad infinita para descubrirlos. Y aún así no se podrían ver con anticipación los excluidos futuros posibles (ya incoados en relaciones presentes de dominación invisibles). Es decir, no podemos tener conciencia de todos los Otros excluidos en el presente que serán descubiertos *como excluidos* en el futuro. Durante milenios la mujer era una "afectada", por ejemplo en la cuestión de la "patria potestad"<sup>23</sup>, pero no se tenía conciencia, y por ello fue "excluida" fácticamente. Lo mismo acontecía con las razas discriminadas en el racismo, las generaciones futuras en la cuestión ecológica, etc.

Esto sitúa el problema de la validez, de la moralidad del "acuerdo" de manera nueva. Todo "acuerdo" no es sólo provisorio y falseable, sino que éticamente excluyente de afectados (es decir, tiene una

"finitud" constitutiva). "Procedimentalmente" la primer pregunta que deben hacerse los "participantes" en una comunidad de comunicación hegemónica real es: ¿A quién pudimos haber dejado "fuera" -sin reconocimiento por lo tanto-, "excluídos"?

Además, debe tenerse conciencia, aún trascendental o idealmente, que es necesario reconocer a cada "participante" como persona dis-tinta, como Otro que el sistema; Otro que todo el resto, principio siempre posible de "disenso" (u origen de nuevo discurso). Esa posibilidad, aún en el nivel trascendental o ideal, del "disenso" del Otro es un permitirle "participar" en la comunidad como "irrupción" fáctica de un *nuevo* Otro<sup>24</sup>. Ese respeto y reconocimiento del Otro como otro (ideal o fácticamente) es el momento ético originario (y porque ético: racional) por excelencia, lo supuesto en toda "explicación" (epistemológica) o todo "asentimiento" libre (*zwanglos*) ante el argumentar del Otro. Porque "respetar" y "reconocer" el *nuevo Otro* (como sujeto autónomo, también de un posible "disenso", como dis-tinto<sup>25</sup> es el acto ético originario racional práctico *kath'exokhén*, ya que es "dar lugar al Otro" para que intervenga en la argumentación *no sólo como igual*, con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de *nuevo derecho*.

## ESQUEMA 2.1. REPRESENTACION ESQUEMATICA DE ALGUNAS POSICIONES



47

*Aclaraciones al esquema:* a: dominación del "afectado no-participante"; b: movimiento trascendental (vertical<sup>26</sup>) o de idealización del modelo habermasiano o apeliano; c: intento de "aplicación" de la norma ética; d: movimiento

trascendental (horizontal<sup>27</sup>) hacia la alteridad del "afectado-excluido"; PO: *principium oppressionis*; PE: *principium exclusionis*.

La diferencia esencial entre la Ética del Discurso y la Ética de la Liberación se sitúa en su mismo punto de partida. La primera, parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda, parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad. Por ello, la primera, se encuentra prácticamente en posición de "inaplicabilidad"<sup>28</sup> de las normas morales fundamentales *en situaciones excepcionales*, mientras que la Ética de la Liberación se sitúa justamente en la "situación excepcional del excluido", es decir, en el momento mismo en el que la Ética del Discurso descubre su límite:

"Las revoluciones -escribe Albrecht Wellmer- contra pretensiones injustas deberían ser consideradas como situaciones de *excepción* morales; y ello de tal manera que los fundamentos de una reciprocidad entendida moralmente han sido abolidos, porque los deberes morales de una parte ya no pueden tener correspondencia con las pretensiones morales de la otra"<sup>29</sup>.

Son exactamente estas situaciones límites las que importan a la Ética de la Liberación (los múltiples procesos cotidianos de liberación de las mujeres, de las razas discriminadas, de las culturas populares asfixiadas, los procesos pedagógicos de liberación, la situación de las mayorías en Estados de no-derecho, de la Periferia o del mundo colonial que por definición se encuentra en una estructura de opresión, la guerra "sucia" en Argentina, revoluciones como la de Nicaragua, etc.). El principio concreto "¡Liberá *hic et nunc* al oprimido", o "¡Has participar al afectado-excluido", tiene una lógica procedimental distinta a la lógica meramente discursiva. Lo que son "situaciones de *excepción*" para la aplicación de la Ética del Discurso, son "situaciones *normales*" de determinación para la Ética de la Liberación.

Además, y por último, Apel intenta una fundamentación última a partir de la argumentación como institución racional vigente aún en el mundo cotidiano. Desde ella, desde lo ya siempre presupuesto *a priori*, se intenta mostrar al escéptico que no puede negar las "pretensiones de validez" de toda comunicación (argumentación) sin autocontradicción performativa.

Sin embargo, aún la refutación del escéptico (por parte de Apel) y su nueva aparición inevitable (p.e. Rorty), quedan explicadas desde la "razón ética originaria"<sup>30</sup>. En un texto sugerente, Levinas se ocupa "del continuo retorno del escéptico y su refutación"<sup>31</sup>. Todo discurso, igualmente el argumentativo, guarda siempre una "distancia" entre "lo dicho" y el "Decir" como "exposición originaria". El escéptico es "sensible" a esta distancia, el dogmático la anula, o la olvida. Levinas se pregunta:

"El discurso coherente es absorbido enteramente en *lo dicho* -¿no deberá su coherencia al Estado que excluye, con violencia, el discurso subversivo? [...] Es en la complicidad de la filosofía y el Estado [...] que el interlocutor que no se pliega a la lógica es amenazado con la prisión o el asilo [psiquiátrico] donde sufre el prestigio del maestro [...], violencia y razón de Estado aseguran al racionalismo de la lógica su universalidad y a la ley su materia obediente"<sup>32</sup>.

La refutación del escéptico es esencial para Apel, mientras que para la Ética de la Liberación lo fundamental es la toma de conciencia del oprimido-excluido ante el cínico<sup>33</sup>.

### 2.1.3. ¿ "Nuevo" punto de partida de la filosofía latinoamericana?

En su obra *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*<sup>34</sup>, J. C. Scannone nos dice que:

"La filosofía latinoamericana de la liberación usó críticamente y completó la conceptualización [...] para formular filosóficamente la *experiencia* latinoamericana *del pobre* [...] : anterior a la pregunta por el ser ha de darse el cuestionamiento ético-histórico del preguntar mismo. [...] Pero los riesgos de quedarse sólo en ese planteo provocaron su dialectización [...] por lo que] era criticada y reinterpretada en su forma y categorización gracias a la incidencia *positiva* del horizonte nuevo de sentido abierto por los símbolos y la historia latinoamericanos. "<sup>35</sup>.

Scannone propone como superación del punto de partida anterior un doble movimiento: 1) desde la comunidad de comunicación de Apel (criticada en su trascendentalidad desde una comunidad ético-histórica) se accede al "nosotros" de un pueblo latinoamericano como sujeto<sup>36</sup>; 2) desde el "estar"<sup>37</sup> -manejando sutilmente la diferencia en el castellano

entre el mero "estar" resistiendo y el "ser" del mundo- o del "nosotros estamos". Este "nuevo" punto de partida va más allá del de la Filosofía de la Liberación:

"Con todo, según mi opinión, el enfoque centrado en la oposición *dependencia-Liberación* corría el peligro de no considerar suficientemente *lo positivo* propio de América Latina, eso propio que no es reductible a la negación determinada de la negación (es decir, de la dependencia y opresión), o, al menos, el riesgo de hablar de ello en forma abstracta, [...] sin determinarlo suficientemente desde su misma novedad, mediante una hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas"<sup>38</sup>.

La "sabiduría popular", la hermenéutica de los símbolos (con gran influencia de P. Ricoeur), sería el *nuevo* punto de partida.

Y bien, pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la mera comunidad de comunicación, ya que el "estar" (aún el "nosotros estamos") abstracto es un "mundo" más, una eticidad (a lo Hegel) concreta, sin criterios universales para el diálogo entre culturas, ni para la determinación de la moralidad ni de la crítica de ella misma. Es una recaída en el punto de partida superado por la Filosofía de la Liberación a fines de la década de los 60s.<sup>39</sup>.

¿Por qué acontece esta "recaída"? Históricamente, por la horrible represión de las dictaduras; políticamente, por la influencia del peronismo populista al que con extrema y riesgoza fidelidad muchos filósofos pensaron que era "estar cerca del pueblo". Filosóficamente, en su fundamento, el "estar", el "nosotros estamos" resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, sin relación a un "sistema" que los comprende (como oprimidos) o los excluye, se torna ambiguo; es un mundo más, al que podría aplicarse la crítica que Habermas hace a Taylor<sup>40</sup>. Si, por el contrario, se sitúa a esa cultura popular (como "nosotros estamos" en la sabiduría...) como el Otro oprimido en el sistema y como los afectados-excluidos, todo cobra una dinámica completamente diversa; una dinámica de sabiduría para la liberación, y no sólo de sobrevivencia pasiva en la resistencia o la fiesta.

La afirmación plena y *positiva* de la propia cultura hoy, en el sistema mundial vigente, es imposible sin dos momentos previos: 1) el descubrimiento de la opresión y exclusión que pesa sobre la propia cultura, 2) la toma de conciencia refleja sobre lo valioso de lo propio, pero que se recorta afirmativamente como acto dialécticamente antepuesto y con respecto a la negatividad. Tomo un ejemplo testimonial narrativo excepcional. Una periodista venezolana elabora un libro con el



relato de la líder indígena guatemalteca, premio Nobel de la Paz en 1992, que tiene por título (y el título tiene una clara precisión teórica): *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*<sup>41</sup>.

Toda la primera parte de esta magnífica narrativa es un relato de una experiencia de vida, de la cultura de un pueblo, desde la "autoconciencia" crítica de la testimoniante, pero en el tiempo del dolor ingenuo, de la injusticia sufrida como momento de la "naturaleza de las cosas", desde la mera sabiduría popular. Sólo en el capítulo XVI comienza la "toma-de-conciencia":

"Entonces nos poníamos a platicar y echábamos insultos a esos ricos que nos han hecho sufrir por muchos años y por mucho tiempo. En ese tiempo, yo empecé a hacer mi formación más política entre la comunidad"<sup>42</sup>.

Es un acto comunitario, de "acuerdo", de consenso. En el capítulo XVII hay un desarrollo, y comienza propiamente el momento ético que es el "punto de partida" radical de toda Ética de la Liberación:

"Estaba confundida. Un cierto cambio que sufrí internamente. Para los demás, no era tan difícil para ellos comprender que aquí está la realidad y aquí está lo falso. A mí me costó un poco esto. ¿Que quería decir explotación para mí? ¿Por qué nos rechazaban<sup>43</sup>? ¿Por qué al indígena no lo aceptan<sup>44</sup>? ¿Y por qué antes, la tierra era nuestra<sup>45</sup>? Eran nuestros antepasados los que vivían allí. ¿Y, por qué los extranjeros no nos aceptan como indígenas? ¡Allí se ubica la discriminación!"<sup>46</sup>.

Puede observarse el proceso indicado arriba. 1) "Rigoberta-su pueblo" han tenido desde siempre su cultura; 2) la han despreciado porque nadie les había enseñado a valorarla; 3) han sufrido una opresión y exclusión espantosa<sup>47</sup>; 4) se toma-conciencia ética de esa opresión-exclusión; 5) a partir de esa toma-de-conciencia ética de la opresión-exclusión se *afirma* su propio ser valioso; 6) desde esa afirmación comienza una lucha de liberación. Esa afirmación (5) es fruto de un proceso dialéctico donde la relación dominador-dominado, sistema-exclusión son punto de partida. Scannone piensa que puede *afirmarse* la propia cultura como valiosa (como escribe frecuentemente Arturo Roig), pero olvidando que es dentro de la dialéctica opresor-oprimido. Sin dicha relación<sup>48</sup> explícitamente descubierta se recae necesariamente en la ontología ambigua, no-ética, sapiencial pero no crítica, una "eticidad concreta" (*Sittlichkeit, Lebenswelt*) sin criterios de liberación. En realidad se ha recaído en la hermenéutica ricoeuriana pre-liberadora.

## 2.2. PUNTO DE PARTIDA Y TIPOS DE RACIONALIDAD DE LA ETICA DE LA LIBERACION<sup>49</sup>

Como ya lo hemos indicado en el caso testimonial de Rigoberta Menchú, el "punto de partida" es complejo, pero de todas maneras acontece más allá de la ontología, del mundo y del ser vigente o *dominador*, o de la comunidad de comunicación *hegemónica*. El punto de partida es el Otro, pero no simplemente como otra "persona-igual" en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodóticamente) desde el Otro en algún aspecto dominado (*principium oppressionis*) y afectado-excluido (*principium exclusionis*), desde la *experiencia ética* de la "exposición" en el cara-a-cara: "Me llamo Rigoberta Menchú", o el "¡Heme aquí!" de Levinas.

### 2.2.1. *Hacia el punto de partida: los afectados, dominados y excluidos*

La ética ontológica parte del ya siempre del mundo presupuesto; la Ética del Discurso parte de la ya siempre presupuesta comunidad de comunicación; la filosofía latinoamericana del "nosotros<sup>50</sup> estamos" parte de una cultura sapiencial popular afirmada y analizada desde una interpretación hermenéutica. La Ética de la Liberación tiene por punto de partida, en cambio, la "exterioridad" del horizonte ontológico ("realidad" más allá de la "com-prensión del ser"), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma ("estando" concreta e históricamente reprimida, destruida en su núcleo creador, siendo marginal y difícilmente reproducible<sup>51</sup>, ignorar estos hechos es caer en una "ilusión").

Se trata de tres niveles: a) El afectado en toda discusión es alguien que sufrirá los efectos de un acuerdo (*Verständigung*) válido (*gultig*) alcanzado. Lo que señala la Ética de la Liberación es que la conciencia o el saber que se es "afectado" es ya fruto de un proceso de liberación. El "punto de partida" radical, entonces, es la situación en la

que el/la afectado/a *no tiene conciencia de ser afectado/a*. Tal el esclavo que cree ser por "naturaleza" esclavo.

b) Lo mismo acontece con el *dominado*, que es el "afectado" intra-sistémico (la "clase obrera" como grupo de personas que en la relación de salario crean plusvalor, en el análisis de Marx, por ejemplo; o la mujer en el machismo en el análisis de Freud, etc.).

c) Por último, hay afectados que estrictamente están o no en *relación* de dominación, y que son *excluidos* (hay, efectivamente, grados de exterioridad y de subsunción). Así el "pobre" (el *pauper* para Marx) es el que no puede reproducir su vida (p.e., ha dejado el sistema feudal como siervo, pero todavía no es asalariado [*pauper ante festum*], o ha perdido su relación de asalariado y se transforma en "desocupado" [*pauper post festum*]: trabajo disponible).

### 2.2.2. *El mundo pre-crítico. El "nosotros-estamos" (razón hermenéutica). Exterioridad positiva*

El análisis ontológico (también ético, desde Heidegger a Taylor o MacIntyre) puede y debe también aplicarse al "mundo" del afectado dominado o excluido. Es necesario no verlo sólo como pura negatividad, exterioridad formal, vacío de contenido; como sólo el Otro formal del mundo, sistema o comunidad vigente hegemónicos. Era necesario prestar atención *positiva* a su realidad<sup>52</sup>. Creo que esto es adecuado, y por ello la tarea de Heidegger, Taylor o Scannone tienen sentido; el Otro debe ser "auténtico" en su exterioridad cultural. La hermenéutica tiene sentido aún con respecto al Otro. Rigoberta Menchú nos relata sobre su familia (cap. I), ceremonias del nacimiento (II), el nahual-como el "otroyo", el doble de cada humano (III), la finca (IV), la ciudad vista por el indio (V), ceremonias de la siembra (IX), la "tierra madre" (X), ceremonias del casamiento (XI), vida de la comunidad (XI)... Todo esto es necesario porque el Otro oprimido y excluido no es una realidad formal vacía: es un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad, el "nosotros-estamos-siendo" como realidad "resistente". Estamos entonces "con Scannone", pero veremos ahora cómo ir "más allá de Scannone".

2.2.3. *Afirmación Analítica: "Así me nació la conciencia" o la "Concientização". la "razón Ética originaria"*<sup>53</sup>

De pronto el relato de Rigoberta comienza a cambiar de sentido: muerte de su amiga intoxicada por la fumigación (XIII), la sirvienta en la capital (XIV)<sup>54</sup>, la cárcel del padre (XV), el período de reflexión:

"Yo empecé a analizar mi niñez -narra Rigoberta- y llegaba a una conclusión: yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada. Yo decía, ¿cómo es posible? Relacionaba<sup>55</sup> la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Cómo comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientas. Todo eso a mí se me juntaba, y no sabía como compartir mis ideas<sup>56</sup>. Así es cómo yo empecé a tener amigos de otra comunidad<sup>57</sup> [...] Yo hablaba, ¿y ustedes qué comen?, ¿cómo hacen el desayuno?, ¿qué comen en el almuerzo? [...] Yo puedo decir, no tuve un colegio para mi formación política, sino que *mi misma experiencia* traté de convertirla en una *situación general de todo el pueblo*<sup>58</sup>. Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema [...] Que había ricos y había pobres. Que los ricos explotaban a los pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Pero eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan era un despacho<sup>59</sup>, que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivíamos los indios..."<sup>60</sup>.

¡Narración real impresionante! Merece ser leída en detalle. Abordemos ahora la cuestión de fondo: ¿Qué *tipo de racionalidad* nos abre al Otro *como otro* aún en su Exterioridad, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos (Apel), textuales (Ricoeur), políticos (Rawls), económicos (criticados por Marx), etc.? Llamaremos *razón ética originaria*" a un *tipo específico de racionalidad* (diferente a la razón discursiva, estratégica, instrumental, emancipatoria, hermenéutica, etc.). Leamos un texto de Levinas:

"La proximidad indica entonces una *razón* anterior a la tematización de la significación del sujeto pensante, anterior al referirse a términos en el presente, una *razón pre-originaria*<sup>61</sup> no procediendo de ninguna iniciativa del sujeto, una *razón an-árquica*. Una *razón* anterior al comienzo, anterior a todo presente, pues mi responsabilidad por el Otro

me mueve antes que toda decisión, antes que toda deliberación [...] Mientras que la razón de la justicia, del Estado, de la tematización, de la sincronización, de la representación del logos y del ser no llega a absorber en su coherencia la inteligibilidad de la proximidad en la que ella se despliega"<sup>62</sup>.

La "razón ética originaria" es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón, por la que tenemos la *experiencia* o actualidad (empírica y formal, trascendental o ideal) del Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. Es la "responsabilidad por el Otro" *a priori* y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión lingüística proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis, Es el meollo del momento ilocucionario mismo en el origen de todo "acto-de-habla"; es la cuasi-intención constitutiva anterior al "acto-de-trabajo", a toda división del trabajo, a toda pretensión de servicio o solidaridad para con el Otro<sup>63</sup>. Es el "Decir (*Dire*)", antes de todo "lo dicho (*le dit*)" (aún del argumento); es un "estar-expuesto" en la propia piel ante-el-Otro<sup>64</sup> el momento primero de la "razón ética originaria", en la que consiste "la rationalité même de la raison"<sup>65</sup>. Para Levinas, y la Ética de la Liberación, "la totalidad, el Estado, la política, las técnicas, el trabajo"<sup>66</sup>, están en todo momento a punto de transformarse en el centro de gravitación de ellas mismas"<sup>67</sup>.

En realidad todas esas dimensiones tienen su fuente en el momento práctico por excelencia de la "razón ética originaria" que establece el "estar-siendo-por-el-Otro", como responsabilidad *a priori*, en el "cara-a-cara" de la "proximidad"<sup>68</sup>.

Apel parte de una comunidad que presupone en la comunicación auténtica ciertas "pretensiones" que se fundan en la norma básica ética, que podría anunciarse como "una en principio ilimitada comunidad de comunicación, *de personas que se reconocen recíprocamente como iguales*"<sup>69</sup>. En este "reconocimiento" de las *personas* como iguales consiste la norma ética básica en ella se fundan las pretensiones de validez y toda la pragmática trascendental. y bien, ese "encuentro" con el Otro *como persona*, ese "reconocimiento" originario, el *a priori* de toda ética, es lo que Levinas llama "proximité", "cara-a-cara". El tipo de racionalidad que establece esta relación o encuentro es lo que yo llamaré ahora un ejercicio de la "razón ética originaria" por excelencia. La "razón discursiva", se funda y se deduce de esta "razón ética originaria": si se argumenta (momento *teórico* de la razón) es porque el Otro es

persona, y por ésto se deben aportar razones para llegar a un acuerdo, y no meramente usar la violencia (lo irracional). Si esto es así, la razón discursiva es un momento fundado en la "razón ética originaria" (el "por-el-Otro" de la razón práctica como fuente primera, anterior a todo argumento y a toda comunicación). Aún las "pretensiones de validez" de la comunicación se fundan en la "razón ética originaria", pre-discursiva: desde el Otro, porque es persona, lo válido es acordado intersubjetivamente. Expresa Levinas sobre la "razón ética originaria":

"La ética, hasta el extremo de la *exposición* y la sensibilidad de una subjetividad ante otra, deviene moralidad [...] tan pronto como se mueve en el mundo político del impersonal *Tercero*; el mundo del gobierno, de las instituciones, tribunales, prisiones, escuelas, comités, etc.. Pero la norma que debe seguir inspirando y orientando el orden moral es la norma ética de lo interhumano [...] Es por esto que la filosofía ética debe ser considerada como la filosofía primera"<sup>70</sup>.

La "razón ética originaria" abre, como anterioridad, el "espacio-posibilidad" de la "acción comunicativa", de la "argumentación", desde la capacidad originante de establecer el "encuentro" con el Otro, y como límite extremo ético de exterioridad, en el "del Otro-afectado-excluído". Ella hace posible la re-sponsabilidad del subvertir las estructuras que lo dominan, que lo ocultan aún para la comunicación (por desconocido), para la argumentación (por no participante).

La "razón ética originaria" está en el principio de la liberación del pobre, de todo excluído, porque des-cubre el rostro en-cubierto de la "parte funcional" y lo re-conoce como persona, como igual, como el Otro, como *Sujeto* posible del proceso de "liberación" para llegar a ser "libre", participante pleno de la *nueva* comunidad de comunicación real, posible, futura.

La afirmación analéctica (más allá del horizonte del mundo y de la comunidad de comunicación hegemónicas) es fruto de la "razón ética originaria", cuyo primer sujeto es el Otro mismo dominado o excluído, que se reconoce comunitariamente como el Otro afectado: Rigoberta, el pueblo indio americano... No se trata de un mero ejemplo empírico: se trata de una narrativa de donde podemos analizar situaciones "formales", universales, trascendentales a todo sistema, mundo o comunidad de comunicación posible<sup>71</sup>.

#### 2.2.4. Momentos sucesivos posteriores de la razón Ético-Discursivo

Sólo indicaremos, a los fines de este corto trabajo, tres momentos necesarios, posteriores al ya descrito, diacrónicos, en los que los oprimidos-excluidos, *por la praxis de liberación* alcanzan como término la "participación" plena en la "nueva" comunidad de comunicación. Es decir, lo que para Apel o Habermas es el "punto de partida", es el "punto de llegada" de la Ética de la Liberación.

a. *La "fuente" positiva de la negación y el "proyecto de liberación"*. La Ética de la Liberación insistió durante años en la "interpelación" del Otro ante un oído que sepa oír (que hemos llamado "conciencia ética" en el sistema<sup>72</sup>), como origen del movimiento de liberación ético. Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso anterior, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluido) -§§ 2.1-2.3 -, que constituye la *solidaridad primera* (la de los Otros, los oprimidos, el pueblo excluido entre ellos) desde la *re-sponsabilidad originaria*<sup>73</sup> de ellos mismos como *sujetos de la historia*.

Rigoberta narra:

"Los ricos vienen desde allá donde está el gobierno de los ladinos, el gobierno de los ricos, hasta los terratenientes. Ya empezamos a ver más claro las cosas<sup>74</sup>, y, como decía, no nos costó entender que había que luchar junto con los demás [...] Empecé a viajar por diferentes lados. Consultando todas las cosas [...] Entonces entendían mejor a mis hermanitos, mis hermanos"<sup>75</sup>.

El des-cubrirse en-cubierto, ignorados, afectados-negados, lleva a comenzar a tomar-conciencia del sí mismo positivo (de allí la importancia del aporte de Scannone, o la aplicación de los análisis de un Taylor a la cultura de los pobres), pero dialécticamente codeterminada por la "conciencia" (*Bewusstsein-Gewiesen*) de la *relación* negativa con el sistema<sup>76</sup>: des-cubriese sí mismos (nos-otros) pero como en-cubiertos. El "empezamos a ver más claro las cosas" de Rigoberta no es sólo "ver clara la propia sabiduría", sino ver igualmente su "negación".

Sin conciencia de la negatividad sería inútil la lucha ("no nos costó entender que había que luchar juntos con los demás", dice Rigoberta), la organización (empecé a viajar por diferentes lados") y, sobre todo, la necesidad de ir construyendo un "proyecto de liberación"<sup>77</sup>. Este proyecto es el fruto de la razón ético-discursiva,

porque hay que irlo decidiendo sobre la marcha, "con los demás", democráticamente. También es efecto de la razón estratégica, porque se propone y define fines políticos y económicos (la utopía histórico-posible). En su construcción interviene la razón instrumental, porque se necesitan medios técnicos.

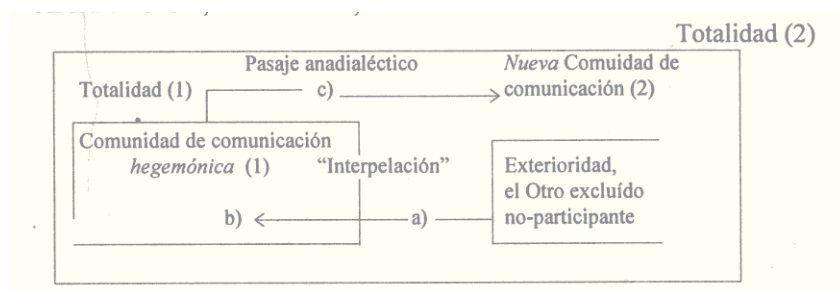
Desde esta negatividad (ser "afectados" *no*-participantes por activa opresión, exclusión, pero "invisible" para los del sistema), hecha *sujeto* por la organización militante, el Otro popular puede ahora, como "fuente" trans-ontológica, como hontanar originario, lanzar la "interpelación":

"-¡Les *interpelamos* por la justicia que debieron cumplir con nosotros!" <sup>78</sup>

Cuando alguien "en el sistema" considera asuntivamente, aceptándola, recibiendo el impacto de estar siendo éticamente interpelado ("llamado desde la exterioridad"), se cumple un momento de la "razón ética originaria" pre-discursiva en el oyente intrasistémico<sup>79</sup>: reconoce la dignidad de la persona del Otro y "toma-como-verdadera" su palabra cuasi-inteligible.

La conexión entre los afectados-no-participantes y los participantes-hegemónicos, por la "responsabilidad *a posteriori* solidaria", permite el desarrollo del proceso de liberación (que no es simple afirmación de la exterioridad o hermenéutica de la cultura popular de Scannone, ni aplicación de los principios de Apel). Liberación es, para usar la expresión de Scannone: "affirmatio-negatio-eminencia".

## ESQUEMA 2.2 AFIRMACION, NEGACION, SUPERACION



a) A la "afirmación" (sabiduría popular afirmada, toma-de-conciencia-organización, interpelación a la comunidad de comunicación vigente, hegemónica 1), le sigue b), la negación de la negación, como de-



construcción práctica (no sólo del "texto": Ricoeur, Derrida) del sistema, que se supera c) por el "pasaje" (*Uebergang*) dialéctico positivo<sup>80</sup>.

b. *Negación de la negación: praxis de-constructiva de liberación.* La lucha se sitúa ahora en el "interior" del sistema (b). Nos dice Rigoberta:

"Nuestro compromiso nos hizo ver<sup>81</sup> que teníamos que buscar nuevas formas de lucha. Así fue cómo, en febrero de 1980, se hizo la última huelga de los campesinos de Guatemala [...] En esa huelga se utilizaron, precisamente, las armas populares que habíamos aprendido en cada uno de nuestros diferentes sectores, en nuestras diferentes etnias [...] Nuestros mismos compañeros son capaces de dirigir su lucha"<sup>82</sup>.

Hemos analizado momento por momento todo este proceso en general<sup>83</sup> y específicamente<sup>84</sup>. Es necesario, cuando se exige la construcción de un sistema *nuevo*, dada la imposibilidad del *antiguo* de responder a las exigencias de justicia de los "afectados-dominados-excluidos" de destruir (parcial o reformistamente, o total o revolucionariamente) el sistema. La revolución moderna, de la burguesía como clase que controla desde Europa el "Sistema-mundo", necesitó desde 1492 y todo el siglo XVI (de la hegemonía portuguesa-española), para de-constructir o destruir todo el mundo regional, provinciano medieval intra-europeo, y poder sólo en el siglo XVII formular el "*nuevo* paradigma" (en ciencia con Galileo o Bacon, en filosofía con Descartes, etc.). Esto no fue el "inicio" de la Modernidad<sup>85</sup>, sino su segundo momento: el de la explicitación de su nuevo paradigma positivo.

Este proceso de-constructivo se refiere a cada posible sistema o subsistema concreto; que puede ser el machismo (sistema de dominación del género, erótica y sexualidad), el capitalismo (sistema económico nacional o mundial), el liberalismo (sistema político de afirmación de derechos burgueses contradictorio con las grandes mayorías de la humanidad), el racismo (discriminatorio de las razas no-blancas), la destrucción ecológica (contra las generaciones futuras), etc. Es decir, hay muchos sistemas, hay muchas opresiones o exclusiones, hay muchos frentes de liberación, hay muchos *sujetos* de praxis posibles. Es necesario descubrir en cada "frente" un proceso concreto, teórico, práctico, ético. La contradicción no es: reforma o revolución. Sino "mutación" histórica de muchos sistemas (parciales, secundarios, regionales, nacionales, mundiales, etc.) que necesitan reformas parciales, más profundas, reformas globales, cambios revolucionarios, etc. Es necesario descubrir la diversidad, la pluralidad, las distinciones.

*c. Pasaje al nuevo sistema: praxis constructiva de liberación.* La deconstrucción es el momento de la *negatio* (negación de la negación). Pero no es suficiente. Es necesario construir el *nuevo* sistema. Debe ser fruto de la razón ético-discursiva, estratégica e instrumental articuladas según su autonomía y funciones propias. Hemos igualmente tratado esta cuestión, por lo que no podemos aquí desarrollar el tema nuevamente<sup>86</sup> Este es el momento de la creación de "instituciones", es el momento de la *eminentia*: realización de un momento superior de la historia (*nueva* comunidad de comunicación, Totalidad 2). Insisto: la participación de los no-participantes no se efectúa por simple "inclusión" en la *misma* comunidad (1), sino por creación de la *nueva* (2), donde los antiguos "afectados-dominados-excluidos" son ahora parte plena: el burgués, paria de las ciudades libres del feudalismo, crea una nueva sociedad donde es el *sujeto* pleno. No es "inclusión" del burgués en el feudalismo, sino "creación" de un nuevo sistema donde señores feudales, siervos y parias-urbanos constituyen algo nuevo, analógico (*eminentia*).

Por ello, no se trata ni de mera afirmación ontológica de la *Lebenswelt* (sea hegemónico como en Taylor, sea popular como en Scannone), ni de mera trascendencia (Apel) o universalidad (Habermas) de lo dado, que es afirmación reflexiva de "lo Mismo", sino de *afirmación de la exterioridad* (del afectado-dominado-excluido) en relación con el sistema que lo niega, y, desde la potencia de esa afirmación del Otro, la *negación de la negación* (ana-léctica), para culminar en la superación hacia una nueva situación de justicia e igualdad (*eminentia ana-dialectica etica*).

Todo esto es el tema de la *Ética de la Liberación*, que para el filósofo como para los sujetos de la historia incluye un inmenso riesgo, como el de Walter Benjamin, o cuando en 1973 fui objeto de un atentado de bomba en mi propia casa en Mendoza:

"Ya después de todo eso -testimonia Rigoberta-, yo estaba perseguida<sup>87</sup> y no podía hacer nada. No podía vivir en casa de un compañero, porque significaba que quemaban a la familia. El ejército me buscaba por diferentes lugares y también buscaba a todos mis hermanos ..."<sup>88</sup>.

La persecución (de millones), la tortura (como la de mi alumna estudiante de filosofa Susana Bermejillo), la muerte (como la de mi colega filósofo Mauricio López), el exilio (que tantos hemos sufrido) son situaciones *normales* de la *determinación* de los principios éticos de la praxis y la razón crítico-liberadora. ¡La *Ética de la Liberación*, como la militancia de los afectados-dominados-excluidos, tiene sus riesgos que

muchos filósofos norteamericano-europeos han dejado de sufrir hace tiempo!

61

## Notas

1. Ponencia presentada en São Leopoldo (Brasil), en septiembre 1993, en el contexto del diálogo con K. O. Apel.
2. Escrito elaborado por Elizabeth Burgos, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México, 1981, p.270.
3. Véase nuestro trabajo sobre Taylor en el capítulo 4 de este mismo libro, más adelante. Ha aparecido como "The ethical-philosophical Project of Charles Taylor, Discourse Ethics and the Philosophy of Liberation", en *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996. Sobre la crítica a las éticas ontológicas véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.1-2, posteriores ediciones en Edicol (México), USTA (Bogotá) y nuevamente en La Aurora (Buenos Aires). En ese tiempo criticábamos éticas ontológicas tales como las de Aristóteles o Heidegger. Esta obra, en realidad, era una crítica a la ambigüedad totalitaria de la ontología, que sufrimos violentamente en América Latina por mediación de las dictaduras militares articuladas al proyecto militar y económico norteamericano, como lo reconoce Paul Ricoeur ("Filosofía e Liberazione", en *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone, Lecce, 1992, pp. 108ss.).
4. No hemos rechazado el concepto de "Diferencia" (*Difference*), como opinan algunos, para caer en un separatismo radical de la "Distinción". No se advierte que "Identidad-Diferencia" en Hegel es permanecer, para Levinas, en "lo Mismo". Era necesario demarcar de alguna manera los límites (como Derrida lo hace con el neologismo "Differance", y no "Difference").
5. Niklas Luhmann en su consideración del sujeto como parte funcional del sistema, describe correctamente que no son "personas", "sujetos", sino "funciones", momentos autopoieticos y autoreferentes del sistema (véase Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp.30ss.: "System und Funktion"). Gehlen lo había ya claramente visto en su definición de "institución" en *Anthro-polocrische Forschung*, Rowohlt, Hamburg, 1961. "Mundo", "Sistema" o "Lebenswelt" están incluidos en el concepto levinasiano de "Totalité", que es el momento "ontológico" al que hacemos referencia.
6. Véase en mi *Filosofía de la Liberación 2.5*; Argument, Hamburg, 1985, pp.64ss.: "Alienación".
7. Pero la cultura moderna-europea es la única que ha sido etnocéntrica y "centro" de la historia "mundial", de manera que ha constituido a todas las otras culturas como su periferia dominada, negadas; situación *a-simétrica* sin igual en la historia de la humanidad en su conjunto.

8. "En el estado primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital [...] el producto integro del trabajo pertenece al trabajador [...] Mas tan pronto como el capital se acumula en poder de personas determinadas, algunas de ellas procuran regularmente emplearlo en dar trabajo a gentes laboriosas, suministrándoles materiales y alimentos, para sacar un provecho" (*The Wealth of Nations*, I, cap.V; trad.cast. FCE, México, 1958, pp.47-48). De igual manera John Rawls, en su segundo principio define: "*Las desigualdades sociales y económicas* habrán de ser conformadas de modo tal que..." (*A Theory of Justice*, II, 11; trad. cast. FCE, México, 1978, p.82). La pregunta es: ¿cómo pueden haber "desigualdades sociales y económicas" en un "estado de naturaleza" o en una "situación originaria"? El problema consiste en: ¿Cómo es que hay tales desigualdades desde el punto de partida?
9. "Por necesidad" hasta que se cobre conciencia del Otro negado, y esto puede durar milenios, siglos: ¿cuántos milenios practicó la humanidad el esclavismo hasta cobrar conciencia de su inmoralidad en el siglo XIX? *Antes* del descubrimiento *histórico* del Otro negado, "por necesidad *histórica*", fáctica, el *télos*, el bien, la virtud, los valores... del sistema vigente justifican implícita o explícitamente la opresión del Otro.
10. "Sistema" en un sentido amplio, no exactamente en el de N. Luhmann.
11. Entre otros véase las obras de Charles Taylor, *Sources of the Self The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Idem, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, 1992. De Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1981; Idem, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame, Notre Dame, 1988; Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cambridge, 1987. En Estados Unidos obras como la de Richard Bernstein, *The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, MIT Press, Cambridge, 1992, muestran que se está realizando un diálogo fecundo con la filosofía "continental". Es de esperar que la filosofía latinoamericana entre en ese debate, y es lo que intentamos a través de la Filosofía o Ética de la Liberación.
12. "Liberación" es la acción o proceso práctico por el que el no-libre pasa a ser un sujeto fáctico de la libertad, el oprimido como "parte-funcional" se afirma como persona-sujeto.
13. Es interesante observar que el "humano *o-primido*" es el objeto del *Código de Hammurabi*: "Que el hombre *o-primido* que esté *afectado* en su proceso venga delante de mi estatua [...]" (Epílogo; en la edición de F. Lara Peinado, Tecnos, Madrid, 1986, p.43). En este primer código del que tenemos conocimiento, ni europeo ni occidental, pueden observarse ya *explícitamente* una teoría jurídica del "contrato" privado que defiende al débil, pero al mismo el principio de la exterioridad o exclusión: "Para que

- el fuerte no oprima al débil, para hacer justicia al huérfano y a la viuda en Babilonia" (*Ibid.*, p.42). Véase mi obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.
14. Es evidente que entra en operatividad cuando "se descubre" un *nuevo tipo* de Otro oprimido. P.e. cuando ciertas comunidades religiosas, como el metodismo, luchan contra la esclavitud, o el capitalismo descubre que es más eficaz un libre-asalariado que un esclavo, como Adam Smith. Desde el momento del "descubrimiento" del otro *como oprimido*, el dominador se torna fácticamente culpable.
  15. Es decir, el "esclavo" es un "modo *concreto*" de la negación de la dignidad humana descubierta por ciertas comunidades protestantes o el capitalismo; el "asalariado" es otro "modo *concreto*" de la negación de la dignidad humana descubierta por Karl Marx; etc.
  16. Cuando Kant expresa: "Obra de tal manera que te comportes con la humanidad, tanto en tu persona (*Person*) como en la persona de todos los otros (*jeden andern*), siempre como fin y nunca como medio" (*GMS*, BA 66-67), o: "Sin duda la persona (*Mensch*) es harto impía, pero la humanidad (*Menscheit*) en su persona (*Person*) debe ser sagrada para ella. En toda la creación [...] solamente la persona (*Mensch*), y con ella toda criatura racional, es fin en sí misma (*Zweck an-sich selbst*). [...]. Su personalidad (es) lo único que hacen que sean fines en sí mismas" (*KpV*, A 155-156), tiene que tener en cuenta un principio "material" (la persona). Y lo indica explícitamente: "El fundamento (*Grund*) de este principio [el imperativo categórico] es: la naturaleza racional existente como fin en sí misma" (*GMS*, BA 66).
  17. Véase en mi *Filosofía de la Liberación*. 2.4. : "Exterioridad".
  18. "Totalidad" vale igualmente, como puede verse, para la "comunidad de comunicación", sea ideal, trascendental o real.
  19. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 12.
  20. *Ibid.* .
  21. "¿Límites de la ética discursiva? ", en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p.261. Sobre el tema de la "aplicación (*Anwendung*) " véase Matthias Kettner, "Drei Dilemmata angewandter Ethik", en *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992, pp.9-27; K. O. Apel, "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik", en *Ibid.*, pp.29-60.
  22. Esto ya plantearía la cuestión de la reproducción de la vida real de los argumentantes, como parte de una "económica" que inevitablemente debería partir de las críticas que Marx hace al capitalismo.
  23. Es decir, el padre tenía potestad sobre el hijo/a, pero no se advertía que la madre del/la hijo/a era una afectada (implicada), por ser "madre", y por

- ello tenía igualmente un derecho que no aparecía, ya que el sujeto-afectado era invisible en cuanto sujeto.
24. Véase mi ponencia "La razón del Otro. La *interpelación* como acto-de-habla", en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp.106ss: "La Exterioridad y la comunidad ideal de comunicación" (ed. castellana, Universidad de Guadalajara, México, 1994).
  25. Reconocer en el "esclavo" una persona, encubierta en el esclavismo como la no-persona y por lo tanto como *excluído-no-afectado* (para ser "afectado" es necesario antes de ser reconocido como "persona"), es el "punto de partida *radical*" de toda argumentación posible con el *antiguo* esclavo, *nuevo* Otro ahora reconocido como "participante".
  26. Llamaremos "vertical" a la trascendentalidad *a priori* de tipo kantiana "transformada" por Apel.
  27. Llamaremos "horizontal" la trascendentalidad de la Alteridad del Otro (desde Levinas) que usa la Filosofía de la Liberación.
  28. Si a las limitaciones de imposibilidad de aplicación "directa", se le agrega la restricción de que toda aplicación es "parcial" y "aproximativa", y que no pueden realizarse en situaciones anormales de no-derecho, de guerras, revoluciones, se podrá descubrir que, por último, en concreto y realmente nunca pueden aplicarse. Es lo que llamamos la "inaplicabilidad (*Nichtanwendbarkeit*)" de esta ética trascendental. Además, la situación ideal (Habermas) o trascendental (Apel), son "cuasi-modelos de imposibilidad", (si nos atenemos a lo que ha mostrado Franz Hinkelammert en la *Crítica de la razón utópica*, DEI, San José, 1984) que no pueden propiamente "fundar" sino "delimitar" el horizonte de lo "posible" (por el "principio empírico absoluto de imposibilidad", como cuando Einstein propone un modelo imposible [el *perpetuum mobile*] que no "funda" sino que *abre* el campo de la termodinámica "posible" o "empírica"). Ésto lo trataremos más largamente en una obra en preparación.
  29. "Derecho natural y razón práctica", en *Op. cit.*, p.29. El mismo Apel reconoce que "bajo las condiciones finitas, el principio del desarrollo de la moral jamás (*niemals*) puede alcanzar -en tanto principio de una aplicación histórica responsable de la ética- la realidad moral, puesto que no se puede dar un comienzo nuevo racional *de todos los hombres* sobre la base de la validez ideal del principio discursivo" (*Diskurs und Verantwortung*, Surhkamp, Frankfurt, 1988, p.465).
  30. Véase más abajo en el § 2.3.
  31. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Raye, 1974, pp,213ss.
  32. *Op. cit.*, p.216. Levinas está pensando en el estalinismo o nazismo, pero debemos de todas maneras recordar estas expresiones en un momento en que el capitalismo se ofrece ahora como "sin alternativas", y un

- racionalismo o una hermenéutica ingenuos en lo económico se transforman en cómplices en el "sistema-mundo".
33. Véase mi ponencia presentada en Mainz en 1992 sobre "Del escéptico al cínico. Los oponentes de la Ética del Discurso y la Filosofía de la Liberación", que aparecerá en la obra citada en nota 2. En la obra indicada de S. Critchley, *The Ethics of Deconstruction* trata el tema en pp.165ss. .
  34. Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
  35. *Op. cit.*, pp.88-89.
  36. *Op. cit.*, pp.111ss.
  37. *Op. cit.*, pp.23ss. Se parte de las obras de Rodolfo Kusch, entre las que quiero resaltar *El pensamiento indígena americano*, Cajica, Puebla, 1970, donde puede apreciarse su método filosófico-antropológico, que merecería un trabajo específico, porque junto a intuiciones a tenerse en cuenta se deslizan otras como la siguiente: "Nosotros en una situación así invocamos la *razón* y ella nos lleva a la bomba hidráulica. ¿El abuelo indio qué invoca? Seguramente no será la *razón*" (p.44). No hay entonces diferenciación de tipos de racionalidad; la "*razón*" es una razón instrumental, urbana, clase media, europea. Nunca se invoca el capitalismo. Véase en esta línea la obra profunda de Carlos Cullen, *Reflexiones sobre América*, Rosario, t.I-III, 1986-1987. La obra de Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Colegio de México, México, 1950, no estaría de más, aunque este último nunca adopta la perspectiva del indio mismo (y parte de una descripción sartreana del Otro, limitación superada posteriormente por Levinas). Aquí "lo indígena [contará sólo] como principio oculto de mi Yo" (pp.225ss.), del Yo del mestizo.
  38. *Op. cit.*, p.17.
  39. No queremos descartar lo valioso del intento, siempre necesario, de la afirmación de la sabiduría popular amerindia y popular posterior. En ello hemos trabajado muchos años desde nuestra obra de 1969: *El catolicismo popular en Argentina*. t.4: Antropológico. (coautor con Ciro R. Lafon), Bonum, Buenos Aires, pp.193-242, y en 1970: *El catolicismo popular en Argentina*. t.5: Histórico, Bonum, Buenos Aires, 236 p. Además en aquella época habíamos ya en 1966 escrito "Hipótesis para el estudio de latinoamérica en la historia universal", Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint (reeditado como: "Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional", en *Cuyo* (Mendoza) 4 (1968), pp. 7-40). En el mismo 1970 publicamos "Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana", en *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, pp.63-79.
  40. Véase Erläuterungen zur Diskursethik, pp.90ss. y 176-185. Scannone ha debido olvidar la cuestión de la liberación (aunque se pretende superarla) porque se "instala" en la eticidad popular como eminencia, olvidando las opresiones, alienaciones y exclusiones que sufre.



41. *Op. cit.* La palabra "conciencia" en castellano significa tanto conciencia cognitiva como moral o ética. El neologismo brasileño "concientização", igualmente, es el "proceso del devenir" de una conciencia teórica de descubrimiento (*Bewusstsein*) y conciencia ética de responsabilidad (*Gewiesen*). Es un neologismo que semánticamente nos manifiesta exactamente la "toma-de-conciencia" del afectado-oprimido y/o excluido concomitante al proceso mismo de liberación. Además, si hubiera tomado el ejemplo de Domitila, la mujer de un minero boliviano, la complejidad del oprimido (no sólo del excluido) hubiera aparecido mejor.
42. *Op. cit.*, p. 143.
43. Véase la doble pregunta: la opresión (explotación) y la exclusión (rechazo).
44. La "participación" negada.
45. Habría que preguntárselo a Locke, Kant, Hegel... Habermas.
46. *Ibid.*, p.148.
47. Desde la muerte de su hermanito de dos años (cuando Rigoberta tiene ocho), cuyo cuerpecito se pudre en la finca de café porque no pueden pagar para enterrarlo, hasta la muerte de su amiga intoxicada por una fumigación de la finca; cuando queman a su padre vivo; cuando torturan a su madre hasta la muerte; cuando igualmente queman hasta la muerte a su hermano... ¡Léase este testimonio para tener presente una narrativa real y actual del "punto de partida" de la Ética de la Liberación!
48. En el esquema 1 hemos indicado con las flechas *a* y *d*, en doble dirección el sentido de esta relación. El dominado (flecha *a*) queda determinado desde la Totalidad como negado; el excluido (flecha *d*) dice igualmente relación negativa con respecto a dicha Totalidad. Como Scannone no indica la dominación o exclusión (la negatividad) que pesa sobre la cultura popular no puede tampoco indicar la liberación necesaria (momento dialéctico de superación). Esto se deja ver ya en la crítica de diversos "proyectos" (*Op. cit.*, pp.150-164), pero no acierta a proponer ningún proyecto de liberación de la situación actual. Hay resistencia pero no liberación. De la misma manera que en Leopoldo Zea, *Filosofía de la Historia Americana*, FCE, México, 1978, que culmina con un "proyecto asuntivo", (de los mestizos), pero sin proyecto popular de liberación.
49. Esta segunda parte será, simplemente, el enunciado de algunas tesis que deseamos desarrollar extensamente en una obra en elaboración, donde trataremos las objeciones y desarrollaremos argumentos explicativos de nuestra posición, que se denominará *Ética de la Liberación*.
50. El juego de palabra en castellano que propone Scannone es sugerente: "Nos-otros". El "nosotros" es una comunidad donde cada uno es "Otro" para todos los otros: "nos", todos, "otros" para cada uno.
51. Me estoy refiriendo que ha perdido el "poder" (político), su capacidad de autogestión económica, y su tradición cultural como hegemónica. En el

- caso del pueblo nahuatl del Imperio azteca, ya no existe el "calmecac" (escuela de los tlamatinime). Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, conferencia 6 (Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993; Nueva Visión, Madrid, 1992; Editions Ouvrieres, París, 1992, etc.).
52. Por mi parte, desde mis estudios en Francia en 1961, hasta el descubrimiento de la Filosofía de la Liberación, a fines de la década del 60 comienzos de la del 70, practiqué activamente la "hermenéutica de la cultura latinoamericana". La descripción de esa época la he hecho en mi trabajo "Ermeneutica e Liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica ad una Filosofia della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur", cuyo parágrafo 2. tiene por título: "Verso una simbólica latinoamericana (sino al 1969)", en *Filosofia e Liberazione*, ed.cit., pp. 78-107. Por ello indicaba que me parecía que Scannone recaía en el momento hermenéutico. Yo había partido de él (en mis conferencias en Villa Devoto en 1968 estuvo presente Lucio Gera y Rodriguez M, que inmediatamente comenzaron a usar la categoría "cultura" para el análisis de la realidad nacional), y lo denominé posteriormente "culturalismo", por no descubrir la dialéctica dominador-dominado en los problemas simbólicos, ontológico-culturales. El "núcleo ético-mítico" era ideológica e ingenuamente afirmativo de un mundo pretendidamente autónomo, que no podía afirmarse en sí mismo sin al mismo tiempo descubrir claramente el principio de su propia negación. Pero, además, la esencia de la cultura es el trabajo (véase mi artículo de 1984 sobre "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo", en *Latinoamérica*. Anuario Estudios Latinoamericanos (México) 17 (1985), pp. 77-127, que es una respuesta crítica a las simplificaciones de H. Cerutti sobre la cuestión). En esto Marx y Freud son esenciales -su no relectura crítica postmarxista tiene las peores consecuencias, no sólo en Scannone o Cerutti, sino igualmente en Apel-.
53. Es evidente que "ética" (*ethische*) aquí no quiere ser una referencia a la "eticidad" (*Sittlichkeit*) concreta, como indicaría Habermas, sino, muy por el contrario, es el uso originario de la razón desde donde la propia razón "moral" (*moralische*) universal o discursiva es deducida. Por ello agregaremos siempre "originaria" a la denominación "razón ética".
54. Este es exactamente el momento de la "subsunción" de Rigoberta en el "sistema" capitalista: incorporación de la cuasi-exterioridad de una etnia indígena autosuficiente, para ser ahora parte funcional del sistema autoreferente y autopoiético. Este es el problema no resuelto en obras como la de Rodolfo Kusch, *América Profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962, obra realmente anticipativa a su tiempo de manera relevante. En el capítulo "Los objetos", pp. 112ss., casi toca el problema: "EL mercader y el ser se hallan íntimamente ligados. Quizá si desapareciera el mercader, desaparecería la dinámica y la expansión de una cultura basada en el afán

de ser alguien... Quizá habría que volver a sustituir el camino exterior de la ciudad por otro que sea interior y ganar así una forma más sabia de vida" (p. 123). El mal a superar es la civilización urbana: es necesario *retornar* a lo telúrico. Un poco Gandhi, un poco el Heidegger de la selva negra, un poco Nietzsche, ¿postmoderno avant la lettre? En fin, un Rodolfo Kusch desde una experiencia antropológica amerindia fuerte, respetable, sugerente ...ambigua.

55. Considérese en profundidad la racionalidad ética originaria de la líder indígena en cuanto al "relacionar" los momentos asimétricos del sistema/opresión-exterioridad, que faltan a Apel (porque sólo se sitúa en el mundo hegemónico, epistemológico, académico...) o de Scannone (porque ha olvidado el momento relacional de la opresión interna o la exterioridad como excluída).
56. Considérese que no podía poner "orden" en sus ideas y no podía "expresarla" a los otros.
57. Este es el momento fundamental, del "cara-a-cara" de la comunidad en la Exterioridad del sistema. Esta intuición hemos querido expresar en nuestra obra *Ética comunitaria* (Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988; Vozes, Petropolis, 1986) con la propuesta que el Otro, los pobres, constituyen comunidades *empíricas* fuera del sistema, donde *experimentan éticamente* relaciones humanas que le son negadas en el sistema. Es desde esa utopía (*ouk-topos*: lo que no-tiene-lugar-en el sistema) desde donde la "razón ética" comienza su trabajo.
58. De nuevo, la racionalidad ética generaliza (universaliza) la situación empírica particular y saca conclusiones universales.
59. Era "evidente".
60. *Op. cit* p.144.
61. Levinas la denomina "pre-original", nosotros dejaremos el concepto de "original" en su sentido radical, "pre-discursivo".
62. *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, pp.212-213.
63. Este es el tema de todo ese extraño y profundo libro de Levinas, en el que describe fenomenológicamente, a la manera de una cuasi-intención, el "para-el-Otro (*pour Autrui*)" de la subjetividad, que se hace patente en situaciones tales como las del perseguido en el sistema, por el Otro, como el rehén en manos de la Totalidad.
64. Es interesante que Levinas insiste en la "desnudez", la vulnerabilidad y sensibilidad de la piel (pp.94ss.), de la corporalidad: "*El decir (le dire)* significa esta pasividad; en *el decir (le dire)* esta pasividad significa, se hace significativa; exposición en-respuesta-a ..., estar concernido ante toda pregunta, antes de todo problema, *desnudo*, sin nada que proteja, desvestido ... Desnudez más allá que la piel, hasta la herida de muerte ... vulnerabilidad" (p.63). Lo mismo que Marx: el "trabajo vivo" ante el capital, al venderse, ofrece su "inmediata carnalidad (*Leiblichkeit*) "; es un

"despojamiento total esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como pobreza absoluta" (texto ya citado de los *Grundrisse*, ed. cast. I, p.236; de. alemana p.203). En *El capital* de Marx vuelve la metáfora levinasiana de la piel, ahora como cuero del "cordero inocente" llevado al matadero o a la esquila: "como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo curtan" (*El capital* (1873), I, fin del cap. 4). El "trabajo vivo" -cerca del texto citado por Apel- ofrece "como mercancía su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la *carnalidad viva (lebendigen Leiblichkeit)* que le es inherente" (*Ibid.*, ed. cast. 1/1, p.205; *MEGA* II, 6, p.184).

65. Levinas, *Op. cit.*, p.203.
66. Y debería agregarse: la argumentación, la comunicación, el texto, la económica, etc.
67. *Ibid.* .
68. Véase la categoría de "proximidad" en mi *Filosofía de la Liberación*, cap.2.1.
69. K.-O. Apel, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética..." , en *Estudios Éticos*, ed. cast., Alfa, Barcelona, 1986, p.161.
70. Richard Kearney, *Dialogues with contemporary Continental thinkers. The phenomenological heritage*, Manchester University Press, London, 1984, pp.65-66. Véase sobre Levinas la obra de Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Blackwell, Oxford, 1992; y Robert Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton University Press, Princeton, 1992. Es interesante anotar que estos autores (como los franceses y alemanes que escriben sobre Levinas recientemente) no indican para nada la "recepción" de Levinas en la Periferia mundial, en la Filosofía de la Liberación, desde fines de la década del 60 (mucho antes del descubrimiento de Levinas que ahora se efectúa en el "centro").
71. En el caso de la comunidad de comunicación universal (Habermas) o trascendental (Apel), por ser cuasi-modelos de imposibilidad (véase F. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José, 1984), no puede haber afectados excluidos, pero ello acontece por ser sólo "modelos" y no situaciones *reales*. La Ética de la Liberación usa también modelos críticos (como Marx p.e.), pero parte de una mayor complejidad de lo real.
72. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.II, pp.52ss. : § 24. "La conciencia ética como oír la voz-del-Otro"; *Filosofía de la Liberación*, 2.6.2. Hemos distinguido entre "conciencia moral" que aplica (*anwendet*) los principios y la "conciencia ética" que se abre, como ejercicio de la "razón ética originaria" (prediscursiva) al Otro como otro, en el "encuentro" del "cara-a-cara".

73. De la misma manera hemos distinguido esta "responsabilidad" *a priori*, en su primer momento, la del Otro ante sus otros miembros de la comunidad de oprimidos-excluidos, y, en un segundo momento, la establecida entre el que escucha *en el sistema* la "interpelación", y la "responsabilidad *a posteriori*" indicadas por Hans Jonas o Apel: el hacerse cargo de los efectos de nuestros "acuerdos".
74. "Claridad" hermenéutico-política, ética.
75. *Op. cit.*, p.147.
76. La doble dirección de la flecha *d* del esquema 1 indica que el Otro no tiene sólo un mundo (y por ello hemos debido colocar la posición de Scannone "dentro" de la Totalidad: la totalidad popular), sino que también (dirección de la flecha *d* de la Exterioridad al Sistema) "está" negado, dominado, excluido: *no-es-participante* aunque sí afectado.
77. Este "pro-yecto" (*Ent-wurf*) no es un "modelo de Imposibilidad" (como la "competencia perfecta" de F. Hayek o la "comunidad de comunicación ideal" de Habermas). Es en cambio un proyecto ético-estratégico histórico donde se anticipa contrafácticamente la "nueva" comunidad de comunicación donde los no-participantes serán participantes. Pero téngase bien en cuenta que es una "nueva" comunidad y no simplemente la "introyección" de los excluidos en la "misma" comunidad hegemónica anterior.
78. Véase el análisis pragmático que hemos efectuado de este "acto-de-habla" en el artículo citado más arriba en nota 23.
79. Narrativamente, como en el caso de Moisés ("hijo del Faraón": participante hegemónico intrasistémico) ante el grito del esclavo en Egipto. Este relato está construido con categorías *racionales* altamente críticas -no se trata de una descripción histórica-. Véase Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, Orbis Books, New York, 1981. Parece que los *Apiru* eran un grupo de esclavos en las montañas de Palestina, que lucharon por su liberación contra la dominación egipcio-canaanita en tiempos del reino de Amarna. Este hecho histórico dio lugar a una reflexión que construyó un "paradigma" racional ético-político-económico de gran coherencia en la historia de la humanidad, muy superior en este aspecto al propuesto por la cultura helénica. El helenocentrismo de las historias de la filosofía es sumamente negativo en esta cuestión, y funda el eurocentrismo de la interpretación romántico-alemana de fines del siglo XVIII (Véase Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New Brunswick, U-, 1987-).
80. Si la afirmación es de lo que está "más allá" de la Totalidad (*aná-*); y la negación de la negación es subsunción (*Subsumtion*) también de lo necesario para la construcción del nuevo sistema; el pasaje (*Uebergang*) (*dia-*) más allá de la Totalidad 1 (*-lógon*) hacia la Totalidad 2 (nueva comunidad de comunicación) es: ana-dia-léctica. La pura "dialéctica

*negativa*" de Adorno no es suficiente. "El Otro" es ya siempre *a priori* la utopía real (no la "fantasía" o la creación estética de Marcuse o Adorno desde el sistema). Se trata, por el contrario, de una "dialéctica *positiva*": desde la *positividad* afirmada del Otro "fuente" del movimiento dia-léctico (ana [*affirmatio*] -dia [*negatio*] -léctico [*eminentia*]"). Scannone se queda en la pura "afirmatio" (a). Apel afirma *de hecho* a la comunidad de comunicación vigente (el horizonte mismo de la "negatio", Totalidad 1) como irrevasable (Nichtthinfergebarkeit), afirmada ingenuamente como "la mejor posible" (la "sociedad abierta" de Popper, el sistema de mercado, la *Aufklärung* europea postconvencional [no advirtiendo las "convencionalidades" liberales, capitalistas ...], etc.), siendo que es *donde* el afectado-oprimido-excluído es *negado*. Apel afirma *de hecho* simplemente la negación del oprimido-excluído como la "naturaleza" de las cosas (como Smith, Rawls, Taylor, etc.). Su intento de "aplicación" resultará, para el afectado-dominado-excluído, un caso de "inaplicabilidad".

81. Siempre desde la praxis ("compromiso"), aquel de Habermas en *Theorie und Praxis*, se ejerce la razón ético-estratégica ("ver"), pero desde la razón discursiva ("nos": nos-otros, la comunidad de los afectados-dominados-excluídos).
82. *Op. cit.*, pp. 252-253
83. Tomo II de nuestra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, §§ 25-31 (pp.59-127).
84. En la lucha de la mujer contra el machismo en la erótica (ed. 1988, §§ 44-47, t.III, pp.68-122), la lucha del niño, la juventud, la cultura popular y periférica en la pedagógica (ed. 1988, §§ 50-53, t.III, pp.145-225), la lucha propiamente política (ed. 1979, §§ 63-66, t.IV, pp.63-124), la lucha contra el fetichismo (ed. 1980, §§ 69-73, t.V, pp.49-99). En la *Filosofía de la Liberación* pueden consultarse los parágrafos correspondientes.
85. Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, citado más arriba.
86. En la nota 84 hemos indicado algunas referencias mínimas donde se encuentra igualmente nuestro tema.
87. Levinas en *Autrement qu'etre* toma siempre como ejemplo empírico de su descripción fenomenológica del "pour-Autruí" (para-el-Otro) el caso del perseguido. Él piensa en el Holocausto de los judíos bajo el nazismo, yo pienso en el Holocausto de la conquista que los europeos cumplieron en América...; pero pienso también en la represión contra el pueblo de las recientes dictaduras militares latinoamericanas alentadas, ayudadas y coordinadas por la CIA y el Pentágono...
88. *Op. cit.*, p.261.